



UNIL | Université de Lausanne

Unicentre

CH-1015 Lausanne

<http://serval.unil.ch>

Year : 2023

En quête d'autres milieux. La permaculture au prisme de la mésologie en Suisse et au Japon

Chakroun Leila

Chakroun Leila, 2023, En quête d'autres milieux. La permaculture au prisme de la
mésologie en Suisse et au Japon

Originally published at : Thesis, University of Lausanne

Posted at the University of Lausanne Open Archive <http://serval.unil.ch>

Document URN : urn:nbn:ch:serval-BIB_C8F3FE7B4C695

Droits d'auteur

L'Université de Lausanne attire expressément l'attention des utilisateurs sur le fait que tous les documents publiés dans l'Archive SERVAL sont protégés par le droit d'auteur, conformément à la loi fédérale sur le droit d'auteur et les droits voisins (LDA). A ce titre, il est indispensable d'obtenir le consentement préalable de l'auteur et/ou de l'éditeur avant toute utilisation d'une oeuvre ou d'une partie d'une oeuvre ne relevant pas d'une utilisation à des fins personnelles au sens de la LDA (art. 19, al. 1 lettre a). A défaut, tout contrevenant s'expose aux sanctions prévues par cette loi. Nous déclinons toute responsabilité en la matière.

Copyright

The University of Lausanne expressly draws the attention of users to the fact that all documents published in the SERVAL Archive are protected by copyright in accordance with federal law on copyright and similar rights (LDA). Accordingly it is indispensable to obtain prior consent from the author and/or publisher before any use of a work or part of a work for purposes other than personal use within the meaning of LDA (art. 19, para. 1 letter a). Failure to do so will expose offenders to the sanctions laid down by this law. We accept no liability in this respect.



UNIL | Université de Lausanne

Faculté des géosciences
et de l'environnement

THÈSE DE DOCTORAT

présentée à l'Institut de géographie et durabilité
Faculté des géosciences et de l'environnement de l'Université de Lausanne
pour l'obtention du grade de

Docteur en science de l'environnement

En quête d'autres milieux

La permaculture au prisme de la mésologie en Suisse et au Japon

par

Leila Chakroun

Prof. Christian ARNSPERGER (directeur de thèse), Institut de
Géographie et Durabilité, Université de Lausanne

Dr Yoann MOREAU (co-directeur), Laboratoire d'Anthropologie
Politique, CNRS/EHESS

Dr Kenjiro MURAMATSU (expert), Département d'études
japonaises, Université Jean Moulin Lyon 3

Dre Joanne CLAVEL (experte), Laboratoire Dynamiques sociales
et Recomposition des Espaces, Université Paris Cité/CNRS

Prof. Jérémie FORNEY (expert), Institut d'ethnologie, Université
de Neuchâtel

sous la présidence du Prof. François Bussy, Université de
Lausanne

LAUSANNE
2023

IMPRIMATUR

Vu le rapport présenté par le jury d'examen, composé de

Président de la séance publique :	M. le Professeur François Bussy
Président du colloque :	M. le Professeur François Bussy
Directeur de thèse :	M. le Professeur Christian Arnsperger
Co-directeur de thèse :	M. le Docteur Yoann Moreau
Expert interne :	M. le Professeur Jeremie Forney
Expert externe :	M. le Docteur Kenjiro Muramatsu
Experte externe :	Mme la Docteure Joanne Clavel

Le Doyen de la Faculté des géosciences et de l'environnement autorise l'impression de la thèse de

Madame Leila CHAKROUN

*Titulaire d'un
Master Sciences de l'Environnement
de l'UNIL*

intitulée

EN QUÊTE D'AUTRES MILIEUX.

**LA PERMACULTURE AU PRISME DE LA MÉSOLOGIE EN SUISSE ET AU
JAPON.**

Lausanne, le 20 septembre 2023

Pour le Doyen de la Faculté des géosciences et de
l'environnement



Professeur François Bussy

Alors,
si l'habiter a à faire avec
notre présence au monde,
il y a des lieux qui expriment d'une manière particulière
les tensions, les gênes, le dynamisme,
les continuités et discontinuités
des passages entre d'anciennes situations et de nouvelles.
Ceux-ci sont des lieux où se passe quelque chose
qui nous met à nu
face à l'impossible
indifférence réciproque
entre nous
et le monde.

Piero Zanini, *De la nécessité de (certains) lieux*, 2008

Sommaire

Remerciements	p.5
Résumé/Abstract	p.8
Notes à la lecture	p.11
INTRODUCTION : Renommer la Terre pour mieux l'habiter	p.13
PARTIE I : Découverte de soi par le milieu	p.31
Chapitre 1 : La mésologie à l'épreuve du milieu	p.35
Chapitre 2 : Activer la mésologie, des concepts à l'enquête	p.59
Chapitre 3 : Le soi mésologique	p.89
Chapitre 4 : Le milieu de la permaculture comme foyer du soi mésologique	p.121
PARTIE II : La permaculture et ses hétérotopies	p.135
Récits de milieux	
Chapitre 5 : Raconter la permaculture depuis le Japon	p.143
Chapitre 6 : Raconter la permaculture depuis la Suisse	p.193
Chapitre 7 : Quêtes de permaculture, du soi mésologique aux hétérotopies	p.251
PARTIE III : Au-delà du jardin, un autre paysage nourricier ?	p.305
Récits de frictions paysagères	
Chapitre 8 : L'écologisation de l'agriculture suisse, entre lutte paysanne et institutionnalisation	p.319
Chapitre 9 : La permaculture s'immisce dans le paysage agricole suisse	p.337
Chapitre 10 : L'émergence d'une pensée écologique dans l'agriculture japonaise	p.381
Chapitre 11 : La permaculture pour désamorcer la ruine des paysages nourriciers	p.399
CONCLUSION : s'inspirer de la permaculture pour imaginer en commun nos milieux à venir	p.465
Bibliographie	p.481
Table des matières détaillée	p.509
Table des figures	p.517
Abréviations	p.523
Annexes	p.525

Remerciements



Aux mille milieux qui nous composent

On a beau dire que la thèse est un processus solitaire, elle est aussi une occasion unique de rencontres, d'échanges, de collaborations et d'amitiés. Au milieu des mille milieux qui nous composent, on ne chemine ni on n'écrit jamais seule. Ces quelques lignes sont destinées à l'expression de ma reconnaissance aux personnes et autres vivants qui ont peuplé cette aventure et qui m'ont fait avancer dans mes réflexions, mes méthodes d'enquête, ma sensibilité, ma qualité d'écoute et mon style d'écriture, ou qui m'ont poussée à aller explorer d'autres horizons, transgresser les frontières, et rester en mouvement.

Ma gratitude va premièrement à Christian Arnsperger, qui m'a, en tant que directeur de thèse, suivie avec une bienveillance infinie, en me guidant et en me laissant parfois me perdre, en me conseillant sans rien m'imposer d'emblée, en me faisant confiance dans mes choix, en m'écoutant patiemment et me relisant attentivement. Merci Christian pour ton humanité et ta « déprise de la maîtrise » jusque dans l'exercice de direction. Je me réjouis que cette étape se finisse et que nous puissions amorcer d'autres types de collaboration.

Mes remerciements vont ensuite à Yoann Moreau pour avoir accepté de rejoindre cette thèse en tant que co-directeur et de m'avoir partagé généreusement sa grande sensibilité au terrain, sa fine connaissance de la mésologie et ses découvertes quotidiennes de la campagne japonaise et de la vie agraire. Merci Yoann d'avoir pris ces nombreux moments pour m'orienter, me proposer des lectures complémentaires et m'inciter à expliciter ma positionnalité. Merci aussi de m'avoir inspirée par tes engagements dans les dialogues et la co-création entre artistes et scientifiques.

J'adresse ensuite mes sincères remerciements à Dre Joanne Clavel, Dr Kenjiro Muramatsu et Prof. Jérémie Forney qui m'ont fait l'honneur de prendre part au jury et de passer une partie de leur été à me lire. Votre présence bienveillante et vos retours pertinents et constructifs me restent en tête comme de véritables cadeaux, et nourrissent depuis lors mes réflexions et mes envies de continuer.

Mes remerciements également aux personnes qui pris part à mes comités de suivi : Dre Nelly Niwa, Dre Laura Centemeri, Prof. Jérémie Forney, dont les retours pertinents m'ont aidé à opter pour certaines orientations plutôt que d'autres, et à éviter certains écueils méthodologiques.

Une reconnaissance toute particulière va évidemment à toutes les personnes qui composent et font vivre le milieu de la permaculture, en Suisse, au Japon et ailleurs, et qui ont nourri substantiellement ce que je pouvais en dire et changé ce que je voulais écrire. Sans eux, beaucoup

de mots seraient restés creux, et mon corps immobile. Je remercie celles et ceux qui ont accepté de se prêter au jeu d'un entretien enregistré, voire de m'accueillir sur leur lieu, et/ou de m'accorder du temps pour des échanges moins formels mais pas moins profonds :

En Suisse : Barbara Garofoli, Hélène Bougouin, Pierre-Alain Indermühle, Victor Bovy, Colin Pillet, Hubert de Kalbermatten, Gaëtan Morard, Florian Beuret, Karine Desselberger, Élise Magnenat, Simon Noble, Matawa Wendelin, Daniel Nägeli, Aino Adriaens, Serge Girardin, Adrian Reutimann, Rahel Theresa von Arx, Daphnée Lachavanne, Marco Leschot, Timothée Jeannotat, Jonas Plattner, Danielle Rouiller, Guillaume Mussard, Beat Rölli, Anton Kuchler, Stéphanie Rauer, Hans Ramseier, Mila Lagger, Kurt Forster, Angelika Müller, Vanessa Neo Köhli, Mirela Simaga, Isabelle Horner, Jamie Mailer, Julien Moret, Alessandra Parente, Daniel Frossard, Matthieu Bartel, Monika Frank, Pauline Lalondrelle, Frank Siffert, Amélie Dorier.

Au Japon : Mitsukuri Yuki, Horita Makiko, Usui Kenji, Usui Tomoko, Kyle Holzhueter, Jimoto Kazuko, Yotsui Shinji, Yotsui Chisato, Phil Homma Cashman, Kai Sawyer, Yonezawa Hiroki, Inaba Hayato, Honda Sachiko, Brown's field, Takahashi Tadashi, Hamish Murphy, Shidara Kiyokazu, Takahashi Hiroshi, Oyadomari Masumi, Shiyun et Tomomi, Kison Chon, Yuki Sakai, Yamada Takahiro, Yohei Miyake, Yasuda Sanae, Omura Jun, Omura Tomoko, Itonaga Koji, Kawamura Wakana, Shoji Masaki, Sugino Gen, Iketake Norie, Jérôme Floerke, Cecilia Macaulay, Kondo Hidenori, Minoura Kazuya, Matt Bibeau, Chuck Kayser, Uetsuki Chisa, Inoue Takashi, Fukuyori Naoki, Gokaichi Yasuyuki, Kuromatsu Hikaru.

Merci aussi :

- ◆ À mes collègues et amis de l'Institut de Géographie et Durabilité, avec qui les discussions impromptues dans les couloirs ont égayé mes pauses et élargi mes horizons ;
- ◆ À Valérie Boisvert de m'avoir embarquée dans l'organisation d'événements et proposé d'écrire un chapitre dans l'ouvrage collectif *Les Esprits scientifiques*. C'est grâce à tes conseils sur mon chapitre que j'ai découvert la forme sous laquelle je souhaitais raconter mes enquêtes dans ma thèse ;
- ◆ À Mathis Stock pour son invitation à intervenir lors d'un colloque autour du travail d'Augustin Berque et, avec Arthur Oldra, de m'avoir confié l'écriture des entrées concernant la mésologie dans l'ouvrage collectif *Penser les Spatialités* ;
- ◆ Aux chercheuses et doctorantes qui ont amorcé un groupe de discussion dynamique autour de l'agriculture et l'agroécologie, parmi lesquelles Andrea Mathez, Mathilde Vandaele et Dominique Barjolle ;
- ◆ À Carole Oppliger et Marcia Curchod pour leur gentillesse leur assistance en tout temps, malgré les avalanches de demandes, et à Manon Rosset pour son soutien dans la résolution de problèmes de référencement et pour la mise en ligne de mes publications ;
- ◆ À Yamamoto Yuki et Mori Nicoulaz Mariko pour leur aide indispensable à la traduction de mes entretiens conduits en japonais ;
- ◆ Aux membres du Laboratoire de Prof. Usami Makoto du Laboratoire Global Environmental Policy de l'Université de Kyoto, qui m'ont accueillie 7 mois à l'occasion d'un séjour de mobilité doctorale financé par le FNS – que je remercie également ici ;

- ◆ À mes co-auteurs et co-aatrices, de recensions, de chapitres d'ouvrage, d'articles de vulgarisation, ou d'articles scientifiques, avec qui on a appris la richesse et la complexité d'écrire à plusieurs mains : Sarah Koller, Clémence Guimont, Hélène Bougouin, Mélanie Nicolet, Marie Mundler, Mònica Serlavós, Daniel Baehler, Gabriel Salerno, Mathilde Vandaele, Diane Linder, Benoît Dugua, et Layna Droz ;
- ◆ Aux (autres) personnes qui m'ont attentivement relue : Anahid Roux-Rosier, Claire Feuillat, Andrea Mathez, Gaëtan Morard, Colin Pillet, Hubert de Kalbermatten, Isabelle Schoepfer ; Yvan Droz, Kenjiro Muramatsu, Steven McGreevy, Margrit Paradis, Pierre-Alain Indermühle, Jean Foyer, Valérie Boisvert, Élise Demeleunaere, Augustin Berque ;
- ◆ À l'équipe du 2^{ème} cycle des Imaginaires des Futurs Possibles, entre l'UNIL, le Théâtre de Vidy et Vinciane Despret, qui a rendu possibles des rencontres avec de merveilleux artistes, metteurs en scène, comédiens, philosophes et scientifiques. À Ruth Childs en particulier, avec qui j'ai pu m'ouvrir à d'autres manières de mettre en forme et en corps des réflexions et résultats d'enquête, pour nos échanges précieux depuis ;
- ◆ Pour les collaborations que cette expérience arts-sciences a permises : avec Anne-Christine Liske de la Fabrique des arts vivants de Nyon (far^o festival) pour un projet « permacuratorial » ; avec Caroline Barneaud, Stefan Kaegi, Darius Ghavami et Amaranta Fontcuberta dans le cadre du spectacle Paysages partagées ;
- ◆ À Matthieu Zellweger, photographe talentueux, pour notre « troc », de quelques-uns de mes contacts au Japon pour ses magnifiques photos, dont certaines parsèment la thèse (Figures 5, 7, 10, 97 et 108) ;
- ◆ Aux amis, amies, et à la famille qui, par leurs connaissances complémentaires, leur curiosité ou leur perplexité, m'ont permis de clarifier ma pensée et mes ressentis, et qui n'ont jamais manqué de me rappeler que ma valeur ne se limite pas à la qualité de mes productions académiques ; pour leurs encouragements aussi : Floriane, Ruth, Andrea, Mathilde, Tania, Séverine, Anna, Diana, Anaëlle, Hila, Paulina, Naomi, Masayo, Yuki Hanawa, Yuki Yamamoto, Sarah, Chansatya, Layna, Lawrence et Gaëtan, Miguel, Lizeth et David, Inguita et Lucas, Susie, Monique et Didier, Marc et Colette, Adèle et sa famille.
- ◆ À ma maman, pour sa générosité inégalée ; à mon papa pour son intransigeance aimante ; à ma sœur pour sa tendre curiosité ; à Slim et Inès pour leur encouragements admiratifs ;
- ◆ À Benoît, qui a éprouvé à mes côtés, tant mes errances que mes émerveillements ;
- ◆ Aux êtres qui ne cheminent plus, mais m'habitent à jamais : mes grands-parents, Amor, Zorra, Etienne et Myriam, ma marraine Edith, ma tendre et folle amie Clémence.

Last but not least, mes pensées vont à tous les vivants non humains : aux comestibles évidemment, dont j'ai littéralement métabolisé la vitalité, et à tous les autres qui peuplent les paysages habités ou traversés. À la bouscarle chanteuse (*uguisu*) et à la grande cigale brune (*aburazemi*) en particulier, dont les chants se sont entremêlés aux voix humaines dans certaines parties de mes enregistrements d'entretien.



Résumé

La multiplicité des définitions de la permaculture qui existent aujourd'hui complexifie sa délimitation, mais elle est aussi le signe du dynamisme des communautés qui s'en prévalent, la diffusent et la concrétisent, et ce faisant, l'adaptent et en renégocient le sens. Depuis sa conceptualisation en Tasmanie dans les années septante par Bill Mollison et David Holmgren, le concept de la permaculture s'est exporté et a inévitablement évolué. Que signifie la permaculture aujourd'hui ? Comment circule-t-elle ? Comment son sens est-il disputé, fragilisé, stabilisé ?

Cette thèse propose de suivre la permaculture en Suisse et au Japon et de raconter, à travers une série de récits, ce qu'elle y motive comme expérimentations, négociations et bifurcations. Ces pays offrent un contraste intéressant, car, bien qu'ayant des relations différentes aux non-humains et d'évidentes spécificités territoriales et pédo-climatiques, ils sont tous deux confrontés aux limites écologiques et humaines de leur système agricole industrialisé et à la nécessité de la transformer à l'aune de ces limites. Un des objectifs était de mettre en lumière les diverses réponses et stratégies proposées par les permaculteurs et permacultrices face à cette situation.

Afin d'analyser les dynamiques par lesquelles la permaculture se concrétise de manière relationnelle et contextuelle, selon des trajectoires de vie, des lieux et des territoires, j'ai fait le choix de l'étudier au prisme de la mésologie. La mésologie, ou « étude des milieux humains », est une perspective développée par le géographe Augustin Berque, qui ambitionne de dépasser les dualismes du paradigme moderne grâce à des concepts radicalement relationnels : milieu, trajectivité, médiance. Elle offre ainsi des outils conceptuels et critiques à même de décrire les fluctuations du sens de la permaculture en fonction des milieux.

Tant la permaculture que la mésologie peut être lue comme une quête d'autres milieux – autres que ceux du grand récit du progrès, du capitalisme et de la modernisation écologique, et autres que ceux qui se dessinent à travers l'esthétique d'effondrement brutal qu'évoque l'Anthropocène. Qu'est-ce que ces quêtes engagent comme vision du sujet et expérience de soi ? Afin de faire ressortir leurs implications existentielles, expérientielles et politiques, je propose le concept de « soi mésologique », que j'ai construit en m'inspirant de trois figures que sont, le « militantisme existentiel » de l'économiste hétérodoxe Christian Arnspenger, le « soi écologique » du philosophe Arne Næss et le « militantisme spirituel » de l'autrice féministe queer décoloniale Gloria Anzaldúa.

L'objectif de cette thèse est triple : 1) explorer et conceptualiser une disposition de soi qui arrive à tenir la tension entre reconnexion au milieu et déconnexion au système, en d'autres termes, qui fasse preuve de d'acceptation critique et incarnée ; 2) mettre en évidence ce qui, dans la permaculture, s'apparente à cette disposition de soi, et en quoi cette dernière est motrice d'une transformation des milieux ; 3) mettre en lumière les paysages et frictions que la permaculture fait émerger à travers ces transformations.

L'approche méthodologique est ce que Yoann Moreau appelle mésographie – une approche ethnographique des milieux, inspirée de la mésologie – dans le double contexte suisse et japonais. Elle consiste en des enquêtes de terrain basées sur de l'observation participante dans une trentaine de lieux et au sein de diverses associations et sur cinquante entretiens semi-directifs avec des pionniers, porteurs de projets et membres actifs.

Les apports principaux de cette recherche sont, 1) de raconter concrètement la permaculture par des « récits de milieux » qui permettent de saisir conjointement des trajectoires de vie et des trajectoires de lieu ; 2) de donner à voir, à travers des « récits de frictions paysagères », les opportunités de, et les obstacles au changement que chaque territoire apporte ; 3) de situer le « soi mésologique » à l'interface entre la critique existentielle du système dominant et une attention et un prendre-soin renouvelé aux vivants.

Mots-clés : Japon ; mésologie ; militantisme existentiel ; paysages nourriciers ; permaculture ; soi mésologique ; Suisse ; transition agroécologique.

Abstract

The multiple understandings of permaculture that currently exist complicate its definition and delimitation, but are also a sign of the dynamism of the communities that use it, disseminate it and put it into practice, and in so doing, adapt and renegotiate its meaning. After being coined in Tasmania in the 1970s by Bill Mollison and David Holmgren, the concept of permaculture has been progressively exported worldwide and has inevitably evolved. What does permaculture mean today? How does it circulate? How is its meaning put to work, disputed, weakened or stabilized?

This thesis proposes to “track” permaculture in the double context of Switzerland and Japan, through a series of stories, narrates what changes, negotiations and experimentation it is driving. These countries offer an interesting contrast, because they have different relations with non-humans, along with territorial and pedo-climatic specificities, but are both facing the ecological and human limits of their industrialized agricultural system and the need to transform it in this light. Hence, one of the purposes of this research was to explore permaculturists’ various strategies and responses to this situation.

To analyze the dynamics that lead to the emergence of permaculture contextually, as an intertwining of life trajectories, places and territories, I chose to study it through the prism of mesology. Mesology, or the 'study of human milieux', is a perspective developed by the geographer Augustin Berque, which aims to go beyond the dualisms of the modern paradigm by using radically relational concepts: milieu, trajectory, mediance. It thus offers conceptual and critical tools to describe how permaculture’s meanings vary depending on the milieu.

Permaculture and mesology are both devoted to the quest for other milieux – other than those shaped by the grand narrative of progress, capitalism and ecological modernization, and other than those portrayed through the aesthetics of disruptive collapse of the Anthropocene. What do these quests entail for the subject’s identity and how do they engage other experiences of self? In order to bring out their existential, experiential and political implications, I propose the concept of the “mesological self”, drawing on three figures: the “existential activism” of the heterodox economist Christian Arnsperger, the “ecological self” of the philosopher Arne Næss and the “spiritual activism” of the decolonial queer feminist author Gloria Anzaldúa.

The aim of this thesis is threefold: 1) to conceptualize a disposition of self that manages to hold the tension between reconnection to the milieu and disconnection from the system, in other words, one that demonstrates embodied critical acceptance; 2) to identify what, in permaculture, resonates with this disposition of self, and how the latter is the driving force behind a transformation of milieu; 3) to explore the landscapes and frictions that permaculture creates through these transformations.

The methodological approach is what Yoann Moreau calls mesography – an ethnographic approach of milieux imbued with mesology – in Switzerland and Japan. It consists of a fieldwork-based study combining participant observation on thirty sites, active participation within various groups and associations, and fifty semi-directive interviews with pioneers, project leaders and active members.

The main contributions of this research are: 1) to narrate permaculture in a new way, through “stories of milieu” that make it possible to jointly capture life and place trajectories; 2) to narrate through “stories of landscaping frictions”, the opportunities and obstacles to change that each territory brings; 3) to position the “mesological self” in the interplay between existential criticism of the dominant system and renewed attention and care for the living.

Key words: agroecological transition; existential activism; Japan; mesological self; mesology; nurturing landscapes; permaculture; Switzerland.

Notes à la lecture

La translittération des mots et noms japonais suit le système de romanisation Hepburn. Pour des questions pratiques et esthétiques, les longues voyelles sont marquées par l'usage du circonflexe : パーマカルチャー (permaculture) est retranscrit phonétiquement *Pâmakaruchâ*.

Les noms de personnes ayant une filiation japonaise apparaissent selon l'ordre conventionnel : nom de famille suivi du prénom. Exemple : pour Shidara Kiyokazu, Shidara est le nom de famille et Kiyokazu le prénom. J'ai suivi cet ordre également pour les personnes dites *half* (japonaises d'un seul de leurs parents), par respect pour les efforts qu'elles déploient au quotidien pour se faire reconnaître comme véritablement japonaises. Cela concerne Sawyer Kai et Cashman Phil.

Les citations directes qui n'étaient pas en français dans les textes d'origine ont été traduites par mes soins. Pour alléger le texte, je ne le notifie pas dans le texte. Les citations provenant des entretiens ont été majoritairement laissées dans la langue d'origine pour le français et l'anglais, et traduites en français lorsque l'entretien s'est déroulé en japonais. Lorsque les citations sont longues (plus de 35 mots), elles sont sorties du texte pour des questions de lisibilité (en cohérence avec les normes de citation APA 7th).

Les photographies ont toutes été prises par moi-même, sauf mention contraire. Je les partage selon les conditions Creative Commons CC-BY-NC (leur réutilisation est libre de droits, sauf pour des fins commerciales, et à condition de les attribuer à l'autrice, en notant mon nom). Les photographies qui illustrent les pages de titre de chacune des trois parties sont volontairement sans légende pour une raison esthétique. Ci-dessous, les dates et lieux auxquels je les ai prises :

Partie I : Hokuto, Préfecture de Yamanashi, novembre 2018

Partie II : Azumino, Préfecture de Nagano, octobre 2018

Partie III : Lausanne, canton de Vaud, octobre 2017

Bien que les récents débats aient montré à quel point l'utilisation du masculin n'est pas neutre, j'ai fait le choix de continuer à le considérer comme une modalité générique incluant une diversité de genres et de générations, et ainsi de ne pas utiliser systématiquement l'écriture inclusive. J'ai, toutefois, utilisé dans l'entier du texte, le qualificatif « permaculteurices » pour désigner des groupes de personnes engagées dans la permaculture composés de différentes identités de genre. Il correspond à ce que les anglophones nomment *permies*. J'ai, de plus, privilégié, quand c'était possible, le langage épïcène, avec l'utilisation de formes neutres (« personnes » ; « membres » ; ...).

Les retranscriptions d'entretien ne sont pas incluses dans le manuscrit car elles contiennent des informations sensibles qui ne peuvent pas être diffusées publiquement. Je peux, pour la plupart et après anonymisation, les transmettre sur demande (à me faire par email).

INTRODUCTION

Re-nommer la Terre pour mieux l'habiter ?

La terre, nous la nommons, certes, mais c'est elle qui nous prononce.

Augustin Berque dans « Poétique de la Terre », 2014

Dialogue entre mésologie et permaculture

Bien que de plus en plus contestée, la logique dualiste de la modernité imprègne encore nos modes d'habiter, d'organisation collective, d'échange et d'aménagement du territoire. Cette recherche propose une mise en dialogue de la mésologie et de la permaculture, qui, à l'aune de l'Anthropocène, œuvrent toutes deux, mais avec des outils différents, à transformer le sens des relations des humains à la Terre. Plus exactement, cette recherche étudie, au prisme du cadre conceptuel de la mésologie, les modes d'existence et les modalités d'engagement que fait émerger la permaculture en Suisse et au Japon – qui sont, tous deux, confrontés aux limites écologiques du système agricole conventionnel globalisé, bien qu'ayant chacun une histoire des relations à la nature très différente.

Autant la mésologie que la permaculture essaient de dépasser la vision moderne de la nature qui, bien que de plus en plus critiquée et remise en question, imprègne encore nos économies, nos manières d'habiter, de s'organiser collectivement et d'aménager le territoire. Si mésologie et permaculture se rejoignent dans cet objectif, elles diffèrent, toutefois, dans les outils mobilisés pour le réaliser. La mésologie est une perspective théorique et une ontologie critique, qui propose un vocabulaire et une grammaire inédits pour repenser l'articulation entre les termes que les dualismes modernes ont polarisés : humain/non-humain, nature/culture, substance/relation, corps/esprit, physique/phénoménal, savoir/agir, sciences/politique, ... La mésologie se déploie grâce à des néologismes, qui lui permettent d'exprimer des idées radicalement non dualistes : milieu, trajection, médiance. La permaculture est, elle, une exhortation à expérimenter et faire advenir des modes d'existence, des pratiques culturelles et des paysages nourriciers ouvertement en porte-à-faux avec la rhétorique de la modernité et les valeurs du système capitaliste. Selon les pays, les projets et les personnalités, elle a pris des formes et des définitions variées : du maraîchage biointensif au jardin-forêt, d'une méthode de design à une communauté de pratiques, de projets familiaux aux éco-communautés en gouvernance horizontale, de formations de niche à des tentatives de révolutionner les méthodes éducatives, d'un discours sur le soin à la nature à des calculs agronomiques sur la rentabilité d'une structure agricole. Certaines formes et certains discours se retrouvent partout, tandis que d'autres sont spécifiques au contexte local et ajustés à ce qui y est considéré comme les limites de la « culture dominante ». Saisir ces fluctuations contextuelles est un des objectifs de ce travail, et une des raisons qui m'a fait opter pour un terrain d'enquête à cheval entre deux contextes culturels : la Suisse et le Japon – j'y reviendrai.

C'est dans une perspective tant heuristique qu'engagée que le dialogue entre mésologie et permaculture m'est apparu pertinent et important. D'une part, pour nourrir les concepts de la mésologie, afin qu'ils deviennent véritablement concrets et « vivants », et puissent trouver une résonance au-delà des cadres disciplinaires de l'académique et évoluer au travers de leur réappropriation et mise en application. D'autre part, pour m'aider à naviguer la multiplicité des interprétations et la diversité des projets que regroupent la permaculture aujourd'hui : la mésologie se faisant une sorte de garde-fou afin que la permaculture ne glisse pas, au fil des ajustements, adaptations et compromis qu'exige la réalité de terrain, vers un concept « mou » et ne perde, ce faisant, son pouvoir transformationnel. J'assume, en ce sens, une position simultanément engagée *et* critique envers tant la mésologie que la permaculture – position que j'affirme être génératrice de plus de subtilité et de perspicacité.

Ma démarche a été de, simultanément, m'imprégner des écrits de la mésologie, par le géographe japonisant Augustin Berque, et d'ouvrages sur la permaculture, l'agriculture naturelle, l'agroécologie, et de quelques ouvrages de vulgarisation sur la pédologie, la botanique et les dynamiques forestières, *et* de m'immerger dans la permaculture telle que comprise, négociée, et pratiquée en Suisse et au Japon. Mes lectures et mes enquêtes de terrain se sont ainsi, dès le début, chevauchées et nourries mutuellement, dans l'itération caractéristique des démarches abductives. Bien qu'ayant donné une place importante au terrain, je reste loin de la *grounded theory* prônée par certains anthropologues ; il me paraissait important de le souligner ici. Je n'ai pas, pour autant, investi la permaculture de manière instrumentale en ne cherchant qu'à en extraire ce qui me paraissait faire écho à la mésologie. Pour éviter cet écueil, j'ai approfondi tant les ponts potentiels que leur logique propre et leurs différences ; j'ai également opté pour des formes d'écriture qui me permettent de parler de la permaculture et de la mésologie sans ne parler que d'elles : le mode du récit. Cela m'a, entre autres, permis d'entremêler ce qui m'a été raconté et donné à voir comme central dans le mouvement de la permaculture, et ce qui m'est progressivement apparu comme congruent ou dérangeant au fur et à mesure que s'affutait ma sensibilité au terrain et ma maîtrise des concepts de la mésologie.

Dépasser les dualismes modernes pour traverser l'Anthropocène

Je propose ici d'approfondir ma problématique à partir de la citation d'Augustin Berque placée en épigraphe, que je trouve intéressante car elle fonctionne sous forme de litote : elle dit en peu de mots la profondeur et la complexité de nos relations à la Terre. Cette citation, tirée de l'ouvrage *Poétique de la Terre* (2014e) met en lumière l'ambivalence de notre humanité : la Terre s'exprime à travers nous, et en retour, nous lui donnons sens. Sans la personnifier ou l'anthropomorphiser, la Terre s'exprime, en effet, en nous et à travers nous, en ce que l'existence humaine est le fruit de la longue histoire de la vie terrestre dont notre corporéité porte la trace indélébile. Parallèlement, dans une vision non déterministe, nous la nommons et avons la capacité à nous exprimer en retour. Nous sommes ainsi liés à la Terre non seulement physiquement, par nos gestes visant notre subsistance, mais aussi par nos mots, nos symboles, nos rêves, ainsi que nos peurs. C'est en cela que nous habitons poétiquement la Terre, que nous composons ou non des poèmes.

La citation ouvre sur une autre question : que se passe-t-il lorsque nous nommons la Terre d'une manière qui nie qu'elle nous prononce ? On cesse de l'entendre car « elle se tait », répondrait

peut-être le philosophe de l'écologie David Abram, auteur de *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens* (Abram, 2013). La destruction anthropogénique irréversible et globalisée de la Terre, que capte le concept d'Anthropocène, oblige à admettre qu'il y a des manières de la nommer qui érodent ses capacités à nous prononcer et délite la poétique de l'habiter. Augustin Berque, entre autres grâce au recul par dépaysement que lui ont offert ses vingt années au Japon, souligne la singularité historique et géographique de la manière encore culturellement dominante en Occident de nommer la Terre. Il désigne par l'acronyme POMC, « paradigme occidental moderne classique », ce mode de penser qui a nié avec le plus de virulence la relationnalité de l'existence humaine, en instaurant une séparation épistémologique entre le sujet connaissant (le scientifique) et l'objet étudié (la Terre) et une séparation ontologique entre les humains et la « nature ». Si ces séparations ont d'abord été postulées pour des motifs heuristiques par les sciences dites « modernes », elles se sont progressivement répandues au-delà de la sphère scientifique et se sont imposées, grâce à des relais politiques et des leviers économiques, comme des vérités ontologiques.

L'épistémologie objectiviste du POMC a eu comme corollaire d'asseoir une vision substantialiste et individualiste de l'humain, par laquelle tout élan collectif ou inter-espèces apparaît accidentel ou instrumental, et de réduire l'habiter humain à la simple occupation d'environnements objectivables et interchangeable. Ce paradigme, pourtant minoritaire dans l'histoire de l'humanité, a, par ce biais, contribué à fragiliser, voire détruire ce qu'il s'est rendu incapable de voir : les relations d'interdépendance qui composent nos milieux et leurs paysages. C'est dans cette veine que sont nées les humanités environnementales. Comme le soulignent deux des pionnières de cette approche épistémologique, Deborah Bird Rose et Libby Robbin, ces dernières « Nous œuvrons dans une période de changement social et environnemental rapide, et nous sommes engagé.e.s dans le dépassement transversal des divisions qui entravent notre compréhension et notre action » (2019).

L'ère Anthropocène peut, à cette lumière, se comprendre comme le moment à partir duquel le POMC a commencé à s'invalider lui-même. L'Anthropocène est, en ce sens, une situation inédite de double basculement écologique *et* épistémique – la matérialisation de ses dualismes montrant chaque jour avec un peu plus de force la profondeur et la complexité des interrelations entre les humains et les autres habitants de la Terre, et entre les scientifiques et leurs objets de recherche. De plus en plus de voix, autant des sciences naturelles que des sciences humaines et de la philosophie, concourent aujourd'hui à attaquer le POMC et faire s'effondrer ses dualismes et les arguments qui ont porté les théories anthropocentrées sur l'exceptionnalisme de l'espèce. Parmi ces voix, on trouve la mésologie, conceptualisée par Berque comme « étude de milieux humains » et nourrie de son expérience et de sa connaissance fine du milieu nippon. Elle propose une perspective fondamentalement relationnelle qui se penche, justement, sur ce qui se joue « au milieu », dans les *entre-deux* : *entre* les humains et la Terre, *entre* la culture et la nature, *entre* le sujet et l'objet. La mésologie s'est ainsi imposée pour cette recherche – j'explicité cela un peu plus bas.

De nombreux penseurs et scientifiques, en exposant les interrelations, collaborations, commensalités et communalités qui ont permis à l'espèce humaine de se faire une place dans l'histoire de la vie terrestre, corroborent la perspective de la mésologie. Comme le raconte le philosophe de terrain Baptiste Morizot (2020), notre parenté aux êtres non humains est inscrite au plus profond de nos corps et s'exprime jusque dans nos gestes quotidiens : nos besoins vitaux en sels minéraux sont les traces d'une intimité passée avec le milieu marin, et nous en faisons l'expérience chaque jour en salant nos repas. L'écoféministe Donna Haraway (2015, p. 159) explore, elle aussi, les entremêlements qui fondent l'existence humaine : « Aucune espèce n'agit seule, pas même la nôtre qui a eu arrogance de prétendre faire de bons individus selon les scénarios

occidentaux soi-disant modernes ; ce sont des assemblages d'espèces organiques et d'acteurs abiotiques qui font l'histoire, celle de l'évolution, et les autres [histoires] aussi ». Haraway nous enjoint alors – par le slogan puissant *Make kin, not babies!* – à tisser urgemment des liens de parenté (*kinship* en anglais) avec les nombreuses autres créatures qui peuplent la Terre, sans quoi les cohabitations risquent de devenir de plus en plus compliquées et désagréables. Elle affirme que notre époque, qu'elle nomme, je le rappelle, Chthulucène, exacerbe encore la nécessité de penser nos existences comme des fruits d'une « sympoïese » (*sympoiesis*) – néologisme qu'elle oppose à l'autopoïese : la capacité à se reproduire de soi-même. Son message est le suivant : personne ne s'engendre soi-même ni ne se suffit à soi-même : on existe en sympoïese, c'est-à-dire en étant engendré par, et en participant ensemble à l'engendrement d'autres que soi. Berque (2014e) désigne, lui, cet engendrement mutuel par le concept de « co-suscitation » : l'être humain et son milieu se suscitent conjointement, dans le sens qu'ils existent l'un par l'autre. Cette co-suscitation peut se lire jusque dans la similitude entre les microbes qui peuplent les premiers horizons du sol et ceux qui nous peuplent et constituent notre flore intestinale – ce qui fait dire au biologiste Marc Selosse dans son livre sur l'agentivité des microbes dans nos identités et nos civilisation (2017) que l'on n'est « jamais seul », et à la philosophe du milieu Laÿna Droz (2020a ; 2022) que l'on ne vit non pas *dans* ni *avec* la nature, mais *par* et *à travers* elle. Ce que montrent ces recherches sur le microbiote, c'est que le Chthulucène peut se lire jusque dans nos entrailles en tant qu'on est soi-même milieu d'autres vivants, qui nous font fonctionner ou dysfonctionner, et que, face à cette réalité, nous aurions intérêt à commencer à nous allier avec ceux qui nous font du bien.

Nous nous trouvons pourtant encore dans une situation où beaucoup de nos manières, vernaculaires et scientifiques, de nommer la Terre et de raconter l'humain contredisent le sens et la matérialité de nos existences sur la Terre. En effet, si ces perspectives relationnelles, incarnées et terrestres sur l'être humain commencent à faire autorité, elles peinent à trouver de véritables dénouements pratiques. J'assimile ce manquement à deux raisons antinomiques. Premièrement, la modernité reste une rhétorique. C'est à partir de ce postulat que Bruno Latour défend que *Nous n'avons jamais été modernes* dans son ouvrage éponyme (2006), dans le sens que les dualismes modernes – nature/culture, substance/relation, domestique/sauvage – ont surtout servi d'oculaires et nous ont rendus aveugles à une réalité qui, quant à elle, est demeurée fondamentalement non dualiste. Latour met en lumière qu'il n'y a jamais eu de « grand partage » et que même la division entre savoir et pouvoir, entre sciences et politique, n'a jamais eu lieu – preuve en est le climato-scepticisme qui ose réduire un constat scientifique à un débat d'opinions, ou les lobbys pro-OGM qui instrumentalisent la science pour tenter de faire accepter socialement (et politiquement) un objet technique. Deuxièmement, et dans une perspective quelque peu contradictoire, il faut admettre, au vu de nos difficultés à dépasser le POMC, que nous avons tout de même intégré profondément sa rhétorique. Ses dualismes imprègnent nos corps et nos manières de bouger et de penser, nos institutions, notre économie et notre gestion du territoire, au point qu'il est devenu difficile, dans nos contrées du moins, d'observer et même d'imaginer, des pratiques qui n'en portent aucune trace. En effet, la logique moderne s'est systématisée, et c'est de cette manière que les remises en cause des méthodes de l'agriculture moderne (voir par exemple Cohen, 2017) sont congruentes avec les critiques les axiomes structurants de l'économie capitaliste (tel que le formule Arnsperger, 2005). Bien qu'ayant chacune leur histoire et spécificité, l'agriculture et le capitalisme se fondent sur des grands principes structurants similaires, et c'est ces principes-là – sortes de plus petits dénominateurs communs – qui sont au cœur de la critique adressée par la permaculture à la vision moderne, encore dominante, de la nature.

Ainsi, il m'est apparu nécessaire et pertinent d'étudier et d'observer ce que la remise en cause de la logique qui a porté la modernité et transformé tant l'agriculture que l'économie motive concrètement. C'est à cette lumière que j'ai décidé d'aller enquêter, avec la mésologie en tête, sur les visions et les pratiques véhiculées au travers du concept de la permaculture. La permaculture se révèle unique en son genre, du fait qu'elle soit portée moins par un argumentaire critique à l'égard de certaines pratiques et méthodes agricoles, que par le refus du dualisme humain/nature et de l'épistémologie qui sous-tend l'agronomie moderne et sa vision fixiste du vivant. J'ai fait l'hypothèse que les personnes qui s'en revendiquent le font pour *afficher* qu'elles donnent corps et donnent lieu à une ontologie dans laquelle l'humain est réintégré dans le règne du vivant comme une espèce parmi d'autres, et qu'une des raisons d'être de leurs projets est de préfigurer des modes d'existence basés sur la prise en considération des limites humaines et écologiques et sur une incrédulité face à la capacité de progrès technologiques pour les dépasser.

De l'importance de certains lieux pour penser autrement

Genèse du projet de thèse : de l'expérience à la mise en mots

Avant de développer la manière dont je me suis saisie de la permaculture comme terrain d'enquête, je propose de raconter le lieu qui m'a fait découvrir le potentiel heuristique d'un croisement entre la mésologie et des pratiques agricoles s'affichant comme alternatives car non modernes dans leurs postulats ontologiques. Ce lieu s'est révélé être un déclencheur dans la structuration de ma pensée, non pas parce qu'il correspondait à mes attentes, mais, au contraire, parce que la résonance était imparfaite ; il est devenu fondateur, car fondamentalement déstabilisant. Je retrace ici ce moment afin de clarifier la genèse de mon projet de thèse et de rendre explicite mon positionnement.

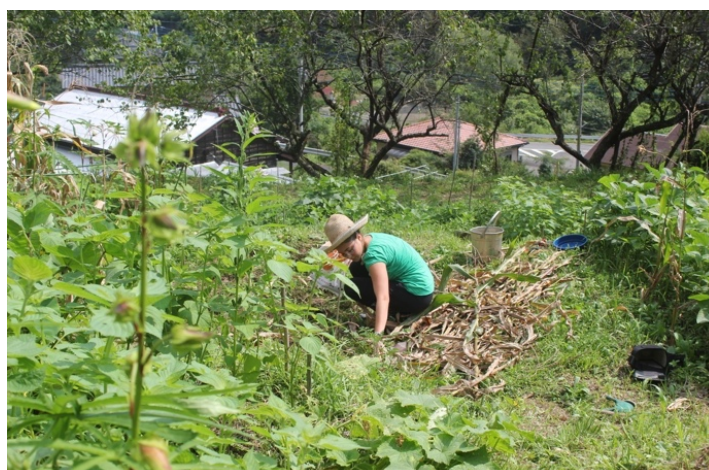


Figure 1 : Donner corps aux mots de la mésologie. Ferme Gokaichi, Kamiinako (Shizuoka), septembre 2011.
Crédits : Gokaichi Yasuyuki

D'une ferme naturelle à la mésologie

Dans mon projet d'échange universitaire pour ma dernière année de Bachelor en géographie (2011-2012), j'ai pris la décision de me rendre au Japon. Avant que ne commence l'année académique et afin de plonger au cœur des paysages qui peuplaient alors mon imaginaire du pays,

INTRODUCTION

j'ai planifié un séjour d'un mois dans une ferme, que je voulais la plus radicalement écologique possible selon mes critères de l'époque. La tête pleine d'idéaux et de théories, je cherchais une occasion de pouvoir enfin les éprouver *et* les mettre à l'épreuve.

Je suis arrivée dans la ferme Gokaichi via la plateforme WWOOF Japan (acronyme pour *Worldwide Opportunities on Organic Farms*). La famille Gokaichi était alors composée de trois personnes, un couple et un enfant. C'était une petite ferme de quelques hectares, extrêmement diversifiée, en grande partie vivrière, ne dépendant d'aucune machinerie lourde, n'utilisant aucun intrant chimique et, d'ailleurs, peu d'intrants tout court, même « biologiques ». Au cours de ce séjour (et des nombreux qui ont suivi), Gokaichi Yasuyuki m'a invitée à bien des réflexions – sur l'humain, la nature, le travail, la joie, la fatigue, le temps qui passe, l'ennui – souvent sans avoir à passer par le discours argumenté. Il me répétait par exemple : « Ce qu'on fait ici, ce n'est pas du travail, c'est juste la vie ». Le quotidien était certes loin d'être oisif, mais il ne s'apparentait en rien à une lutte. La famille avait, en fait, œuvré à mettre en place les conditions pour que sa vie et les flux d'énergie soient dirigées « sans effort » en direction du *milieu* – au sens que lui donne la mésologie : cet entre-deux relationnel par lequel la Terre se met à exister en tant que milieu existentiel pour les humains.

La vie, là-bas, c'est se lever avant le soleil pour faire chauffer le poêle à bois dans lequel le riz du petit-déjeuner va cuire ; balayer et nettoyer les tatamis avec un chiffon ; aller à la « chasse aux tomates » en se frayant un chemin dans les buissons de tiges et de toiles qu'ont créé les plants de tomates sans tuteurs, en collaboration avec une communauté d'araignées ; s'attabler, enfin, aux alentours des 7 heures, pour un bol de riz et un bouillon *miso* aux légumes ; mettre ses bottes et aller couper du bambou à la hache dans le haut de la forêt encerclant le hameau, et en faire des structures pour sécher les gerbes de riz après les avoir fauchées avec des *kama* (faucilles japonaises) ; se reposer pendant le repas de midi, composé similairement à celui du matin ; aller hacher du bois et l'entreposer sur le tas déjà commencé ; se réfugier à cause d'une soudaine pluie diluvienne typique de la saison ; s'ennuyer, étalée sur les tatamis en regardant la pluie tomber pendant le passage d'un typhon ; préparer le repas du soir et allumer les lampes à huile et les bougies ; déambuler dans l'obscurité pour atteindre le bain chauffé au feu de bois ; jouer aux cartes à la lumière d'une lampe à huile ; et enfin, juste avant 21 heures, étaler son futon et faire glisser les parois coulissantes pour se constituer une chambre.

Par un jeu d'alternances entre routine et surprises, j'ai été amenée à modifier mes manières de penser et de catégoriser, parfois de manière subtile, presque inconsciemment, parfois brutalement. Par exemple, en réponse à ma question lui demandant s'il se considérait comme pratiquant l'« agriculture biologique », il m'a dit qu'il avait du mal à mettre une étiquette sur ce qu'il faisait, mais qu'il refusait le concept *organic* (anglicisme utilisé en japonais), car ce dernier était désormais dévoyé dans sa signification par le gouvernement et ses puissantes coopératives agricoles et n'avait pas grand-chose à voir avec sa philosophie de vie à lui. J'ai appris plus tard qu'il s'était grandement inspiré des philosophies et modes de faire de la permaculture et de l'agriculture naturelle, mais je ne connaissais à l'époque ni l'une ni l'autre.

Cette expérience m'est restée longtemps en mémoire sous forme de souvenirs « nébuleux », en l'absence d'outils pour conceptualiser le décalage qu'opérait cette famille paysanne par son mode de vie et ses pratiques culturelles – mais aussi parce que, ayant débarqué au Japon pour la première fois quelques semaines auparavant, j'éprouvais des difficultés à savoir si les contrastes que j'identifiais avec ma « normalité » étaient le fait d'une différence avec la « normalité » de ma culture d'origine ou s'ils faisaient contraste même par rapport à la normalité de la culture japonaise

contemporaine. La lecture du livre *Le Sauvage et l'Artifice. Les Japonais devant la nature* (Berque, 1986), plusieurs années après, a fait office de « maïeutique ». L'approche de la culture japonaise et des relations humains-nature développée par Berque dans ce livre m'a fait prendre conscience de ce qui, dans le décalage que j'avais ressenti, était culturel (« typiquement japonais »), et ce qui, au contraire, était « contreculturel » (en opposition à ce qui se fait communément au Japon aujourd'hui). La lecture que propose Berque de la société japonaise permet d'éclairer cet entremêlement complexe. Il raconte dans cet ouvrage l'histoire d'un paradoxe : la culture japonaise s'est historiquement fondée sur des postulats philosophiques et ontologiques radicalement non dualistes, explicitement en porte-à-faux avec l'Occident, mais cela n'a pas empêché l'introduction de visions et de pratiques ayant émergé dans des contextes culturels dualistes, sans pour autant déstabiliser la conception japonaise de la nature. Les parcs naturels¹ et l'agronomie moderne sont symptomatiques à cet égard ; tous deux ont été introduits au Japon, malgré leur une vision pourtant naturaliste et gestionnaire du vivant, sans que cela n'ait invalidé les visions qui leur préexistaient – qui mélangeaient des logiques animistes et analogiques, dans la terminologie de l'anthropologue de la nature Phillippe Descola (2015). Cela peut expliquer la complexité que j'ai ressentie à démêler le culturel du contreculturel dans ce qui se jouait sur la ferme des Gokaichi : leur discours sur la nature ne semblait pas fondamentalement diverger du discours culturellement dominant, mais, chez eux, les mots ne semblaient pas avoir le même sens ni les mêmes répercussions que sur le reste du territoire. Ainsi, ce n'était pas un simple renversement conceptuel de l'humain et de la nature qui était expérimenté dans ce lieu, mais une reconfiguration complète des modalités de leur mise en lien.

Les mots pour nommer cette reconfiguration du sens pratique de l'existence m'échappaient pourtant toujours. Ce n'est qu'en rentrant en Suisse, en racontant mon expérience à un ami, qui m'a dit que mon expérience lui évoquait le livre de Fukuoka Masanobu sur l'agriculture naturelle et la permaculture que j'en suis venue à catégoriser mon expérience de la sorte. Puis, en me plongeant dans la littérature sur le sujet, j'ai développé le vocabulaire pour *faire résonner* cette expérience de « décalage » avec celle d'autres personnes, et ce malgré leur apparente idiosyncrasie. J'en suis venue à penser que c'était peut-être ce même manque de mots, face aux bouleversements parfois subtils, souvent irréversibles, que provoque l'immersion dans la société japonaise pour un Européen, qui avait originellement motivé Augustin Berque à en créer des nouveaux. Pour ma part, c'est à travers les souvenirs des expériences en ce lieu particulier, et des multiples autres rencontres qui ont suivi, que j'ai lu et saisi la mésologie, et fait atterrir les envolées conceptuelles, historiques, étymologiques et poétiques auxquelles elle peut facilement nous convier.

La problématique qui traverse cette thèse est le fruit de voyages et de dépaysements : entre le Japon et la Suisse, entre mon quotidien et celui de personnes engagées dans la permaculture, entre mes appartements urbains et des lieux relativement reculés. À un autre niveau, elle a aussi été une recherche incessante de mots et de modes narratifs me rendant capable et légitime de convoquer et raconter la permaculture ailleurs, en d'autres lieux et devant des personnes qui, possiblement, n'ont possiblement pas fait les expériences que j'ai faites, et que rien ne relie aux lieux que j'ai observés, traversés, pratiqués, et habités aussi parfois.

¹ J'ai développé cette question dans mon mémoire de master, portant sur les différentes conceptions de la nature coexistant au Japon, et la manière dont cela impacte la protection de la nature et la gestion des parcs naturels en particulier (Chakroun, 2015).

La mésologie pour formuler juste et raconter mieux

Approfondir cette résonance entre les mots qui fondent la mésologie et les mots qui motivent la transformation de lieux en sites d'expérimentations agricoles et écologiques est un des fils rouges et des objectifs centraux de cette recherche doctorale. La mésologie s'est révélée, en outre, particulièrement pertinente à adopter en tant que cadre conceptuel et analytique, en ce qu'elle problématise les enjeux de l'Anthropocène de manière toujours déjà relationnelle et terrestre – ce que les concepts issus de la pensée moderne peinent à faire, à moins de les retravailler complètement (d'où la ferveur des débats autour du concept de nature (voir par exemple Delorme, 2021)). La mésologie m'a ainsi permis de formuler avec davantage de profondeur et de subtilité les grands questionnements qui ont porté et traversé ma recherche doctorale :

- Y a-t-il, dans nos sociétés modernes, des manières d'habiter la Terre et de la cultiver en Anthropocène, qui auraient le potentiel de régénérer sa capacité à nous « prononcer » ?
- Qu'est-ce qu'engagent existentiellement et identitairement de telles manières d'habiter ?
- Dans quelle mesure et par quel biais la permaculture préfigure-t-elle de telles manières d'habiter ?
- En quoi nous informe-t-elle sur ce à quoi pourraient ressembler des manières d'habiter la Terre – et donc l'Anthropocène – qui soient simultanément source de subjectivation et d'engagement, c'est-à-dire source de plus de soi (ou, plus exactement, de séité) et de plus de milieu (ou de médiance) ?
- À l'inverse, à quoi ressemblerait un milieu qui briderait moins les sujets qui le constituent qu'il motiverait leur émancipation et leur engagement, même au risque de sa propre transformation ?
- La permaculture permet-elle d'identifier les potentiels et limites de cette modalité existentielle, et d'imaginer des sujets toujours déjà engagés dans la préservation des caractéristiques vivantes et évolutives de leur milieu ?

La permaculture comme milieu(x) d'enquête

La permaculture au-delà du concept

Pour m'enquérir du sens concret de ces questions et les faire, à leur tour, « atterrir », j'ai mis en place une méthodologie basée sur des enquêtes dans le milieu de la permaculture, dans les deux contextes culturels et territoriaux que sont le Japon et la Suisse.

La permaculture se réfère aujourd'hui autant à des pratiques agricoles (ou plus largement, culturelles) écologiques, qu'à une critique en actes du système de valeurs diffusé par l'agronomie moderne et l'économie capitaliste qu'à une vision holistique et relationnelle du monde. Cette multidimensionnalité, voire cette ambition sous-jacente d'une « proposition totale » en fait un objet particulièrement riche, et donc intéressant à étudier du point de vue des humanités environnementales. Elle m'est, en outre, apparue pertinente du fait qu'elle était au début de mon travail, en 2015, au cœur d'une ferveur citoyenne et médiatique dans les milieux francophones – entre partie suite au succès du film documentaire *Demain* de Cyril Dion et Mélanie Laurent, sorti

cette année-là – tout en restant obscure aux non-initiés et, parfois, encore mal comprise même par les intéressés. Ce succès de foule a créé une sorte de « bulle spéculative » autour du concept : bien qu'encore le fait d'un tout petit groupe de pionniers travaillant d'arrache-pied, la permaculture était citée, souvent hâtivement, dans les discours d'écologistes (scientifiques et militants) en quête d'inspiration pour motiver l'action face à leurs diagnostics paralysants. On peinait encore à comprendre ses tenants et aboutissants, mais, déjà, son sens était galvaudé, éludant parfois la teneur révolutionnaire de son message ou, au contraire, faisant fi des enjeux plus pratico-pratiques de sa mise en application. Ceci ne voulait pas dire qu'elle n'avait rien d'une solution, mais qu'il y avait un besoin criant qu'on l'étudie et qu'on la convoque aussi pour ce qu'elle est concrètement, lorsqu'elle est pratiquée, éprouvée, et qu'elle cesse de n'être qu'un concept « passe-partout ». Je reviens ci-dessous sur l'histoire de la permaculture, afin de retracer son évolution et ses définitions, mais aussi afin de dégager les enjeux méthodologiques qui accompagnent l'ambition d'étudier la permaculture au prisme de la mésologie.

Petite histoire de la permaculture

La permaculture, bien qu'étant originellement la contraction entre *permanent* et *agriculture*, affiche un projet social et écologique dépassant largement le seul objectif d'améliorer la durabilité de l'agriculture. Elle a émergé comme concept dans les années 1970, de la rencontre de deux écologistes australiens lors de leur passage par l'Université de Tasmanie : Bill Mollison (1928-2016) et David Holmgren (1955-). Ils l'ont proposée dans une volonté de ré-encapacitation citoyenne (*re-empowerment*, voir Smith, 2000) pour dépasser l'impuissance ressentie face aux constats de l'imminence de pic pétrolier, la menace du changement climatique et de l'érosion de la biodiversité. Ils se basent sur des ouvrages séminaux comme *Silent Spring* de Rachel Carson en 1962 et *The Limits to Growth* du Club de Rome en 1972 pour dégager les limites des modèles économique et agronomique en place. L'originalité de la permaculture à l'époque de sa création fut de ne pas se cantonner dans une critique de l'agriculture industrielle, mais de lui opposer une réponse non violente et de diffuser une vision citoyenne, expérientielle et écosystémique et paysagère de l'agriculture.

Mollison était loin de n'être qu'un théoricien ; il a nourri sa sensibilité écologique et ses connaissances environnementales par des années passées à vivre dans le *bush* australien aux côtés d'une tribu aborigène, et par sa pratique régulière de la pêche et de la chasse. Il ne s'est orienté vers des études académiques qu'à 38 ans, pour intégrer deux ans plus tard l'Université de Tasmanie en tant qu'enseignant. La vision de l'agriculture qu'il y enseignait était imprégnée de ses ressentis individuels et de ses expériences ; il a fondé, dans cette logique, le département d'écopsychologie. Le parcours de Holmgren est moins « sauvage », mais également marqué par une grande sensibilité aux destructions d'écosystèmes et d'habitats humains. Fils de militants écologistes, il a débuté des études en design environnemental pour aller plus loin dans sa compréhension des injustices sociales et environnementales. Le livre *Permaculture One* est une version retravaillée de sa thèse de fin d'étude. Le croisement de leurs deux trajectoires de vie se retrouve dans ce qui est, encore aujourd'hui, au cœur de la permaculture : d'abord, ses trois principes éthiques, fondés sur le soin et le partage : le soin de la Terre (*Care for the Earth*), le soin des humains (*Care for the people*) et le partage équitable (*Fair share*), puis des principes de design, pour guider l'action. Le postulat sous-jacent est que l'aspect de « permanence » de la permaculture passe par l'incorporation de ces éthiques et leur mise en pratique par le design et grâce à un choix de techniques ajusté au projet et au lieu. Le cadre

éthique sert également à éviter des réappropriations technicistes de la permaculture et oblige – nous le verrons – à un véritable engagement existentiel. Les éthiques se déclinent ensuite en principes de design qui, comme le souligne Rothe (2014), n’ont pas été édictés de manière abstraite, mais identifiés à partir de l’observation empirique et des savoirs pratiques des deux pionniers, moins comme règles à respecter que comme grandes lignes directrices. Cela explique pourquoi il existe plusieurs listes de principes de design. Celle proposée par David Holmgren et son équipe (2002), composée de douze principes, est la plus répandue, sans doute parce que ces derniers y sont formulés de manière à être facilement réappropriable, et parce qu’ils ont été schématisés sous la forme désormais canonique de la « fleur de la permaculture » (Fig.2).

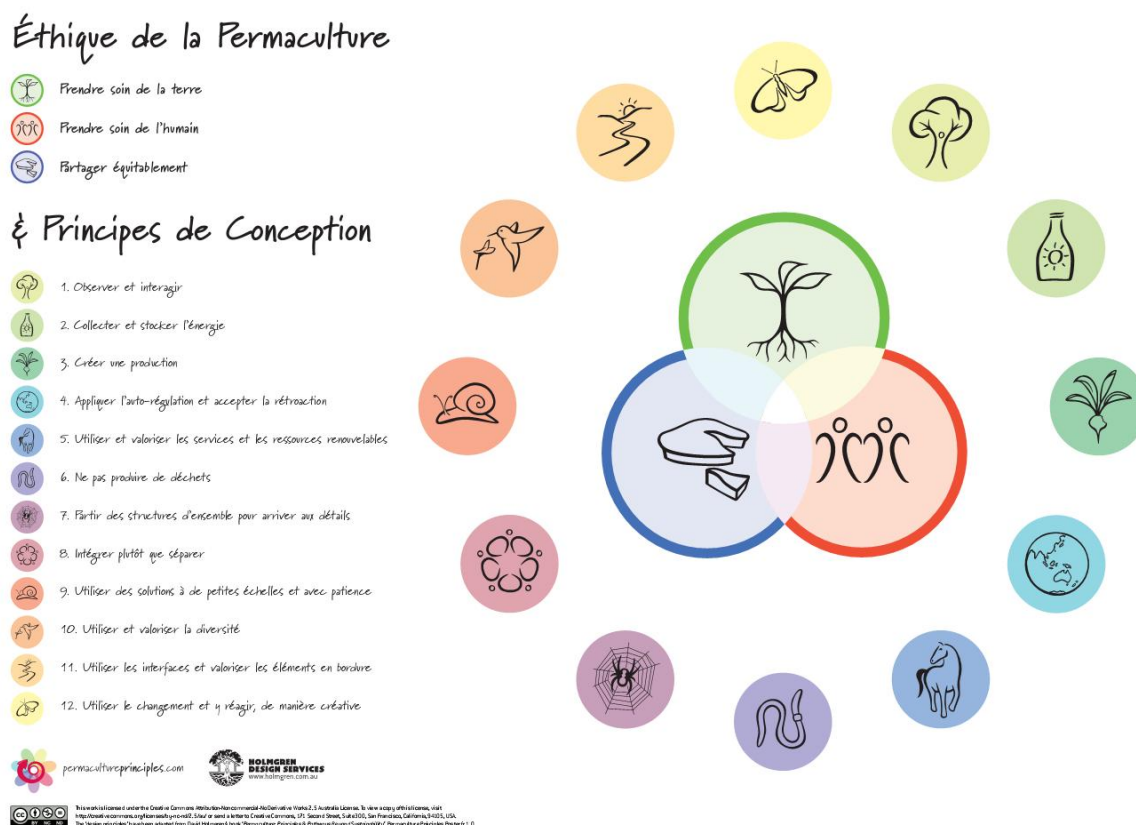


Figure 2 : Fleur de la permaculture, composée de trois éthiques centrales et de douze principes de design. Source : Holmgren Design Services (CC).

Les principes de design visent à accompagner la mise en place de méthodes et tactiques qui respectent la philosophie sous-jacente de la permaculture, qui s’ancre dans une importance primordiale à l’observation – qui est d’ailleurs le premier principe (« Observer et interagir »², voir Fig.2). C’est à partir de l’observation, comprise comme une attitude d’écoute et d’attention au vivant et à ses dynamiques, que découle tous les autres principes. Holmgren (2002) fait remarquer que les principes de design, s’ils ont émergé d’expériences concrètes, s’ancrent dans l’écologie scientifique, et dans la théorie des systèmes (*systems thinking*). Sur cette base, Holmgren (2002, p.xix)

² La traduction française porte à confusion, car en anglais le « and » dans *observe and interact*, n’engage pas une simultanéité de l’action. La traduction la plus adéquate aurait été « Observer, puis interagir » – ce qui est, dans ce contexte, fondamentalement différent.

a proposé une clarification de la définition de la permaculture, que je laisse ici intentionnellement en anglais : “consciously designed landscape which mimic the patterns and relationships found in nature, while yielding an abundance of food, fiber and energy for the provision of local needs”³. Si l’expression “mimic the patterns and relationships found in nature” résonne avec la logique du biomimétisme, ce n’est que dans la méthode et non pas dans la finalité. Le biomimétisme s’inspire également du vivant mais n’engage pas nécessairement d’éthique environnementale particulière ni ne vise à concevoir des objets dont la fonction est dirigée vers la préservation ou la régénération d’écosystèmes. Le postulat qui traverse la permaculture est, par contre, que la Terre, en tant système complexe régi par des logiques interactionnelles et symbiotiques qui ont fait leur preuve depuis des milliards d’années, est source d’inspiration *pour initier des pratiques plus écologiquement soutenables dans un contexte de sobriété énergétique*.

Comme le met en lumière la définition, le design se fonde explicitement sur des patterns. Les patterns (motifs, schémas ou structures, en français⁴) sont centraux, car ils permettent de faire des ponts entre l’observation, toujours partielle, de systèmes complexes et la prise de décision et la mise en action. Comme le souligne Rothe (2014, p. 4), « les patterns sont une incarnation visuelle de connaissances de la nature », qui « ne sont pas de simples abstractions, mais transportent directement une connaissance complexe des systèmes ». Ainsi, ils font le lien, grâce un raisonnement par analogie, entre différentes échelles et entre différents types de savoirs, des prédictions scientifiques abstraites aux savoirs pratiques et incorporés.

Ma recherche s’est particulièrement focalisée sur ce que la mise en application des éthiques, principes et patterns de la permaculture motive comme transitions individuelles, via des réorientations professionnelles typiquement, mais comme transformation des paysages agricoles. Émergent, en effet, de nouvelles modalités de design paysager (*landscape design*), basées sur une pérennité des cultures et intégrant, à l’image d’une lisière entre prairie et forêt, une association de cultures de plantes annuelles, vivaces et ligneuses. La permaculture engage ainsi non seulement une évolution des pratiques culturelles, mais également une révolution des paysages tant ruraux qu’urbains et, à leurs intersections, l’émergence d’hybrides, sortes de « territoires *naturbains* » comme les désignent les géographes Cyril Mumenthaler et Joëlle Salomon Cavin (2018), dont l’esthétique peut rappeler, selon les contextes, la mosaïque végétale des satoyama japonais⁵, les pâturages boisés du Jura, le bocage et les prés-vergers français ou la *coltura promiscua* italienne.

Bien que ces transformations paysagères soient encore localisées et marginales, la permaculture se fonde sur une vision du territoire inspiré du biorégionalisme. Le biorégionalisme est d’ailleurs contemporain de la permaculture et est impulsé dans les années 1970, entre autres par Raymond Dasmann, Gary Snyder et Peter Berg, dont les écrits sont fréquemment mentionnés dans les premiers textes sur la permaculture (voir Lockyer & Veteto, 2013). Mollison (1988, p. 23) propose typiquement d’élargir la notion de maison/foyer sur cette base : « des élans conscients pour

³ Traduction possible : « Des paysages consciencieusement designés (aménagés en toute conscience) qui reproduisent les motifs et relations observés dans la nature, de manière à produire une abondance de nourriture, de fibre et d’énergie pour les besoins locaux ».

⁴ Le mot n’a pas d’équivalent parfait, ce qui explique pourquoi il a été adopté tel quel dans la permaculture tant suisse que japonaise. Par souci de cohérence, je ne le traduis pas et je l’utilise sans italique dans le reste du document.

⁵ Les paysages de satoyama sont devenus centraux pour le mouvement de la permaculture au Japon – convergence que j’aborde dans la Partie III. Je l’écris sans italique car le terme est entré dans le vocabulaire international. Je fais le choix de le laisser invariable pour respecter son emploi d’origine qui ne désigne pas une réalité comptable.

réhabiter la terre et s'identifier avec une biorégion comme sa maison/son foyer (*home*) ». L'unité de la biorégion est prise comme étant centrale pour du renouvellement de nos relations à soi (son identité) et à la terre. Géographiquement parlant, la biorégion est une échelle et une unité territoriales définies par des facteurs écologiques et culturels, tels que la délimitation des lignes de crêtes d'un bassin versant, mais possiblement aussi les différences de langues et de coutumes (Rollot, 2018). Dans cette perspective, la permaculture semble porteuse non seulement d'une écologisation des méthodes de l'agriculture, mais, plus largement, d'une vision qui rappelle ce que la sociologue Claire Lamine (2012) appelle « système agri-alimentaire territorial » (qu'elle fait correspondre à l'anglais *territorial agrifood systems*)⁶. Ce dernier se place comme voie médiane entre l'écologisation du système agro-industriel globalisé (déterritorialisé) et la relocalisation via l'émergence de petits systèmes alternatifs localisés (Lamine et al., 2022).

De la multidimensionnalité de la permaculture comme enjeu méthodologique

L'une des difficultés qu'il y a à se saisir aujourd'hui de la permaculture comme objet d'étude tient au fait qu'elle n'évoque plus seulement la proposition de Mollison et Holmgren et le cadre qu'ils ont créé ensemble, mais qu'elle englobe aussi tout ce que le mot « permaculture » en est venu à signifier pour les milliers de personnes et d'associations qui s'en inspirent, la réinterprètent et la font évoluer. Elle n'est pas uniquement une méthode de design basée sur des principes éthiques ; elle est, selon les cas, associée par exemple à des techniques de jardinage écologique comme le paillage ou la culture sur butte, à un mouvement social, ou à des micro-fermes écologiquement innovantes. Rafter Sass Ferguson et Sarah Lovell – tous deux chercheurs spécialistes des enjeux agroécologiques et engagés dans le milieu de la permaculture – conseillent de respecter cette multidimensionnalité, bien que cela puisse complexifier son appréhension en tant qu'objet d'étude. Ils regrettaient, il y a une décennie environ, que « malgré [sa] renommée internationale et sa présence médiatique, elle [n']ait fait l'objet que de peu de discussions dans la littérature scientifique » (2014, p. 252). Si ce n'est plus le cas aujourd'hui – elle a été le sujet de recherche de multiples disciplines dans des contextes variés (pour en citer quelques-uns : Abiral, 2015; Akhtar et al., 2016; Arnsperger, 2019; Brook, 2014; Centemeri, 2018, 2019c; Fadaee, 2019; Gregory, 2000; Guégan & Léger, 2015; Habib & Fadaee, 2022; Haluza-DeLay & Berezan, 2013; Roux-Rosier et al., 2018) – la permaculture demeure toujours moins étudiée que l'agroécologie, et elles sont abordées depuis des perspectives souvent très différentes : la permaculture plutôt sous l'angle de la sociologie des mouvements sociaux et/ou en tant que philosophie alternative de la nature ; l'agroécologie plutôt dans une perspective évaluative visant à démontrer son effectivité pour impulser ou renforcer l'adoption d'une logique écosystémique dans les pratiques agricoles (voir par exemple Hathaway, 2016 ; Krebs & Bach, 2018 ; McGreevy et al., 2021 ; Nicholls & Altieri, 2018). Pourtant, l'agroécologie s'est elle aussi complexifiée ; elle ne se réfère plus seulement à une sous-discipline de l'écologie se focalisant sur les systèmes agricoles (Altieri, 1983), mais désormais aussi à des pratiques agricoles spécifiques, véhiculées et politisées par un mouvement social (Wezel et al., 2009). La permaculture s'est développée presque selon un processus inverse, à partir de

⁶ Le préfixe *agri-* permet de ne pas convoquer le champ sémantique de l'*agrobusiness*.

revendications et d'expérimentations citoyennes, avec des tentatives plus tardives de se raccrocher aux sciences naturelles.

Dans leur article de 2014 devenu fondateur parmi les chercheurs gravitant autour de la permaculture, « Permaculture for Agroecology: Design, Movement, Practice, and Worldview. A Review », Ferguson et Lovell ont mis en évidence la résonance de la permaculture avec l'agroécologie, mais ont aussi souligné leurs spécificités respectives. Ils offrent une définition stratifiée de la permaculture, comme étant tout à la fois une philosophie ou vision du monde, une méthodologie de design *et* un mouvement international décliné en une multiplicité de mouvements régionaux (Fig.3). C'est au travers de ces mouvements que sont disséminées sa vision (*worldview*), son éthique et sa méthodologie, grâce à la mise en réseau, à la structuration et la consolidation de cursus de formation, et à la traduction et la publication d'ouvrages, et plus récemment grâce aux différents réseaux sociaux digitaux. Parallèlement, les expérimentations menées à bien sur le terrain nourrissent la permaculture, permettant de l'embarquer dans un processus d'adaptation continue et de constituer, au fur et à mesure, un répertoire de « bonnes pratiques » (*best practice framework*).

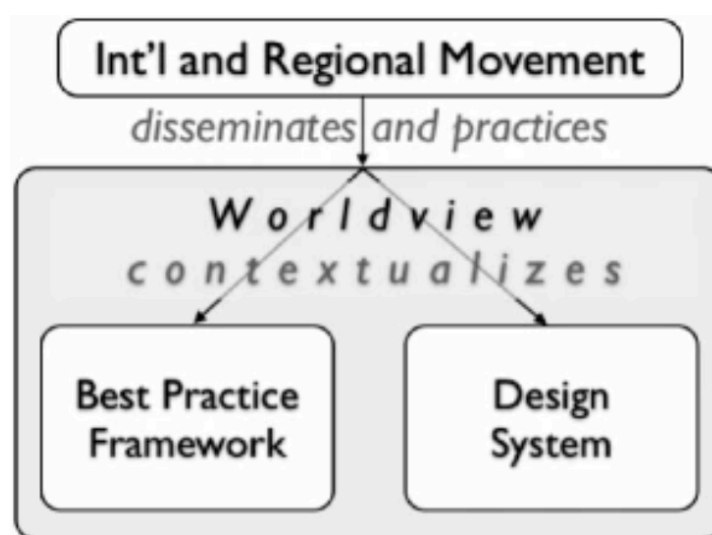


Figure 3 : Schéma de la définition stratifiée de la permaculture proposée par Ferguson et Lovell (2014).

Bien que captant la complexité et la richesse de la permaculture aujourd'hui, cette définition pose une réelle question méthodologique : *qu'étudie-t-on lorsqu'on étudie la permaculture ? Se focaliser sur une seule des strates, est-ce déjà manquer « l'essence » de la permaculture, en dissipant sa raison d'être en Anthropocène et en éludant son invitation à penser, enfin, le monde dans sa complexité ? Dans quelle mesure étudier toutes ses dimensions, mais depuis la seule perspective de ceux qui s'en revendiquent, permet-il de mieux saisir son projet social et politique ?*

La compréhension de la permaculture adoptée dans cette recherche se distingue de sa stricte définition textuelle d'origine, mais ne la rend pas équivalente à « ce que faisait ma grand-mère », au « bon sens paysan », à la revalorisation de techniques culturelles prémodernes, ou encore à un synonyme de l'agroécologie ou de l'agriculture naturelle. Dans mon ambition de saisir la permaculture dans sa complétude et dans sa concrétude, j'ai fait le choix d'une approche *émique* et non *étique* dans mon utilisation du terme « permaculture ». Cette paire de concepts émique/étique⁷

⁷ Le contraste émic/etic a été originellement formalisé en linguistique, puis s'est vu intégré dans des débats en anthropologie. Dans cette discipline, l'émique « est centré sur le recueil de significations culturelles autochtones, liées

INTRODUCTION

distingue deux perspectives en fonction des filtres ou « lunettes » mobilisées pour appréhender l'objet ou le phénomène étudié. L'approche émique s'oppose à l'approche étique en ce qu'elle adopte (temporairement, au moins) le système de pensée et les concepts du terrain et n'impose pas *a priori* un appareillage conceptuel développé hors du contexte étudié. Une approche étique se caractérise, en ce sens, par l'utilisation de catégories exogènes au contexte de l'étude, mais identifiées comme pertinentes par le chercheur.

L'intention d'une approche émique était de saisir les enjeux qui sous-tendent l'usage du concept et de sa définition et qui me permettent d'avoir accès à la permaculture comme *projet de société*, même si pas toujours exposée comme tel. Cette approche m'a conduite à m'intéresser préférentiellement à des lieux, des projets, des porteurs de projets et des structures associatives qui se revendiquent de la permaculture, s'en inspirent ouvertement et contribuent à façonner sa compréhension. Un des plus grands défis de ma démarche a, de fait, été la délimitation de mon terrain. Il n'existe pas de limites clairement établies, la permaculture n'étant ni un label, ni une communauté bien définie, ni jamais devenue une marque protégée par un copyright ou par la propriété intellectuelle (malgré les nombreuses tentatives de Bill Mollison), ni n'exige l'application d'une technique ou méthode stricte qui pourrait la rendre reconnaissable facilement. Cela a exigé de ma part une sorte de travail de détective sur les traces d'un concept, afin de pouvoir tracer des frontières de manière pertinente, selon les modalités et degrés de son utilisation. Comme je le montrerai par la suite (en particulier dans le Chapitre 7), cette fluidité a été investie par le mouvement comme un levier d'action, mais reste une stratégie risquée : la permaculture peut possiblement s'infiltrer partout, mais aussi être relativement facilement coopté, « récupéré » par des acteurs aux intentions et idéologies pourtant incompatibles, et ainsi perdre son potentiel critique et transformateur de l'ontologie moderne. Au final, mes enquêtes ont inclus une cinquantaine d'entretiens semi-directifs avec des pionniers et des porteurs de projet (environ 25 par pays), et de l'observation participante dans une vingtaine de lieux, sur trois ans au Japon (2017-2019) et sur 5 ans en Suisse (2016-2020).

Approcher la permaculture de manière émique m'a permis de respecter le mieux les identités et les frontières instaurées, négociées ou refusées, et de donner accès à une perspective de la permaculture « depuis l'intérieur ». Cette approche a ses limites, car elle oblige, justement, à se cantonner aux frontières établies et elle peut faire office d'œillères, en s'empêchant de voir ce que les permaculteurs et permacultrices⁸ ne voient pas eux-mêmes, ou ce qu'ils ne veulent pas donner à voir. Je suis cependant convaincue, avec le recul de ces années, qu'une approche émique était nécessaire au regard des enjeux de définition et de réappropriation qui traversaient la permaculture au moment où j'ai débuté ma thèse. Cette approche était également le moyen de mettre en perspective deux contextes culturels, la permaculture ayant, avant moi, traversé les frontières de la Suisse et du Japon.

Depuis, la permaculture a évolué, au Japon comme en Suisse, et elle gagnerait aujourd'hui à être également étudiée et mise en perspective autrement. Des approches *étiques* pourraient, en effet,

au point de vue des acteurs, alors que l'etic repose sur des observations externes indépendantes des significations portées par les acteurs et relève d'une observation quasi éthologique des comportements humains » (Olivier de Sardan, 1998, p. 153).

⁸ J'utilise le qualificatif inclusif « permacultrices » dans le reste du manuscrit pour désigner des groupes de personnes engagées dans la permaculture composés de différentes identités de genre. Il correspond à ce que les anglophones nomment *permies*.

se révéler heuristiques, spécialement pour penser les trajectoires possibles de transition agroécologique en considérant, *parmi d'autres*, les projets qui se revendiquent de la permaculture.

Structure de la thèse

Rien ne s'écrit tout seul. Livré à lui-même, le monde ne se transformera jamais en mots, et qu'importe la quantité de pages de notes, interviews, et documents que génère une enquête de terrain, la page qui compte le plus commence toujours vierge.

« Les Heures furieuses », Casey Cep, 2021

Tant de mots, pourtant, composent désormais ce manuscrit. Bien loin de notes prises à la volée, nerveusement griffonnées pendant mes séjours de terrain, les mots écrits ici sont issus d'une longue métabolisation. En effet, après les rencontres, les journées à observer, habiter, et travailler dans les jardins, les fermes et les comités d'association, la centaine d'heures d'entretien, les milliers de photographies, il m'a fallu m'asseoir et écrire, pour rendre tout cela intelligible et partageable.

La structure du manuscrit lui-même a été maintes fois réajustée, à l'image peut-être de mes longs cheminements de pensée. J'ai aujourd'hui quelques espoirs que l'enchaînement proposé permette une véritable découverte de la mésologie et de la permaculture.

La thèse se divise en trois grandes parties et en onze chapitres. Chacune des parties offre une perspective et une ouverture différentes.

La Partie I s'intitule « Découverte de soi par le milieu » et se compose de quatre chapitres : Chapitre 1, « La mésologie à l'épreuve du milieu » ; Chapitre 2, « Activer la mésologie, des concepts à l'enquête » ; Chapitre 3, « Le soi mésologique » ; Chapitre 4, « Le milieu de la permaculture comme foyer du soi mésologique ». Cette Partie I est principalement conceptuelle, et problématise, à partir de la mésologie d'Augustin Berque et de la critique existentielle du capitalisme de Christian Arnsperger, les enjeux théoriques, pratiques et politiques autour des relations humains-nature face aux limites écologiques et humains de nos systèmes. J'y développe ma proposition du « soi mésologique », qui me sert à penser les tensions qui traversent les modes d'existence et les modalités d'engagement que le mouvement de la permaculture cristallise, à cheval entre l'Anthropocène – ère définie par la non-permanence des systèmes agri-alimentaires, que ce soit en termes humains, sociaux, politiques, écologiques ou paysagers – et le « Chthulucène » – cette contre-proposition de l'écoféministe Donna Haraway (2016), qui évoque moins un imaginaire d'effondrement qu'un monde marqué par la résurgence des « bestioles » non-humaines et d'une intensité nouvelle et pas toujours confortable de rencontres et d'entremêlements avec elles.

La Partie II s'intitule « La permaculture et ses hétérotopies. Récits de milieux ». Si j'aborde la permaculture en tant que proposition conceptuelle en Partie I, la Partie II se charge de ses formes plus concrètes. Elle est à lire comme un voyage en permaculture(s), déployé à partir de l'échelle du vécu, à travers une série de récits que j'ai appelés récits de *milieux*, en résonance avec l'acception de ce concept dans la mésologie. Le milieu est la relation d'un être avec son environnement et d'une société à son territoire ; ces récits sont, en ce sens, des récits de relations, qui font s'entrecroiser des trajectoires de vies (humaines) avec des trajectoires de lieux. Cette deuxième partie se subdivise en trois grands chapitres : les chapitres 5 et 6 sont constitués des récits de milieux, cinq pour le Japon, et quatre pour la Suisse : Chapitre 5, « Raconter la permaculture depuis le Japon » ; Chapitre 6, « Raconter la permaculture depuis la Suisse ». Elle se termine par le Chapitre 7, « Quêtes de permaculture, les hétérotopies du soi mésologique », qui propose une analyse des enquêtes de

INTRODUCTION

terrain, à partir des récits de milieux, mais également sur la base de nombreux autres entretiens conduits auprès de personnes impliquées dans le mouvement de la permaculture. J'y relie le soi mésologique au concept d'hétérotopies de Michel Foucault, afin d'aborder les répercussions médiales de ce soi au caractère non seulement *écologique*, mais dissident et contestataire.

La Partie III s'intitule « Au-delà du jardin, un autre paysage nourricier ? ». Elle est également basée sur mes enquêtes, mais met en lumière ce que la permaculture provoque au-delà de ses frontières identitaires, et par-delà les limites physiques des lieux qu'elle inspire et transforme. Elle se compose de récits que j'ai nommés « récits de frictions paysagères », car leur cœur n'est plus les relations de permaculteurices à des lieux, mais ce que les paysages hétérotopiques que ces relations font émerger provoquent comme changements sur les autres êtres (humains et non humains), sur d'autres lieux, et sur les institutions qui régulent le territoire d'où leurs paysages émergent. Elle est composée de quatre chapitres, deux chapitres par pays. On commence, cette fois, par le cas suisse avec les chapitres 8 et 9 : « L'écologisation de l'agriculture suisse, entre lutte paysanne et institutionnalisation » et « La permaculture s'immisce dans le paysage agricole suisse ». On poursuit par le cas japonais, avec les chapitres 10 et 11 : « L'émergence d'une pensée écologique dans l'agriculture japonaise », suivi de « La permaculture pour désamorcer la ruine des paysages nourriciers ». La Partie III se termine sur une ouverture critique intitulée « La mésologisation, source de frictions ».

Enfin, la Conclusion revient sur plusieurs des concepts structurants et propose une description synthétique de ceux-ci, pour clôturer ensuite ce travail sur une note plus personnelle et réflexive.

* *
*

En retournant la citation de Casey Cep, j'espère qu'en faisant le choix des mots pour raconter mes enquêtes et réflexions, ce travail contribuera à jeter une lumière nouvelle sur les milieux que la permaculture contribue à entrouvrir.

PARTIE I



Découverte de soi
par le milieu

INTRODUCTION À LA PARTIE 1

Cette première partie s'intitule « Découverte de soi par le milieu ». Elle a pour objectif d'explicitier et d'articuler les concepts qui ont irrigué l'ensemble de mon processus de recherche – de mes réflexions théoriques sur la durabilité et sur les relations humains-nature à l'aune de l'Anthropocène jusqu'à mes enquêtes de terrain conduites dans les milieux de la permaculture de la Suisse au Japon. Elle précède deux autres parties qui, elles, ont été plus directement pensées comme des mises en dialogue entre les concepts développés ici et mes résultats d'enquêtes.

Cette partie présente le cadre conceptuel, la méthodologie, la problématique et les hypothèses. Elle s'aligne sur le diagnostic des humanités environnementales : la non-durabilité nos systèmes culturels, sociaux et économiques trouve ses origines dans l'ontologie et l'épistémologie dualistes de la modernité, et dans les modes d'existence qu'elles ont promus. L'hypothèse générale est qu'au vu de ce diagnostic, la crise écologique nécessite de réviser les perspectives et les méthodes des sciences humaines et sociales afin que la nature ne soit plus un simple objet à étudier, mais la condition assumée à partir de laquelle raisonner. Cette rationalité nouvelle exige le dépassement de schèmes de pensée modernes, et l'adoption d'un cadre conceptuel explicitement non dualiste pour pouvoir enfin saisir ce que les catégories modernes ont trop longtemps invisibilisé.

Le cadre conceptuel se fonde essentiellement sur la mésologie d'Augustin Berque, entrecroisée et nourrie par la critique existentielle du capitalisme de Christian Arnsperger. Ce rapprochement entre critique de la modernité et critique du capitalisme permet de discuter en quoi une perspective relationnelle, et plus exactement *mésologique*, du sujet transforme le sens de l'engagement dans un pareil système. Il permet, en outre, de mettre en lumière en quoi la remise en question du système capitaliste exigée par l'Anthropocène concourt à faire émerger des modalités d'engagement qui entremêlent introspection existentielle, action collective et approche paysagère. Dans une volonté de cohérence entre postulats épistémologiques et choix méthodologiques, j'ai mis en place un processus d'enquêtes « par le milieu », en m'inspirant de la mésographie de Yoann Moreau. Le postulat était, ici, qu'en deçà et au-delà du discours, ce sont des rencontres avec des lieux et des gens qui nous mettent en mouvement, nous bouleversent et nous aident, voire nous obligent, à penser *avec* la nature et *avec* le trouble de l'Anthropocène (Haraway, 2016b).

Quatre chapitres composent cette partie. Le chapitre 1, *La mésologie à l'épreuve du milieu*, revient sur les fondamentaux de la mésologie : son émergence, son vocabulaire, ses postulats, son épistémologie, sa proposition ontologique et son diagnostic sévère de la modernité. Le chapitre 2, *Activer la mésologie*, aborde les possibilités et les défis que l'on rencontre lorsqu'on veut « activer » la mésologie, c'est-à-dire l'appliquer dans une pratique scientifique et l'incarner dans sa pratique quotidienne et/ou militante. J'y expose l'approche de la mésographie de Yoann Moreau comme « mésologie de terrain », et je détaille la manière dont la mésographie m'a inspirée pour mener et analyser mes enquêtes. Dans une même ambition d'activer la mésologie, le chapitre 3, *Le soi mésologique*, se concentre sur les dimensions existentielles, phénoménologiques et politiques qui fondent la relation du soi au milieu. J'y développe le concept de « soi mésologique » en mettant en dialogue – et en tension – le soi écologique d'Arne Næss et le militantisme existentiel de Christian

Arnsperger grâce à la mésologie d'Augustin Berque. Le soi mésologique y est proposé comme une double modalité d'engagement, existentiel *et* médial, pour notre époque actuelle. J'explore comment cette double modalité représente une ambivalence inhérente à l'Anthropocène : la destruction des milieux à l'œuvre implique que tout mode d'exister s'accompagne d'actes de résistance *et/ou* de régénération. Le chapitre 4, *Le milieu de la permaculture comme foyer d'un soi mésologique*, ouvre sur mon hypothèse centrale. J'y explore comment la permaculture s'est fondée sur une injonction à la transformation conjointe de soi et du milieu, voire de soi-même *par* et *pour* le milieu. Ces bases posées, je vous plongerai, dans la Partie II, dans mes enquêtes par le mode du récit, et raconterai les résonances que j'y vois avec les concepts développés dans cette Partie I.

CHAPITRE 1

La mésologie à l'épreuve du milieu

1.1 Introduction : Durabilité et dépassement de la modernité

Les questions que soulève l'Anthropocène et les enjeux qu'il fait peser sur le devenir des sociétés humaines et des autres communautés terrestres doivent être simultanément abordés en termes matériels *et* relationnels. En effet, opter pour une lecture matérialiste réduisant la gravité de l'Anthropocène à un problème uniquement technique ou, à l'autre extrême, l'aborder uniquement sous l'angle des représentations, nous ferait manquer son inhérente spécificité – à savoir sa globalité, son irréversibilité, mais aussi son historicité et ses origines axiologiques, socio-économiques et politiques. L'Anthropocène est autant le fait de l'ontologie dualiste qui a porté la modernité occidentale que la concrétisation de relations de pouvoir, d'alliances et de luttes inédites.

Afin de saisir ce lien entre l'Anthropocène et le paradigme moderne, je me base sur la mésologie, conceptualisée par le géographe Augustin Berque à partir d'une lecture critique de la modernité comme contre-proposition ontologique et épistémologique. La mésologie désigne littéralement l'étude des milieux (*meso*) – milieux qu'il définit comme la *relation* des humains à la Terre. C'est en ce sens que les enjeux de l'Anthropocène sont fondamentalement mésologiques (Berque, 2019), car ils qui prennent source et se résolvent dans la manière dont les sociétés pensent et pratiquent leur milieu. C'est cette relation que, d'après Berque, la modernité n'a pas réussi à penser ; elle a, conséquemment, contribué à détruire nos capacités même à habiter la Terre.

Si l'on souhaite préserver, voire régénérer, des conditions d'habitabilité de la Terre décentes pour une diversité d'espèces dont l'humain, il est urgent de dépasser le cadre épistémique qui a institué les dualismes modernes – objet-sujet, corps-esprit, nature-culture, environnement-humain – et ouvert la voie à l'exploitation d'un pôle par l'autre. Berque propose l'acronyme POMC pour « Paradigme Occidental Moderne Classique » afin de circonscrire mieux ce qu'il entend par « modernité » lorsqu'il lui adresse ses critiques. Cette appellation a le mérite de situer ce paradigme (P) dans l'espace (O) et le temps (MC) : loin d'être universellement partagé, ce paradigme s'est imposé progressivement dans le contexte socio-culturel et scientifique de l'Europe XVII^{ème} siècle, sous l'influence des postulats de grands penseurs occidentaux tels que Bacon, Galilée, Descartes et Newton (Berque, 2016c). Plus précisément, Berque (2019) fait remonter les origines du POMC à trois caractéristiques de la pensée occidentale, qui procèdent l'une de l'autre: 1) la transcendance de l'Être, en écho à celle de Dieu dans les monothéismes ; 2) l'absolutisation du sujet connaissant, dans la lignée du *cogito* cartésien, « qui pour être n'a besoin d'aucun lieu » (Berque, 2019, p. 3) ; et 3) l'ontologie substantialiste, dualiste et mécaniciste qui a véhiculé une vision atomisée du sujet humain, « un individu coupé de tout milieu, et strictement délimité par son enveloppe corporelle » (Berque, 2014e, p. 35). Cette ontologie, Berque la désigne par un autre

acronyme : le TOM, pour « topos ontologique moderne », où le terme *topos* marque la réduction de l'être à sa stricte et substantielle topicalité. Prétendant ne dépendre d'aucun lieu ni d'aucune relation, le TOM a paradoxalement transformé, voire détruit, les lieux et les relations dont il dépendait effectivement, et engendré le « moment » que l'on connaît désormais sous le terme d'Anthropocène ; il est, pour cette raison, au cœur de la critique mésologique de la modernité.

Au-delà de la critique, la mésologie dessine des voies de sortie épistémiques et ontologiques du POMC et du TOM, grâce auxquelles l'Anthropocène ne signerait plus la fin des sciences et le trépas de l'humanité, mais donnerait l'occasion – à saisir d'urgence – d'exiger et tenter d'impulser des renversements conceptuels et existentiels. En s'inspirant de philosophies issues de contextes culturels et linguistiques divers, et du Japon en particulier, Berque a constitué la mésologie comme une perspective non universaliste, non transcendantale, non substantialiste et non dualiste. Cette dernière propose autant une ontologie dynamique de relations humains-nature qu'une « épistémologie des choses concrètes » (Berque, 2014e). Elle accuse aussi les scientifiques – et par extension, les humains – de s'être arrogé le privilège de ce que Berque nomme la subjectivité⁹, c'est-à-dire « le fait d'être sujet ; [...] l'être-sujet, au sens d'un être proprioceptif et souverain de soi-même dans une certaine mesure » (2017a, p. 14-15). D'une part, elle pose que l'existence humaine est fondamentalement terrestre et que l'humanité ne peut s'abstraire de son lien à la Terre. D'autre part, elle reproche au POMC d'avoir, au nom de l'objectivité scientifique et de la prétention à l'universalité, éludé la « terrestreté » des scientifiques. Cette caractéristique fait écho aux épistémologies féministes, qui ont justement œuvré à mettre en évidence l'importance d'assumer la perspective, nécessairement incarnée, genrée et culturelle, à partir de laquelle toute connaissance est produite. Parmi elles, les épistémologies de Sarah Harding (1995) et son « objectivité forte » et de Donna Haraway et son plaidoyer pour des « savoirs situés » (1988). La mésologie gagnerait en ce sens à amorcer un véritable dialogue avec ces épistémologies et à se permettre, du même coup, d'adresser de manière plus complète les violences sexistes et colonialistes, elles aussi légitimées par les dualismes du POMC. En effet, ce ne sont pas tous les humains qui ont pu s'arroger le privilège de la subjectivité, mais bien certaines classes sociales, un genre et des patries et ethnies particulières – d'où les variations sémantiques de l'Anthropocène comme Plantationocène, Androcène, Capitalocène ou Technocène (voir par exemple Haraway, 2016a). Je ne peux pas amorcer un dialogue théorique plus approfondi dans cette recherche mais, comme je l'explique dans le chapitre 2, j'ai mis en place une méthodologie qui adoptent la perspective mésologique tout en s'inspirant des enseignements et des modes de récit des épistémologies féministes.

Quant aux origines de la mésologie, elle n'est pas, à proprement parler, une invention berquienne, mais le terme n'était plus usité jusqu'à ce que Berque le ressuscite, lui donnant toutefois une acception différente. La mésologie s'apparentait jusqu'au XIX^{ème} siècle, à la sous-branche de la biologie s'intéressant aux rapports des organismes avec leurs milieux. Elle est toutefois devenue une science déterministe et positiviste¹⁰ – raison pour laquelle elle a été abandonnée et rapidement

⁹ Qui n'est pas synonyme de « subjectivité », bien qu'elle y soit intimement liée. La subjectivité, c'est « voir les choses de son propre point de vue ; encore faut-il, pour avoir un tel point de vue (et même un point de vue tout court), être préalablement un sujet, donc être d'abord doué de subjectivité » (Berque, 2017a, p. 15). La subjectivité désigne la qualité d'être un sujet, avec une conscience de soi, par opposition à un objet. La subjectivité découle de la subjectivité, mais ne désigne que le *point de vue* propre au sujet (Berque, 2017a).

¹⁰ Conçue par le biologiste Charles Robin (1821-1885, disciple d'Auguste Comte. Voir Berque (2014a, p. 49).

supplantée par l'*Ökologie* de Ernst Haeckel qui, dès 1866, offrait un meilleur cadre épistémologique pour penser les relations d'interdépendance entre organismes et milieux. Berque reconnaît s'être nourri de l'écologie scientifique pour développer sa propre version de la mésologie dans les années 1980, mais souligne l'importance de distinguer les deux (2014a).

Les prémisses de la mésologie berquienne ont un lien étroit avec l'agriculture ainsi qu'avec le Japon. En effet, sa thèse de doctorat, *Les grandes terres de Hokkaidô : Étude de géographie culturelle* (1977) investiguait comment la logique du milieu a fait mentir la logique agronomique dans le cas précis de la culture du riz dans la préfecture la plus septentrionale du pays. Alors que les ingénieurs agronomes prédisaient l'échec de cette culture dans les conditions pédo-climatiques de Hokkaido, les Japonais nouvellement arrivés ne se sont pas arrêtés à cette impossibilité théorique et ont réussi à obtenir des productions décentes et nutritives grâce à un cultivar de riz adapté. La recherche doctorale de Berque ambitionnait alors de saisir la dimension culturelle et, de fait, contingente car historique, du travail de la terre. C'est ainsi qu'il a démontré que la réalité du milieu n'est pas réductible au Réel et aux prédictions scientifiques des agronomes. Le dépassement du POMC n'est donc pas uniquement un enjeu épistémologique, l'imposition d'une pensée abstraite sur des milieux concrets ayant engendré leur dégradation. C'est cette dégradation mésologique généralisée que je mets sous le concept d'Anthropocène. Le prochain paragraphe retrace le vocabulaire et l'épistémologie de la mésologie ainsi que son apport contre l'Anthropocène.

1.2 La mésologie, un nouveau paradigme pour l'Anthropocène ?¹¹

1.2.1 De l'importance des mots de la mésologie face aux maux de l'Anthropocène

Repenser les mots à travers lesquels nous pensons et agissons est une étape nécessaire, même si non suffisante, en vue d'enclencher des dynamiques vers une société durable. Si certains chercheurs sont peu disposés à s'encombrer de néologismes et à consacrer de longues discussions à la profondeur et aux implications potentielles de certains concepts, un changement de paradigme s'accompagne cependant forcément d'une révision du langage, et cela pour plusieurs raisons. Comme le montre David Abram (2013), notre perception du monde est empreinte de nos concepts. Beaucoup de mots que l'on utilise sont fortement imprégnés du paradigme moderne et de ses dualismes, et cadrent nos manières de percevoir, d'expérimenter, de nous relier au monde. Pour Abram, le tragique tient à cette inaptitude du langage développé dans les sociétés dites « civilisées » à décrire, saisir, ressentir nos rapports de réciprocité avec le milieu et les autres êtres vivants, et se rendre compte que la Terre est « animée » et que c'est d'ailleurs par elle que s'anime notre perception. Au lieu de nous séparer du monde plus qu'humain (*more-than-human world*) et d'asseoir l'exceptionnalisme humain, le langage pourrait, au contraire, devenir une voie privilégiée de reliance. Certaines cultures ont, en effet, développé des concepts qui traduisent une intimité et une

¹¹ Ce titre reprend explicitement celui de la conférence organisée à Cerisy en 2017 (Augendre, Llored, & Nussaume, 2018), à laquelle j'ai eu le plaisir de participer et qui m'a offert de profondes inspirations.

réciprocité existentielles avec le monde ; Abram mentionne à ce titre les cultures orales de peuples tels que les Navajos.

Si l'écriture constitue potentiellement un point de basculement dans notre relation à la nature, Augustin Berque (1986) et François Jullien (2014) montrent que certaines cultures aux systèmes d'écriture (hyper-)complexes – le Japon et la Chine, en l'occurrence – ont développé un langage, tant oral qu'écrit, qui se fonde sur une approche phénoménologique du monde, au point parfois d'empêcher de s'en distinguer. Berque montre que cette absence de séparation entre le sujet et le monde (ou le contexte) est prégnante jusque dans la structure grammaticale de la langue japonaise. Typiquement, émotions et paysages s'expriment simultanément comme un seul et même phénomène suscité par la coprésence de deux sujets : l'humain et la nature. C'est en ce sens que Berque parle de « co-suscitation ». L'expression japonaise *mono no aware*, que Berque traduit par « l'émouvance des choses », transcrit bien cette co-suscitation : elle permet de penser que l'émotion n'est pas simplement un phénomène psychique, neurologique ou corporel, mais qu'elle émerge d'une relation et donc simultanément d'une inclination à être ému *et* d'une puissance des choses à (nous) émouvoir. C'est ce qu'Abram décrit, à partir d'une perspective plus sensorielle, dans sa proposition d'une écologie basée sur le postulat d'une réciprocité perceptive ; c'est d'ailleurs cette réciprocité qui est garante de liberté et de transformations : « dans la mesure où l'acte de perception est ouvert et jamais achevé, nous ne sommes jamais pleinement enfermés dans un mode particulier de perception. [...] Nous avons toujours la capacité de modifier ou de suspendre tout mode particulier de participation. Mais nous ne pouvons jamais suspendre le flux de participation lui-même » (2013, p. 86). Abram sous-entend cependant aussi que notre éducation dualiste nous a rendus culturellement inaptes à ressentir et prendre conscience de cette réciprocité fondatrice. D'autres auteurs ont par ailleurs proposé d'autres manières de saisir cette relation que le dualisme a forclose et érodée. La philosophe Jane Bennett (2010) investit la thématique par les concepts de « matière vibrante » (*vibrant matter*) et d'affects impersonnels, à partir desquels elle déploie sa critique de l'épistémologie qui domine encore les sciences humaines et sociales et invite à cultiver une conscience de la vitalité de la matière et de sa capacité à nous affecter, voire nous infecter. Michel Collot (2011) propose, lui, de manière presque poétique, l'expression « matière-émotion », et parle plus largement de « pensée-paysage », pour saisir le paysage non plus comme matière à penser, mais comme mode de pensée.

Ensemble, ces auteurs concourent à mettre en évidence que les mots, et le langage influencent notre disposition aux choses, autrement dit, qu'ils nous font penser et agir d'une certaine manière : « les mots usités, saturés de significations historiquement et donc culturellement sédimentés, emprisonnent les fabriques de réalités dans des agencements intellectuels et sensibles qui empêchent de penser autrement les saisies du Réel » (Gauché & Lefort, 2018, p. 353). Les néologismes de la mésologie sont, en ce sens, une invitation à découvrir ou redécouvrir ce que l'on pourrait appeler la « vibrance des mots » ou encore leur « émouvance », c'est-à-dire leur puissance à nous émouvoir, nous mettre en mouvement et faire, en résonance, vibrer la matière. Il y a des mots qui font plus de bien que d'autres, qui sont plus adéquats, en ce qu'ils permettent non seulement de voir autrement, mais de faire advenir une réalité plus en adéquation avec les limites écologiques et avec le sens de nos existences. Les mots de la mésologie peuvent alors même être investis, dans une homophonie proposée par deux mésologues, comme des remèdes aux maux et manques de mots de l'Anthropocène (Gauché & Lefort, 2018, p. 354). Comme je le racontais en introduction, c'est d'ailleurs cette vibrance des mots de la mésologie qui m'a originellement ravi(e) (dans le double sens de « plu » *et* « saisie »), en ce qu'ils permettaient de raconter autre chose et de

narrer autrement mon expérience dans une ferme en agriculture naturelle dans un hameau de la campagne japonaise.

Cette émouvance des mots est aussi ce qui exige que l'on continue de jouer avec eux et d'en créer des nouveaux, et, avec eux, de nouvelles expressions, afin que de nouveaux imaginaires puissent émerger. Les néologismes et jeux de mots de Berque, Collot, Bennett ou Haraway sont autant de manières de faire brèches, poétiquement et politiquement, aux dualismes de la modernité et aux rapports de domination qu'elle a permis. La permaculture, nous le verrons plus loin, est un exemple-phare de cette puissance des mots à créer des décalages et à nous (re)mettre en mouvement.

1.2.2 Petite histoire de la mésologie

Armature conceptuelle et diagnostic de la mésologie

La mésologie est née en réaction à la division qui existait alors (dans les années 1980s) entre la géographie et la philosophie de l'être. Dans son livre *Écoumène* (2009a, p. 12), Berque prévient que « dire que la question de l'être est philosophique, tandis que celle du lieu, elle, serait géographique, c'est nier la réalité en introduisant un abîme qui interdit à jamais de la saisir ». Il trace ainsi les prémisses d'une onto-géographie, dans le sillage du concept de géographicit   d'Eric Dardel (auteur de *L'Homme et la Terre*, 1952), en mettant en lumière en quoi l'humanité est terrestre, mais également en quoi la Terre est humaine. Il précise qu'il ne s'agit pas simplement de dire que l'être humain est toujours localisable à quelque endroit sur Terre, mais que ce qui s'y passe, même là où nous ne nous trouvons pas physiquement, nous concerne « et constitue notre existence même » (2009a, p. 14).

Afin d'approfondir les ressorts écologiques et phénoménologiques de cette onto-géographie dans la perspective du sujet en relation, Berque a nourri sa mésologie de l'écologie et la phénoménologie. Il inscrit son approche du milieu dans la double filiation du biologiste allemand Jakob von Uexküll (1864-1944) et du philosophe japonais Watsuji Tetsurô (1889-1960). Ces penseurs ont, indépendamment l'un de l'autre, posé les jalons d'une « mésologie » (sans qu'ils utilisent cette terminologie), avec comme point commun le fait que la relation entre le sujet et son milieu n'est jamais seulement une question physiologique ou écologique, mais toujours aussi une question de sens. Von Uexküll a déployé son concept d'*Umweltlehre*    partir des sciences naturelles, en s'intéressant à la perspective des êtres vivants – en particulier des animaux – et la manière dont ils appréhendent l'environnement (*Umgebung*) comme *leur* milieu (*Umwelt*). L'enseignement principal pour la mésologie berquienne fut que les êtres vivants, en tant que sujets, n'entretiennent pas des rapports simplement mécaniques à leur environnement, mais saisissent toujours ce dernier par le prisme de leur subjectivité. Du point de vue des vivants, parler d'*un* environnement (unique et universel) n'a pas de sens. Chaque sujet, en fonction de son espèce (entre autres), déploie son propre milieu à partir de ce qu'il sent, perçoit, comprend de l'environnement – processus que von Uexküll a nommé *T  nung* (coloration ou tonation) (Berque, 2014e, p. 99). L'environnement se « teinte » différemment et toujours spécifiquement selon qui le parcourt et le pratique. Ce concept de *T  nung* a inspiré l'« en tant que » (*als*) de Martin Heidegger, mais peut également être apparenté au concept d'*affordances* de James J. Gibson, que ce dernier propose pour expliciter la relationnalité de la perception visuelle.

Berque propose de transcrire cette relationnalité de l'apparaître d'un milieu par le concept de « prises », du point de vue du sujet, et le concept de « qualités médiales » du point de vue du milieu (Berque, 2016b). Le concept de « prise » est structurant dans la mésologie berquienne : il éclaire la trajectivité du milieu – la prise ne se faisant prise que si se répondent une possibilité de préhension et une capacité d'appréhension. Par exemple, une branche d'arbre ne devient perchoir que si sa taille, sa texture, son exposition, etc. conviennent aux pattes de l'oiseau et aux motifs pour lesquels il cherche à se poser. Pour prendre un exemple en milieux humains, les insectes dans l'agriculture sont un bon cas d'étude pour montrer la diversité des sens qui se juxtaposent et évoluent. L'agronomie moderne les a perçus *en tant que* « nuisibles », car leur prolifération s'est révélée dommageable aux (mono)cultures, et l'agroindustrie a réagi en produisant des insecticides de plus en plus puissants, à l'instar du DDT¹² : les insectes ont alors également été perçus *en tant qu'*opportunité de marché et de profit. La réduction drastique de la population de certains insectes, typiquement les abeilles, a fait s'effondrer certaines dynamiques écosystémiques et ces insectes disparaissant sont, depuis, perçus par les associations de protection de l'environnement *en tant que* symbole des limites du modèle agricole industriel. Parallèlement, leur image a été modifiée par les avancés scientifiques sur les agroécosystèmes, et ils sont perçus (certains d'entre eux, du moins) *en tant qu'*auxiliaires de culture par les jardiniers et agriculteurs pratiquant la lutte biologique. C'est dire qu'en monde humain, les insectes existent sous de multiples formes et se parent de significations variées et variables, et ne se restreignent jamais à leur taxonomie et à leur nom latin. Le sujet voit ainsi toujours à la fois moins *et* plus que l'environnement objectif ; il ne perçoit pas certaines choses qui pourtant sont physiquement là, mais il transforme chaque élément perçu en toujours plus que de simples objets qui seraient simplement posés là.

Par son concept de *Umweltlehre*, Uexküll pose ainsi les bases de ce qui devait devenir l'éthologie et la biosémiotique. Watsuji Tetsurô a, quant à lui, développé plus précisément la question du milieu humain, à travers une sorte de géographie phénoménologique, ou de phénoménologie herméneutique de l'environnement. À l'instar de von Uexküll, sa mésologie (風土論, *fûdoron*) se base sur le postulat que l'existence, humaine en l'occurrence, ne peut se comprendre hors de son milieu (風土 *fûdo*), qui ne se confond pas avec l'environnement naturel (自然環境, *shizen kankyô*) bien qu'il n'y soit pas complètement étranger. L'environnement naturel résulte d'une abstraction, celle d'un milieu que l'on aurait vidé de son/ses sujet(s). Watsuji propose de saisir cette indissociabilité du sujet et du milieu et, par là même, le caractère fondamentalement médial de l'existence humaine, par le concept de *fûdosei* (風土性), littéralement milieuité ou médialité, traduit aujourd'hui par le néologisme « médiance » (du latin *medietas*) (Berque, 1986, 2009a, p. 200-205). Watsuji la définit comme « le moment structurel de l'existence humaine » (人間存在の構造契機, *ningen sonzai no kôzô keiki*), par quoi il signifie que l'être humain n'advient que dans sa relation au milieu, et qu'inversement, le milieu ne prend consistance qu'à travers l'humain. Il y a ainsi historiquement un engendrement mutuel, ou « co-suscitation entre le sujet et le milieu qui lui est propre ; et cela vaut tant à l'échelle individuelle qu'à l'échelle collective » (Berque, 2012a).

Watsuji réfute la vision d'un humain défini par les limites temporelles imposées par la finitude de son corps individuel – ce qu'il reproche à l'« être vers la mort » (*Sein zum Tode*) de Heidegger. En décortiquant la racine du mot « humain » en japonais, Watsuji met en lumière la nature

¹² Acronyme pour la molécule dichlorodiphényltrichloroéthane.

profondément relationnelle de l'existence humaine. En effet, *ningen* (人間) est composé de deux idéogrammes, le premier désignant une personne (人 ; lu *nin* ou *bito*), le second désignant l'espace interstitiel (間 ; lu *gen* ou *aida* ou *ma*) entre soi et le reste, garant d'un équilibre entre le sentiment d'identité et la porosité à l'altérité. Le suffixe *aida* renvoie au concept *aidagara* l'espace nécessaire pour qu'il y ait possibilité de relations avec les autres humains, la société, les autres vivants et l'environnement dans et par lequel ils (co-)habitent. C'est la raison pour laquelle Berque propose de traduire *ningen* par « entre-lien humain » plutôt que de le réduire à « humain », qui n'implique pas en français une relationnalité intrinsèque. La médiance traduit en ce sens la mise en relation de ces deux « moitiés », la part individuelle (人) et la part médiale (間) de l'humain (Berque, 2009a, p. 204-205). C'est par la reconnaissance de cette part médiale que Watsuji peut proposer l'humain comme un « être vers la vie » : « L'individu meurt, le lien entre les individus change, mais tout en mourant et en changeant sans cesse, les individus vivent et leur entre-lien (*aida* 間) continue. C'est dans *le fait de finir* sans cesse que celui-ci *continue* sans cesse. Ce qui, du point de vue de l'individu, est « être vers la mort » (*shi e non sonzai* 死への存在) est « être vers la vie » (*sei e no sonzai* 生への存在) du point du vue de la société » (Watsuji cité dans Berque, 2008, p. 19). La médiance met ainsi en lumière l'ambivalence existentielle de l'être humain : il n'est pas immortel, car il est corporel, mais il n'est pourtant pas tout-à-fait mortel, car il est davantage qu'un corps : il est *transmortel* (Berque, 2014e). Je reviendrai par la suite (section 3.4.2 sur ce concept de transmortalité, car il permet d'explicitier la tragédie ontologique de notre époque à la fois anthropocénique et « chthulucénique », autrement dit, marquée à la fois par des effondrements, des limites et des morts, et par des émergences, résurgences et surgissements d'autres vivants et d'autres relations.

Berque s'inspire de l'anthropologue André Leroi-Gourhan pour qualifier cette part médiale de l'existence. Dans son ouvrage *Le Geste et la Parole* de 1965, il expose une théorie de l'émergence de l'humain en tant qu'espèce, qui procéderait de la progressive extériorisation des fonctions anciennement remplies par le corps animal (individuel) dans ce qu'il appelle le « corps social », constitué des systèmes symboliques et techniques. Leroi-Gourhan identifie trois processus simultanés : « l'*hominisation* (la transformation physique de l'animal en humain), l'*anthropisation* (la transformation objective des choses par la technique) et l'*humanisation* (la transformation subjective des choses par le symbole) » (Berque, 2009a, p. 154). Il y a ainsi articulation dynamique entre corps individuel et corps social, et dépendance grandissante du premier à l'égard du second.

Berque défend, de manière similaire, que notre existence n'est pas purement individuelle et que l'expression de notre subjectivité ne s'arrête pas aux limites de notre épiderme. Il reproche toutefois à Leroi-Gourhan d'avoir ignoré l'ancrage terrestre du corps social et de ne pas avoir réussi à penser que notre socialité s'étend bien au-delà des frontières de l'espèce humaine. En glissant du corps *social* au corps *médial*, il saisit les aspects techniques et symboliques du corps social, mais aussi son inscription et ses interdépendances écologiques et géographiques (qu'implique l'*aida* 間). Cet ajout est significatif car il évite un simple glissement d'un dualisme (nature/culture) vers un autre (corps individuel/corps social). Dans les mots de la mésologie, le corps médial procède de « la trajection de notre corporéité dans les choses de notre milieu » (Berque, 2009a, p. 157) ; autrement dit, il n'est pas question d'extériorisation mais plutôt de translocation itérative – ou trajectrice justement – entre l'être et le milieu, entre les sociétés et l'écoumène. Ainsi, le corps médial n'est pas un corps passif sur lequel s'imprimerait notre humanité, mais un corps agissant. Berque, en se détachant de la perspective paléo-anthropologique de Leroi-Gourhan, compose cette trajectivité

d'une dialectique entre cosmisation et somatisation. Il y a *cosmisation* lorsque, par nos existences et notre mise en mouvement, nous ordonnons, organisons et ré-aménageons notre corps médial ; dans un trajet inversé, il y a *somatisation* lorsque nous incorporons – ou rejetons consciemment – le corps médial dans notre chair, nos consciences et nos personnalités¹³ (Berque, 2009a, p. 326-328). C'est par cette dialectique d'empreinte/matrice que nous habitons un milieu autant qu'il nous habite, et qu'ainsi nos identités sont nécessairement bouleversées lorsque les lieux qui les avaient nourries sont transformés. Si le concept de corps médial balaie la vision fixiste du sujet véhiculé par le TOM, il comprend le risque de faire perdurer une vision duale de l'existence, prise entre deux corps qui, bien qu'en relation, restent de natures différentes. Il faut alors se demander quel autre modèle du corps serait plus à même de saisir ce que signifie exister depuis la perspective du sujet qui en fait l'expérience. J'approfondirai cette dimension à l'occasion de mon développement sur le soi mésologique, entre autres à l'aide du champ des « écosomatiques » (voir 4.1.2).

La mésologie – de Japon en paysages

Aux côtés de ces inspirations théoriques, els prémisses de la mésologie berquienne apparaissent dès 1984, d'abord dans un bref article sur le paysage, puis de manière plus directe et approfondie dans son ouvrage de 1986, *Le Sauvage et l'Artifce : Les Japonais devant la nature*. L'article de 1984, « Paysage-empreinte, paysage-matrice : Éléments de problématique pour une géographie culturelle », aborde l'ambivalence du paysage, et *a fortiori* du milieu duquel ce paysage émerge : « le paysage est une *empreinte*, car il exprime une civilisation ; mais c'est aussi une *matrice*, car il participe des schèmes de perception, de conception et d'action – c'est-à-dire de la culture – qui canalisent en un certain sens la relation d'une société à l'espace et à la nature » (Berque, 1984, p. 33). En exposant son ambivalence, Berque affirme par là même que le paysage est simultanément objectif et subjectif. Le concept de paysage permet ainsi à Berque d'illustrer son concept de trajectivité et d'ouvrir la mésologie sur ses implications concrètes. Il dédie *La Pensée paysagère* (2008) à la question, dans lequel il montre que pas toutes les sociétés ont un concept pour penser le paysage tel que nous le voyons en Occident. C'est de ce constat que Berque caractérise le paysage de « motif écouménal » (2009a, p. 261), c'est-à-dire qu'il n'est qu'un des accès possibles au milieu : « le paysage ne fait jamais que nous révéler les prises d'un milieu [...] des formes prégnantes, qui sont en nous autant qu'elles sont dans le monde » (2000b, p. 111-113). Dans *La Pensée paysagère*, Berque met en lumière que paradoxalement, nos sociétés occidentales modernes, bien qu'ayant fait du paysage un concept majeur et un phénomène culturel, ont profondément défiguré les paysages en chassant ou tuant les êtres qui les constituaient et en érodant les dynamiques qui les maintenaient vivants. Il oppose, à ce titre, nos sociétés paysagistes aux sociétés *paysagères*. Dans les premières, le paysage serait presque devenu un objet de marketing dans la promotion de destinations de voyage exotiques. Les secondes sont, au contraire, caractérisées par un sens paysager qui n'exige pas nécessairement le mot « paysage » pour être cultivé. Cela rejoint le concept de « pensée-paysage » de Michel Collot, par

¹³ La somatisation peut rappeler l'habitus de Pierre Bourdieu, constitué justement par incorporation de structures et schèmes sociaux, ou encore, les cultures somatiques et la socialité des usages du corps chez Luc Boltanski (1971). Je n'ai pas plus approfondi ces pistes de rapprochement, mais la différence la plus évidente est que le corps médial chez Berque intègre la dimension proprement écologique (terrestre) des corps, individuels et sociaux. J'aborde le concept d'habitus écologique en Partie II, Chapitre 7, section 7.2.1.

lequel il signifie que le paysage n'est pas un objet à penser, mais une modalité du penser – une manière particulière de saisir le monde, dont il faudrait s'inspirer (Collot, 2011). De la même façon, Berque soutient que nous aurions culturellement perdu cette pensée paysagère et que nous gagnerions à la revitaliser et à développer un concept de paysage qui se réfère à un processus, à un phénomène ou encore à une entreprise relationnelle.

L'ouvrage de 1986 est une enquête détaillée sur les représentations de, et relations à, la nature au Japon, qui sont, comme l'annonce le titre, paradoxaux. Sa thèse transversale est que ces relations ne sont pas de pures constructions culturelles, mais qu'elles sont issues d'une itération entre nature et culture – raison pour laquelle Berque en est venu aux concepts de milieu, de médiance, de trajection et de trajectivité. Ce vocabulaire, inspiré de la philosophie japonaise, permet d'explicitier la relation de la culture japonaise à la nature – et par contraste, celle de la culture occidentale – sans tomber dans le culturalisme ou le relativisme. Berque se donne ainsi les moyens de soulever ce qui apparaît à l'œil occidental comme un paradoxe : le peuple japonais se définit culturellement par son amour de la nature, mais décime des espèces et des écosystèmes entiers au nom de la grandeur de la nation (ce que Julie Thomas (2002) met également en lumière). Si cette attitude schizophrénique n'est, de loin, pas étrangère à la culture occidentale de la nature (pionnière en termes de destruction *et* de conservation), le Japon n'y a quant à lui pas vu de paradoxe, et Berque démontre comment cela est lié à la compréhension japonaise des concepts de « nature » et de « naturel ».

La deuxième ambivalence que les concepts berquiens ambitionnent de saisir est celle inhérente à toute représentation de la nature, toujours en même temps matrice *et* empreinte de nos relations au monde. Ces représentations ne sont pas de pures constructions de l'esprit, ni ne sont directement inférées à partir la Terre elle-même. Elles ne sont ainsi ni subjectives ni objectives, mais *trajectives*, étant le résultat d'une *trajection* : cet incessant va-et-vient entre le donné environnemental et son introjection par un sujet en relation (Berque, 2014e).

Le concept de médiance a été développé dans un livre paru quatre ans plus tard (1990), *Médiance, de milieux en paysages*. Il permet à Berque de fonder son diagnostic relativement sévère sur la manière qu'a la modernité d'aménager (ou plutôt de « déménager ») nos milieux (Berque, 2000b, p. 147). De ce diagnostic va découler une volonté de clarifier ce en quoi la perspective de la médiance nous engage éthiquement, et il en découlera l'ouvrage *Être humain sur la terre : Principes d'éthique de l'écoumène* (Berque, 1996). L'éthique de l'écoumène se différencie de l'éthique environnementale en ce que la première suppose l'habiter humain alors que la seconde a eu tendance à « déloger » l'humain au nom d'une nature encore comprise dans les schémas de pensée dualistes. Berque affirme même que l'écoumène est le lieu de l'éthique, en tant que relation qui sous-tend notre existence humaine. Il mobilise entre autres le concept de « génie du lieu » (*genius loci*), dont il extrait la connotation religieuse, mais dont il garde l'injonction éthique. Dans sa compréhension, le génie du lieu émerge moins de la présence d'une divinité que de « l'expression d'une singularité ». Il s'en sert pour défendre que les lieux ne sont jamais neutres, bien que « la modernité a[it] tendu à neutraliser [leur] singularité ». Il nous faut aujourd'hui avoir recours à l'éthique pour affirmer qu'ils « *ne doivent pas* être neutres. Cela, parce que dans l'écoumène, chaque lieu engage l'existence de personnes humaines. Nier les lieux, c'est nier l'essence humaine de ceux qui les habitent » (Berque, 1996, p. 185-186).

Ce concept d'écoumène a servi à la constitution de ce que beaucoup considèrent comme l'œuvre majeur de la mésologie, en ce qu'il y déploie la mésologie comme ontologie, *Écoumène : Introduction à l'étude des milieux humains* (2000a). Berque y propose un ajustement du concept

d'écoumène qu'il marque grammaticalement par l'utilisation du genre féminin – *une* écoumène¹⁴ (2009a, p. 16). La mésologie y est développée comme une approche onto-géographique de l'être humain, sous-tendue par une logique à contre-courant de la modernité : la raison trajective, « celle qui ne nous abstrait pas de l'univers, et ne déshumanise pas le monde » et mène ainsi « vers une civilisation plus humaine parce que plus naturelle, plus naturelle parce que plus cultivée » (2009a, p. 402). *Écoumène* contient une critique de l'ontologie moderne et du projet de société qui qu'elle a fait advenir : y sont ouvertement critiquées les logiques d'abstraction et de déni de l'écoumène qui sous-tendent le libéralisme de marché, l'hypercapitalisme, la sur-urbanisation, l'étalement urbain et l'agriculture industrielle¹⁵.

Augustin Berque a, ensuite, réengagé un dialogue avec les philosophies de l'Asie orientale – la Chine et le Japon en particulier – dans *Histoire de l'habitat idéal : De l'Orient vers l'Occident* (Berque, 2010b). Il y approfondi la problématique de l'habiter, et plus particulièrement la manière dont les représentations de la nature d'une élite lettrée ont influencé nos conceptions de l'« habitat idéal » et transformé la nature (au sens écosystémique) et la ruralité. En voulant se rapprocher de la « nature », poètes et ascètes chinois ont amorcé une tendance qui a profondément modifié les dynamiques territoriales, créant, par leur exode hors des murs de la ville, une pression foncière alors inégalée sur les terres agricoles et les forêts adjacentes, et l'apparition de nouvelles formes urbaines : le périurbain. Berque implique qu'il faille, dès lors, penser à des représentations de la nature et du monde qui affirment la terrestrité de l'habiter humain. C'est cette problématique qui au cœur de *La Poétique de la Terre : Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie* (Berque, 2014e). L'ouvrage se détache des contextes qui ont nourris *Histoire de l'habitat idéal*, pour proposer une véritable philosophie critique de l'habiter terrestre, qu'il fonde substantiellement sur le concept de « trajection ». Berque y propose une triple trajectoire de re-mésologisation du monde : réencastrier, reconcrétiser, repoétiser. Ces trois « injonctions » sont basées sur les trois dimensions du milieu : éco-techno-symbolique.

Plus récemment (2017), la mésologie a fait l'objet d'un colloque international à Cerisy-la-Salle, rassemblant une série de chercheurs qui s'en inspirent et qui l'ont nourrie par leurs travaux. Le colloque avait pour objectif de discuter des manières dont la perspective mésologique permet de pallier les limites du POMC et offre les fondements nécessaires à un retournement paradigmatique dans la manière de comprendre l'humain dans son lien à la Terre, en temps d'Anthropocène. Les actes du colloque (Augendre, Llored & Nussaume, 2018) mettent en lumière la pluralité des réappropriations et réinterprétations possibles. Ils font ressortir la double proposition, *ontologique* et *critique*, de la mésologie : certains textes approfondissent les ressorts philosophiques de la relation qui lie l'humanité à la Terre, tandis que d'autres mobilisent les concepts mésologiques comme grille de lecture pour évaluer la (non-)pertinence de certaines postures et modes de faire contemporains. En filigrane s'est ainsi posée la question de savoir si la mésologie se contente de décrire ce qui est, ou si elle peut se risquer à prescrire ce qui *devrait* être.

¹⁴ J'apprends la spécificité de l'écoumène chez Berque dans la section 1.2.5, dans laquelle je défends que l'Anthropocène n'agrandit pas l'écoumène.

¹⁵ Je développe le lien entre mésologie et agriculture dans l'introduction de la Partie III.

1.2.3 Descriptive ou prescriptive ?

La mésologie s'affiche tout autant comme l'étude des milieux humains que comme une tentative de dépassement de l'ontologie dualiste et individualiste sous-jacente au POMC et à son corollaire, le TOM. Elle est donc théorique et descriptive dans la mesure où la première étape à ce dépassement consiste à détricoter ce qui, dans notre histoire occidentale, nous a menés à définir l'individu humain comme un absolu et à rendre accessoires ses relations aux autres et à la Terre. Elle peut être comprise comme un « simple » cadre conceptuel permettant, grâce à un nouveau vocable, d'enrichir notre compréhension de la réalité. Elle est cependant loin de n'être que descriptive, car elle se veut une alternative au TOM qu'elle critique (Berque, 1996). La mésologie est une invitation à faire advenir des possibilités de nous écarter de cette ontologie et de nous rapprocher de la « méso-logique » – la logique du milieu. La médiance implique de donner un sens particulier – une orientation et une signification – à nos actions sur le territoire : « Dire que les milieux ont une logique, celle de leur échelle, c'est dire aussi qu'il est illogique de la négliger. Dévoiler leur sens, leur médiance, c'est forcément suggérer d'aller dans ce sens, avec de bonnes raisons pour cela. En d'autres termes, le point de vue de la médiance, s'il peut s'appliquer descriptivement à l'analyse de tel ou tel milieu, ne peut pas ne pas être en même temps prescriptif ; ne serait-ce qu'implicitement » (Berque, 2000b, p. 145-146). Suivre cette logique exige de renouveler tant nos approches épistémologiques et nos liens à nos « objets » – à nos *trajets*, dirait-elle – d'étude, que nos modes de vie et nos pratiques quotidiennes. Cette méso-logique est ainsi, à n'en pas douter, axiologique – mais peut-on prescrire ou proscrire en son nom des comportements, des politiques ou des aménagements ? Dans la compréhension que j'en ai, la mésologie, par le changement de logique qu'elle implique est une proposition éthique et engage, même si de manière non véritablement assumée, de véritables élans révolutionnaires.

Pourtant, si la nécessité d'un changement de paradigme est au centre de la mésologie, celle d'une révolution citoyenne n'est jamais explicitée. La question de l'éthique imprègne toutefois la pensée d'Augustin Berque depuis le début. Dans *Être humain sur la Terre : Principe d'éthique de l'écoumène* (Berque, 1996), il affirme que notre relation à la Terre est le foyer de l'éthique, et qu'il ne peut y avoir une « éthique environnementale » au sens strict. En effet, l'environnement correspond déjà une conception objectivée du monde – c'est-à-dire « épurée » des liens que l'on a avec lui – alors même que ce sont ces liens-là qui fondent la dimension éthique de l'habiter humain et notre responsabilité collective envers l'écoumène (Berque, 1996, p. 114-115). C'est parce que le sujet humain saisit la nature comme toujours plus qu'un simple objet qu'il peut y avoir une réflexion éthique sur la manière dont le premier transforme la seconde.

C'est en ce sens que la crise écologique ne peut faire l'économie du versant éthique – versant que le philosophe de l'écologie Arne Næss a rendu central dans son « écosophie » (sagesse de l'écosphère). Næss met en lumière le fait que l'écologie scientifique n'est pas suffisante à dégager des propositions prescriptives : « d'un point de vue strictement scientifique, il se révèle même plus intéressant de pouvoir observer des changements inédits, particuliers, induits par les gigantesques entreprises humaines, plutôt que d'étudier un système stable » (Naess et al., 2020, p. 249). Ce n'est qu'à partir de la multiplicité de nos interdépendances, physiologiques, expérientielles, affectives, symboliques et signifiantes à nos milieux existentiels et terrestres que peut émerger une inclination à les traiter et à les habiter éthiquement.

L'éthique de l'écoumène n'implique donc pas directement la « préservation de l'environnement » ; elle prône plutôt le respect des médiances, c'est-à-dire des processus

historiques et des relations éco-techno-symboliques desquelles elles émergent. Mais, malgré ces soubassements éthiques, le statut de la mésologie fait encore débat parmi les « mésologues » contemporains. C'est ce qui est ressorti du colloque « *La mésologie, un nouveau paradigme pour l'anthropocène ?* », du fait même que les chercheurs réunis, dont je faisais partie, n'attribuaient pas tous à la mésologie une posture normative et une force prescriptive. Bien que personne ne soit revenu sur la nécessité de dépasser le paradigme qui a porté les sciences modernes, ce que ce dépassement signifie à l'échelle de milieux singuliers et en termes socio-économiques, politiques et technologiques est resté sujet à controverse. Certains mésologues, bien que minoritaires, ne voyaient dans la mésologie qu'une description d'une vérité ontologique : il y aurait milieu, trajection et médiance dès qu'il y a humain et quoi que fasse l'humain ; il n'y a pas de bon ou de mauvais milieu, et pas matière à évaluer et discriminer la qualité d'une médiance et le degré de trajectivité. Le reste affirmait que l'ambition de la mésologie était explicitement de renverser non seulement l'épistémologie, mais aussi l'ontologie et la praxéologie modernes, du fait de leur responsabilité face aux perturbations profondes de l'homéostasie planétaire qu'est l'Anthropocène. Et responsabilité il y a dans la perspective mésologique, car le POMC, en générant un « monde que la Terre ne peut plus soutenir », crée « un monde immoral » (Berque, 2010b, p. 344). C'est dire que certaines médiances sont autodestructrices : le sens que la modernité a donné au milieu est, en réalité, un non-sens.

Même si ce n'est que de manière non avouée, la mésologie contient donc un potentiel révolutionnaire – et c'est ce potentiel qui a guidé la présente recherche. Difficile toutefois de savoir comment traduire et décliner ce potentiel en injonctions à agir, en méthode opératoire, voire en outils pratiques et opérationnels. Pourtant, les choix et itinéraires sociotechniques engagent une responsabilité qui nécessiterait de la mésologie qu'elle explicite « en quel sens telle ou telle technologie fait ou ne fait pas milieu » (Petit, 2018, p. 106). Autrement dit, la question du seuil à partir duquel la technique ne façonne plus le milieu, mais le déstructure, reste ouverte et mériterait d'être discutée sous des formats collaboratifs et démocratiques, à l'instar de dispositifs tels que les « forums hybrides », qui ont justement été conçus comme des espaces à partir desquels penser, ensemble, avec une hétérogénéité d'acteurs, les incertitudes et controverses que l'introduction possible de nouvelles techniques suscite (Callon et al., 2001). De ces rassemblements citoyens pourrait alors émerger une (re-)politisation des objets et productions technoscientifiques et des dynamiques économiques : à quel moment ces dernières ne fabriquent plus que du symbole au détriment de l'écologie, voire, dans le cas de la finance par exemple, ne fabriquent plus rien du tout à part du profit pour un très petit nombre ? Les manières d'être, d'agir et d'intervenir ne se valent pas toutes, car tôt ou tard, elles se confrontent aux limites physiques de la Terre.

Je concède qu'il existe des risques à faire trop hâtivement des mots de la mésologie un remède contre les maux de l'Anthropocène. Si la mésologie ambitionne d'atteindre une vérité ontologique universelle, sa mise en pratique ne peut, au contraire, n'être que de l'ordre de la casuistique. En effet, les milieux n'étant, par définition, ni uniformes, ni imperméables, ni immuables, il n'est pas possible d'ériger une morale qui s'appliquerait à tous sans risquer de les figer dans une vision patrimoniale et passéiste (Augendre, Llored & Nussaume, 2018, p. 343). Paradoxalement, c'est cette fluidité des milieux et leur porosité qui empêchent de tomber dans le relativisme. Comme le soulignent Younès et Goetz (2010), qui proposent une « architecture des milieux » sur la base de la mésologie, « un milieu est toujours composé de “mille milieux” qui ne forment pas une mosaïque – *partes extra partes* – mais s'enchevêtrent et se superposent » (p. 3). Ces enchevêtrements sont synonymes d'interactions et d'interdépendances inter-milieux, et impliquent que ce qu'on fait dans

un milieu se répercute nécessairement sur d'autres milieux plus ou moins éloignés dans le temps et/ou dans l'espace.

Pour prendre un exemple du quotidien en lien avec l'agriculture, la dégustation d'un café-croissant au petit-déjeuner à Lausanne n'équivaut pas seulement à l'ingestion de nutriments par notre corps, mais aussi à l'incorporation de « mille » autres milieux dans le nôtre : entre autres, le milieu qui a permis au café de pousser – la famille péruvienne qui a produit le café, le sol qui a reçu les engrais, la forêt adjacente et les animaux qui la peuplent ; le milieu des employés sur les énormes cargos transatlantiques, les eaux qui les portent et la faune et la flore qui y vivent. Il y a aussi les milieux du producteur de blé jurassien et celui de la productrice de lait du Val-de-Ruz pour le beurre, qui, eux, comprennent la moissonneuse-batteuse, les biches qui aiment traverser « ses » champs, les vaches et les surfaces nécessaires à les faire pâturer. Au-delà des 100 milligrammes de caféine, des arômes plutôt floraux ou cacao, de l'odeur beurrée du croissant et de ses 400 calories, de l'ambiance *cozy* du café, ce sont bien des relations que nous métabolisons et que, ce faisant, nous perpétuons. Nos modalités de consommation sont prises dans cette toile de relations ; elles en potentialisent certaines et en empêchent d'autres. Si nos sociétés capitalistes globalisées sont plus que jamais interconnectées et interdépendantes, elles sont aussi génératrices de relations de domination, d'oppression et de destruction. Autrement dit, elles véhiculent des manières de nommer et d'habiter la Terre qui empêchent l'existence de modalités alternatives d'habiter, réduisent l'hospitalité de certains milieux, voire menacent l'habitabilité de la Terre dans son ensemble. Sous le concept d'Anthropocène se dissimule ainsi un contre-sens mésologique sous la forme de milieux parasites et autophages, c'est-à-dire des milieux dont la médiance provoque l'érosion d'autres médiances et sape progressivement les conditions de sa propre perpétuation. Dans une perspective mésologique, l'Anthropocène est alors ce processus de délitement systématique de liens écologiques, techniques et symboliques à la Terre et par conséquent d'effondrement de l'écoumène et des mondes, actuels et potentiels, qu'elle contenait.

Ce potentiel d'(in)habitabilité des trajectoires est adressé sous la notion de *cosmicité*. Berque distingue les postures et pratiques *cosmisantes*, c'est-à-dire génératrices de médiances et donc de mondes (de *cosmos*), de celles dites *décosmisantes*, du fait qu'elles font régresser voire s'effondrer un monde. Il est ainsi explicite que la mésologie n'est ni relativiste, ni constructiviste ; tout n'est pas que représentations, cosmologies ou constructions de la réalité qui se vaudraient toutes et ne pourraient pas être discriminées. Nos représentations sont performatives, voire autoréalisatrices – Berque dira qu'elles tendent progressivement, mais inévitablement à *s'hypostasier*, à devenir substance : elles se font *matrices* de nos actions et orientent la transformation du monde. En retour, nos représentations ne tombent pas du ciel, elles émergent de nos relations à la Terre, et en ce sens, sont *empreintes* de monde. Nier la base matérielle, terrestre, de nos représentations, et plus largement des cultures humaines, et penser qu'elles s'engendrent elles-mêmes relève de ce que Berque appelle un « métabasisme ». Cet auto-référencement du monde humain se révèle potentiellement destructeur de cette base qu'il occulte et donc, à terme, « autophage », car bientôt la base qui soutenait les cultures et irriguait ses représentations sera dégradée ou aura disparu. Une cosmologie se doit d'être cosmogénétique – génératrice de cosmos – autrement dit, d'assumer qu'elle dépend d'une certaine base pour ne pas qu'elle s'hypostasie d'une manière qui la détruit. C'est exactement ce que le paradigme moderne ne fait pas et la raison pour laquelle la mésologie s'évertue à le dépasser.

La manière de comprendre et de se relier au monde n'est pas une cosmologie à proprement parler, du fait justement qu'elle dépeuple le monde et le vide de son sens. Il se distingue en cela de

la démarche de l'anthropologue Philippe Descola (2015) qui, bien que critique par rapport à l'hégémonie du naturalisme – équivalent approximatif du POMC chez Berque – dispose « sur le même plan » ses quatre ontologies que sont le totémisme, l'animisme, l'analogisme et le naturalisme (Berque, 2014b, p. 76). Si Descola participe à destituer le naturalisme en montrant que ses dualismes ne sont qu'une manière parmi d'autres de se connecter aux autres et de « faire monde », Berque soutient plutôt que le naturalisme ne permet pas de « faire monde », car il contribue à détruire les bases matérielles et symboliques de l'écoumène et à éroder la diversité des régimes écouménaux. Le TOM du naturalisme est, en cela, moteur de ce que Berque nomme l'*acosmie* : « du point de vue de la mésologie, la modernité a ceci en propre que, à la différence des trois autres ontologies, elle prive le sujet de monde, alors que celles-ci l'intègrent justement à un monde, et réciproquement. Corrélativement, la modernité a saisi l'objet [...] à un degré de maîtrise cognitive et matérielle incommensurable aux autres ontologies, mais cela au prix d'une forclusion qui fait du TOM, par son manque-à-être, un infirme ontologique également exceptionnel parmi les autres humains (Berque, 2014b, p. 127). La mésologie s'affiche ainsi comme *transmoderne* : « à la différence du postmoderne qui n'était qu'une variante paroxystique du moderne, le transmoderne est le dépassement ontologique du POMC par la trajection » (Berque, 2018b, p. 366). La mésologie émerge, en effet, historiquement après et en réaction à la modernité, et n'assume cette filiation que pour mieux la transcender.

1.2.4 La nature trajective du milieu comme lieu de l'éthique

Le concept de milieu préexistait à la mésologie berquienne et revêt de multiples significations, comme celles de « centre », d'« entourage » ou d'« environnement ». Celle que Berque adopte se rapproche de l'acception prévalant dans les sciences naturelles – le milieu comme *ce par quoi* les êtres vivants habitent. La mésologie s'inspire de cette perspective tout en l'ajustant à la spécificité de l'existence humaine : le milieu humain ne se confond pas avec une appartenance stricte à une « niche écologique ». Il n'est pas une pure question de localisation, mais aussi une question d'appropriation, d'interprétation et d'engagement. Autrement dit, le milieu ne se réduit pas au lieu circonscrit du *topos* aristotélicien, mais englobe la *chôra* platonicienne, « le tissu relationnel indéfini où se situe concrètement le *topos* » (Berque, 2010a, p. 4). Il advient de la mise en tension entre substance et relation, appartenance et liberté, nécessité et contingence, nature et culture : « Ce n'est en effet que parce qu'il y a des lois de la nature que la créativité humaine peut utiliser ces lois afin de se libérer d'un déterminisme de nature, produisant de ce fait l'essentielle contingence du culturel par rapport au naturel ; car si la nature n'était que contingence, la créativité humaine ne pourrait jamais table sur ses lois, et dès lors, l'humanité resterait indéfiniment à l'état de nature, asservie à sa niche écologique au même titre que les autres êtres vivants » (Berque, 1996, p. 202).

De ces précisions émerge une ambition : celle de se défaire des dualismes fondateurs de la modernité grâce à la logique dite du tétralemme ou du « tiers inclus ». Le tétralemme s'oppose à la logique dite du « tiers-exclus » typique de la rationalité moderne. Berque (2013) s'en est profondément inspiré pour créer la logique de la mésologie, principalement sur la base du philosophe japonais Yamauchi Tokuryû (dont il a traduit l'ouvrage principal en français). À l'opposé du tiers-exclus, aussi appelé « principe d'identité », le milieu n'est ni défini, ni définitif. Il a la particularité d'être à la fois individuel *et* collectif, subjectif *et* objectif, et de pouvoir faire se « conjuguer le physique et le phénoménal, l'en-soi et l'imaginaire, l'intelligible et le sensible » (Berque, 2009a, p. 42). Berque s'en inspire pour approfondir les soubassements philosophiques de

la « trajectivité » et de « trajection », qui lui permettent de nommer cette dualité fluide de la réalité humaine. La trajection est clarifiée comme étant la saisie – sensorielle, cognitive, sémiotique ou matérielle – d'une part du Réel *en tant que* quelque chose pour l'être ou la société concerné(e) (Berque, 2014a). Le milieu est *trajectif* en ce sens qu'il procède d'un va-et-vient, d'un « "trajet" perpétuel, [d'un] entrecroisement toujours en sève [à travers lequel] sont tissées les pratiques à la fois écologiques, techniques, esthétiques, noétiques, politiques, etc., dont procède un milieu donné » (Berque, 1986, p. 150). C'est ce caractère trajectif qui est à l'origine de la ternarité de la réalité : un même élément peut exister différemment selon les espèces, les époques et les lieux, car c'est dans la relation perceptive et appréhensive qu'il se met à exister *en tant que* quelque chose de spécifique pour l'être en question. Les réalités sont ainsi multiples et changeantes ; elles émergent de la mise en relation entre une chose et une signification pour un sujet et/ou une culture. Berque propose de saisir cette relation par la formule :

$$r = S/P$$

dans laquelle *r* est la réalité, *S* est le Sujet (= ce dont il est question) et *P* le Prédicat (= ce qui est dit à propos du Sujet). Autrement dit, le sujet *S* existe toujours *en tant que* quelque chose pour l'être en question. Son sens émerge de la trajection entre l'être et le milieu, c'est-à-dire du rapport ternaire *S-I-P* (avec le *I* pour Interprète) : il résulte de la manière dont le sujet apparaît à l'être (l'interprète *I*) et dont ce dernier le prédique (Berque, 2017b). Il est ainsi signifié que ce qui compose la réalité des milieux humains ne se confond pas avec un supposé Réel objectif. Elle n'est pas composée d'objets dont l'identité serait substantielle et prédéterminée, et que les sciences seraient seules à pouvoir dévoiler (Hadot, 2008) ; elle est constituée de choses dont l'identité est relationnelle et donc fluide (sans devenir arbitraire pour autant). Pour prendre un exemple agricole, un champ de blé à pleine maturité peut apparaître comme une charge de travail pour l'agricultrice qui devra le moissonner, comme une quantité de farine pour le boulanger, comme un élément esthétique d'un paysage champêtre pour un promeneur, et comme un symbole des monocultures industrielles pour une permacultrice. Mais il est aussi, selon les qualités de l'agroécosystème en question, un lieu de passage et de cachettes pour le lièvre brun, et offre des potentiels de nidation pour l'alouette¹⁶.

La nature trajectrice du milieu signifie surtout que ce dernier est à la fois empreinte et matrice (Berque, 1984), c'est-à-dire qu'il cristallise des manières de penser et des comportements autant qu'il les façonne : « il s'agit d'une combinaison, pas d'une juxtaposition : la réalité du milieu est à la fois passée, présente et possible » (Berque, 1986, p. 151). Le milieu conjugue une dimension topique – proprement locale et localisée : de l'ordre de ce qui fait la singularité d'un lieu – et une dimension chorétique (en référence aux schèmes perceptifs qui transforment les lieux et les font exister au-delà de leurs coordonnées géographiques). Autrement dit, il n'adhère ni entièrement à la logique du sujet ou du tiers-exclus, ni entièrement à la logique du prédicat¹⁷. Concrètement, cela signifie qu'il est vain de chercher l'état originel ou l'en-soi d'un milieu, ce qui reviendrait à adopter une conception qui serait alors fixiste et essentialisante. Selon la logique du tétralemme, la société procède de son milieu autant que le milieu procède de la société, de manière relative, rétroactive et toujours contingente, et dans une continuelle genèse. Ainsi, une société aménage la nature selon

¹⁶ Pour plus de détails, voir l'article « Promouvoir l'alouette des champs dans les cultures de blé et de maïs » : <https://www.vogelwarte.ch/fr/station/news/communiques/promouvoir-l-alouette-des-champs-dans-les-cultures-de-ble-et-de-mais>

¹⁷ Logique qui correspond à ce que Nishida Kitaro de l'École de Kyoto a appelé « logique du lieu » (*basho no ronri*).

les représentations qu'elle s'en fait (milieu-empreinte), qui elles-mêmes dérivent de la manière dont la nature est – et a été – aménagée (milieu-matrice). Le monde que nous percevons est non seulement toujours imprégné d'humanité, mais la manière dont nous le percevons est, elle aussi, imprégnée des manières dont d'autres avant et autour de nous nous invitent à le prédiquer.

Berque élabore sur la relation perceptive au milieu en précisant la dynamique qui la fonde. Il parle alors de « chaînes trajectives », en s'inspirant des chaînes sémiologiques de Roland Barthes. Dans la formule $r = S/P$, le sujet S n'est pas le Réel, mais toujours déjà le résultat de trajections antérieures. Ce que l'on tente de saisir (S) est toujours déjà chargé de prédicats – à moins, peut-être, qu'on soit le premier humain sur Terre ? Le S de la formule est donc lui-même une prédication, donc un S/P – et ainsi, au fur et à mesure de l'histoire, il y aura empilement des prédicats, que Berque appelle « calage trajectif » et qu'il notifie en langage formel par S' , S'' , S''' , etc. Le calage trajectif, compris comme *hypostase*¹⁸, peut apparaître comme ce qui nous « écarte » inexorablement du Réel objectif. Ce qu'on saisit, par les sens, l'action et le langage, est toujours pénétré des schèmes perceptifs que les sociétés humaines ont graduellement adoptés, et des aménagements à travers lesquels elles ont physiquement imprégné le paysage depuis les débuts de la civilisation. C'est, par ailleurs, cette dynamique qui forme la texture matérielle et l'épaisseur symbolique des milieux humains, en tant qu'ils sont remplis de significations, de traces de gestes passés et d'indices de futurs potentiels.

Le calage trajectif se différencie toutefois d'une simple mythisation du monde qui ne se constituerait, petit à petit, plus que de symboles et des fantômes d'une matérialité passée. La continuation du calage trajectif est rendue possible par la persistance et le resurgissement constant de la « base » : la Terre. Ce qui permet à Berque (2014e) d'affirmer : « la terre, nous la nommons, certes, mais c'est elle qui nous prononce ». Les chaînes trajectives nous éloignent peut-être du fantasme d'un accès hypothétique à l'état originel de la planète Terre et de l'illusion d'un humain sans subjectivité ni culture, mais elles ne nous éloignent pas pour autant de la Terre. Aujourd'hui comme il y a 40 000 ans, c'est elle qui nous « prononce » : les humains se mettent debout et en mouvement conditionnés par la même force de gravité, ils avancent grâce à l'ingestion et la métabolisation d'autres vivants, et ils ancrent leurs métaphores dans la connaissance et l'expérience qu'ils ont des créatures et paysages terrestres. Autrement dit, ce n'est que par la Terre que leur existence prend sens et consistance.

Les sciences modernes ont basé leur épistémologie et leur recherche d'objectivité sur le postulat que la nature n'était *que* le S de l'équation, et que pour l'atteindre il fallait déployer des méthodes et outils capables de contourner, voire de rompre les chaînes trajectives. Elles se sont arrogé le privilège de saisir la « Nature » avec un grand N – celle qui se confondrait avec le Réel avec un grand R . La mésologie, quant à elle, met en évidence que la nature elle-même est trajective, car elle n'existe en nous et pour nous qu'à travers le filtre de notre subjectivité, « toujours médiatisée, socialisée, culturalisée » (Berque, 2009a, p. 252) – ce qui ne signifie pas pour autant qu'elle n'est qu'une pure abstraction de la cognition humaine. Les sciences modernes (celles dites « exactes » en particulier) sont, paradoxalement, incapables d'appréhender la nature trajective même de la Nature qu'elles prétendent pourtant expliquer – à savoir le fait que « la nature nous engage toujours » et que la convoquer, « c'est parler de notre existence même » (Berque, 2009a, p. 253). Les scientifiques eux-mêmes se sont rendus à l'évidence : comme le soulignait le physicien quantique Werner

¹⁸ Processus de substantialisation de l'insubstantiel, à l'origine des mythes.

Heisenberg au début du XX^{ème} siècle, « la science, cessant d'être le spectateur de la nature, se reconnaît elle-même comme partie des actions réciproques entre la nature et l'homme. La méthode scientifique, qui choisit, explique, ordonne, admet les limites que lui sont imposées par le fait que l'emploi de la méthode transforme son objet, et que par conséquent, la méthode ne peut plus se séparer de son objet » (cité dans Berque, 2017b).

La trajectivité de nos existences médiales ouvre la possibilité d'une éthique qui, du fait qu'elle concerne l'habiter humain, concerne aussi nécessairement ce par quoi et vers quoi il y a trajection : la nature et le « terrestre ». Elle recentre la question éthique sur la Terre comme « lieu commun » (au double sens du terme) à partir duquel (ré-)orienter nos manières d'être et d'agir. L'éthique est alors géographique au sens où, comme le formule le philosophe Jean-Philippe Pierron, elle engage « une modalité originaire voire ontologique de la présence [...]. Elle mobilise une expérience. Cette façon dont l'homme habite le monde, cherche à s'y tenir et à s'y maintenir » (Pierron, 2015, p. 111). L'éthique du milieu convoque le terrestre, mais ne se confond pas avec l'éthique environnementale, même si elle se doit de s'imprégner des savoirs sur le fonctionnement des écosystèmes et des grands cycles biogéochimiques. La connaissance que nous avons de l'environnement n'est pas garante d'une quelconque attitude éthique, à moins de mettre en lumière en quoi elle touche et parle de notre humanité même. Berque suggère, en ce sens, que ce dont nous avons besoin pour penser la « nature » et agir en Anthropocène, c'est d'une éthique *écouménale* qui nous engage ontogéographiquement *et donc* moralement, car « “la nature” n'est jamais que celle de notre milieu, c'est-à-dire de notre corps médial [...] elle est à jamais *natura*, “à naître”, avec nous-mêmes, dans le croître-ensemble historique d'un milieu humain » (Berque, 2014d, p. 101-102).

Si l'écoumène met en lumière le lien de l'éthique à la géographicit  de nos existences, elle ne suppose pas nécessairement de *localiser* l'éthique, ce qui reviendrait à restreindre le lieu de l'éthique à la somme des lieux pour l'éthique (par exemple les conseils et comités d'éthique). Pierron souligne qu'« interroger “*où est le lieu de l'éthique*” assume qu'existe effectivement des espaces qui se définissent comme espace éthique et demande comment résister à ce que de tels espaces assignent la disposition éthique à résidence dans une ambition de totalisation » (2015, p. 114). Il y a toutefois nécessité de préserver des *interstices* à partir desquels expérimenter d'autres liens et comportements éthiques – autrement dit, de maintenir des « opportunité[s] d'échappatoires créatives, en contrepoint à une normalité envahissante » (Lévesque, 2013, p. 28-29). C'est donc bien *en marge* des institutions que peut se développer une éthique qui soit spatialisée sans être localisée et d'emblée « embarquée » : « La marge est ce lieu qui laisse la possibilité à l'autre d'une émergence comme autre et non pas comme toujours déjà inscrit dans des dispositifs, des thèmes et des modalités fonctionnelles. À la marge, l'éthique vient trouver autrui de sorte qu'*elle nous met en prise avec lui sans exercer une emprise sur lui* » (Pierron, 2015, p. 112, je souligne).

Cet espace interstitiel qui permet à l'autre et moi-même d'exister, ce n'est pas autre chose que l'*aida* japonais. Par suppression de cet espace entre l'*anthropos* et la Terre, disparaît la possibilité même d'être et d'agir en tant qu'humain. Le concept d'Anthropocène est ainsi l'expression symptomatique de l'absolutisation de l'individu humain et du fantasme d'une identité sans altérité. Il n'y a toujours eu que des hybrides – mais l'hybridité du monde n'est apparue qu'à partir du moment où ces hybrides sont devenus monstrueux, et par conséquent non assumés et mal aimés (Latour, 2006; Shellenberger & Nordhaus, 2011). Bien que l'Anthropocène soit étroitement lié au dualisme moderne, il serait dangereux de retourner trop rapidement le paradigme moderne. Penser le lieu de l'éthique en Anthropocène nécessite de cultiver ces interstices d'où émergent les

possibilités d'être soi avec les autres. C'est précisément ce que le philosophe Frédéric Neyrat (2016) suggère une « écologie de la séparation » comme nouvelle écologie politique pour contrer autant le géoconstructivisme (une puissance absolue de l'humain sur la Terre qui permet d'envisager une *terraformation*) que l'écoconstructivisme (une absolutisation de la planète Terre qui ne permet plus d'envisager l'importance ni la spécificité de l'existence humaine, et qui, paradoxalement, peut ouvrir aux mêmes dérives exploitatives que le premier.

1.2.5 L'Anthropocène n'agrandit pas l'écoumène

Si l'écoumène renvoie étymologiquement à « la Terre habitée », du grec *οικουμένη γη* (*oikoumenê gē*), la mésologie propose de lui donner une acception plus spécifique pour que le concept reste heuristique. L'humanité ayant désormais marqué l'ensemble de la planète, et pour longtemps, l'écoumène se confondrait, dans cette définition, avec la totalité de la planète Terre (voire avec une partie du système solaire) et ne définirait par conséquent plus rien de particulier (Berque, 1996, p. 77). L'Anthropocène n'est pas étranger à la nécessité de cette réorientation du concept d'écoumène, cette nouvelle ère se définissant justement par l'ubiquité physique de l'humain dans, sur et autour de la Terre (si l'on pense par exemple à l'enfouissement des déchets nucléaires et aux dizaines de milliers de déchets spatiaux gravitant en orbite).

Berque clarifie que l'écoumène ne désigne pas, dans sa perspective mésologique, une simple étendue – en l'occurrence celle des terres occupées et affectées par la présence et les technologies humaines – mais « l'ensemble des milieux humains », et qu'elle est donc, comme ces milieux qui la composent, une *relation* : la relation onto-géographique de l'humanité à la Terre (Berque, 2009a, p. 16-17). Elle peut être lue comme une propriété émergente suscitée par le genre humain à partir de la biosphère. Se composant de relations écologiques, techniques et sémiotiques, l'écoumène entremêle la biosphère, la sémiosphère (la sphère des signes de vie, proposée par le biologiste Jesper Hoffmeyer) et la noosphère (la couche pensante et agissante, propre à l'humain, théorisée par le géochimiste Vladimir Vernadsky) (Berque, 2017b)¹⁹. Elle n'équivaut donc pas à la biosphère, ni ne se réduit à la mesure des surfaces potentiellement viables, actuellement habitées ou effectivement anthropisées (Berque, 2009a, p. 208-209) ; elle est aussi incommensurable, étant composée d'un entrelacement de corps et de milieux, que les dimensions phénoménologiques et symboliques permettent d'étirer bien au-delà des frontières charnelles et territoriales (Berque, 1996, 2009a). L'écoumène existe par et pour le genre humain, et se compose des relations éco-techno-symboliques par lesquelles ce dernier habite la Terre. Elle est la manière qu'a l'humanité de se relier à la Terre et de « faire monde » avec elle. Elle procède historiquement d'une genèse trajectivique. C'est ce processus qui est entendu par le « déploiement écouménal » (Berque, 2006, p. 40-41, 2009a, p. 154-155). Cependant, ce déploiement a des limites : les appareils techniques et symboliques, en démultipliant nos prises sur le monde, ont déployer symboliquement l'écoumène bien au-delà de ce que la biosphère peut supporter.

¹⁹ Il y a toutefois une différence de perspectives. Vernadsky pense cette sphère du point de vue de la Terre – comme une étape de l'histoire terrestre caractérisée par l'entremêlement entre processus abiotiques, biotiques et technologiques (Rispoli & Grinevald, 2018). La mésologie pense l'écoumène à partir l'habiter humain, c'est-à-dire non comme une sphère additionnelle mais comme le siège de la condition terrestre de l'humanité. L'écoumène est, en cela, contingente du point de vue de la Terre, mais nécessaire du point de vue de l'existence humaine.

Se pose alors la question : que fait l'Anthropocène à l'écoumène dans son acception mésologique ? La démultiplication de la puissance de nos technologies et de notre appareillage symbolique induites ne s'accompagne pas indéfiniment d'un déploiement écouménal ; ce serait occulter la matérialité de l'écoumène et la corporéité de l'existence humaine. L'impact de l'humain sur les grands cycles biogéochimiques – changement climatique par perturbation du cycle du carbone, pollution des sols et eutrophisation des rivières par perturbation des cycles de l'azote et du phosphore, etc. – bouleverse l'écoumène, quoique moins frontalement que la biosphère. En effet, bien qu'une destruction environnementale n'affecte pas causalement les humains, elle influence inévitablement le potentiel de déploiement écouménal – nos corps ne se nourrissant pas uniquement de symboles. Inversement, la protection environnementale n'améliore pas nécessairement l'habitabilité et la sensorialité de la Terre pour les êtres humains et ne bénéficie ainsi pas toujours à l'écoumène : « l'écoumène peut cesser d'exister sans que cela n'affecte directement la viabilité écologique de la Terre pour d'autres espèces » (Berque, 1996, p. 78). Autrement, la Terre peut cesser d'exister *en tant que* milieu pour les humains, mais rester (voire redevenir) milieu pour d'autres espèces que nous. Elle peut cesser d'exister si l'environnement ne nous donne plus assez de *prises (affordances)* et menace de faire s'effondrer les sens de nos milieux.

Le paradigme moderne a ainsi attaqué l'écoumène de deux manières. Tout d'abord, en niant la nature trajective de l'existence humaine, il a posé les bases ontologiques qui ont permis de saper, à coup de techniques non adaptées et au nom de symboles loin d'être unanimement partagés, les bases physiologiques, sociales et écologiques de l'existence humaine. Ensuite, il a, parallèlement, fait naître des revendications pro-environnementales incapables de penser l'imbrication entre l'habitabilité de la Terre pour l'humain et sa viabilité pour les autres espèces, comme l'illustre la mise en parcs de la nature et la création de la *wilderness* par évacuation des humains (voir par exemple Hess & Cavin, 2015 ; Kupper, 2014).

La modernité et l'Anthropocène forment ainsi ensemble les deux revers d'une même pièce – la pièce d'une explosion spéculative de l'écoumène suivie de sa régression²⁰ drastique et de celle de nos capacités à trajecter collectivement et à créer du commun. Il serait ainsi erroné de supposer que l'anthropisation constitutive de l'Anthropocène par une soi-disant « extériorisation » via la technique équivaldrait mécaniquement à un déploiement écouménal amplifié. Le fait que Leroi-Gourhan parle d'extériorisation montre à quel point il est lui-même pris dans une représentation naturaliste des rapports entre corps biologique/animal et corps social, qui fait perdurer les dualismes entre intérieur et extérieur et entre nature et culture. Parler d'extériorisation, c'est risquer d'asseoir encore l'exceptionnalisme humain sur la base de sa socialité et se refuser la possibilité de conceptualiser la trajectivité de l'existence humaine. Cette mise en gestes techniques de nos existences est toujours autant intérieure qu'extérieure, autant corporelle que culturelle. De plus, l'usage de certaines technologies s'accompagne plutôt d'une encapacitation des performances du corps biologique et d'une érosion de certaines formes de socialité. Parmi les nombreux exemples, on peut citer l'impact de nos modes de transport individuels et carbonés sur nos capacités cardio-respiratoires (Kampa & Castanas, 2008). Ironiquement, à cause de la volonté de certains d'aller

²⁰ Berque emploie le verbe régresser lorsqu'il parle de ce que la vision de l'habiter véhiculé par le POMC et traduite par le mouvement moderne en architecture : il affirme que ce dernier a « fait régresser l'écoumène, en deçà même de la biosphère, au niveau ontologique de la matière de la planète » (Berque, 1996, p. 186).

plus vite, plus loin, plus facilement, d'autres – humains et non-humains – ont corporellement perdu en mobilité (en étant littéralement à bout de souffle).

C'est bien le risque d'une absence d'altérité que la notion d'Anthropocène remet le plus frontalement en jeu. En effet, l'écoumène n'a de sens que relativement à son envers, l'éreème – cet espace organisé autour de relations d'un autre type et d'un autre degré, permettant l'émergence et la présence du spontané, du sauvage, de l'inculte, du désertique voire des immortels et du surnaturel (Berque, 2010b, p. 47). Redonner une efficacité heuristique au terme d'écoumène exige, dans cette logique, d'identifier où se situent ces espaces de l'éreème qui résistent et échappent au désir de maîtrise et de domination. Les espaces et lieux de l'éreème ne se composent pas des forêts « vierges » et de réserves naturelles, comme pourraient le préconiser une approche dualiste et maladroitement spatiale et une vision fixiste et managériale de ces territoires. L'éreème est plutôt à saisir comme ce qui nous résiste et ce qui nous fait résister. Neyrat (2016) montre en effet que le vivant, en ce qu'il est *vivant* justement, nous échappera toujours au moins partiellement. Il y a une part de la Terre et du vivant, et donc aussi de nos corps et de notre sentiment de nous-mêmes, qui est à jamais non anthropisée car non anthropisable, indomptée car indomptable. C'est un postulat ontologique qu'il nomme « la part inconstructible de la Terre », et par lequel il met en lumière que même les logiques extractivistes et interventionnistes des sociétés capitalistes contemporaines *interviennent* justement, sur des matérialités, des corporéités et des subjectités qu'elles n'ont pas engendrées et dont elles ne supprimeront jamais complètement la part d'altérité. Ce sont d'ailleurs ces matérialités, corporéités et subjectités qui sont remises en jeu dans les mobilisations collectives autour de la menace écologique, en particulier celles organisées autour de la préfiguration d'autres modalités d'habiter en des lieux particuliers – avec l'iconique ZAD (zone à défendre) de Notre-Dame-des-Landes en France, la ZAD du Mormont en Suisse romande, mais aussi les nombreuses plus petites initiatives inspirées par la permaculture. Comme le défend Geneviève Pruvost (2017a, paragr. 8), ce qui se joue par-delà la lutte, c'est « d'apprendre, pas à pas, à vivre dans un alter espace/temps », autrement dit, de se générer des occasions d'alternatives et d'altérités. Ces occasions se rapprochent des hétérotopies et hétérochronies de Michel Foucault (2009) – ces autres lieux et autres temporalités nécessaires, en tant qu'ils diffèrent radicalement, par leurs esthétiques, leurs symboliques, leurs ambiances et/ou leurs modalités de gestion. J'approfondirai l'heuristique de cette résonance entre hétérotopies et permaculture dans la Partie II, Chapitre 7.

Cette résurgence imprévisible d'altérités que l'on avait trop longtemps niées ou opprimées est ce que la philosophe Isabelle Stengers (2009) désigne par l'image de « l'intrusion de Gaïa ». Comme le souligne, en écho, Haraway (2015a, 2016b), plus les transformations anthropiques semblent s'approfondir, plus cette part indomptable grandit et plus nos existences semblent nous échapper – raison pour laquelle elle souligne que l'Anthropocène ne sera l'ère de l'*anthropos* que causalement, et que les modalités d'existence qu'il va faire advenir seront principalement dictées par les créatures non humaines qui ont résisté aux logiques de nos systèmes politiques et socio-économiques. Sa contre-proposition est celle du « Chthulucène », qui décrit moins une alternative qu'elle ne contient une injonction à se penser, se comporter, se relier autrement, pour que l'Anthropocène – que Haraway relie non seulement à la catastrophe écologique, mais aussi à ses origines coloniales et patriarcales – soit le plus bref possible, et que nos vies « dans les ruines » soient le moins désagréables possible. Sa spécialité est de jouer avec les mots pour susciter d'autres images que celle de l'effondrement d'un monde complètement anthropisé – monde qui, selon elle, n'aura jamais lieu. Elle forme le terme *Chthulucene* en jouant avec des racines étymologiques et des références littéraires : *chthonos* est une racine grecque qui évoque les puissances et entités terriennes et

souterraines, dont l'agentivité et la responsivité a, à tort, été occultée. Elle nourrit également le concept de la *Pimoi Cthulhu*²¹, une araignée reconnue pour sa persévérance à tisser, détisser, retisser ses toiles, et symbolise une manière d'habiter créativement à partir de l'existant.

Le Chthulucène, en tant que critique des modalités d'existence qui ont fait advenir l'Anthropocène et des résidus écouméniaux qui risquent de lui succéder, ouvre la question du *sens* et de la *trace* : de ce que signifie encore « exister » au sein des « fantômes » de ce, ceux et celles qui ont disparu, et de qu'exige « coexister » avec ce, ceux et celles qui restent, et possiblement nous survivront. Cela engage une réflexion profonde sur notre relation à notre condition mortelle, et nous confronte au paradoxe tragique selon lequel l'empreinte indélébile que nous avons posée, en tant qu'espèce, sur la Terre, nous rend, individuellement, d'autant plus éphémères, limités, finis, vulnérables et endeuillés. La tragédie existait d'ailleurs déjà en puissance dans l'ontologie substantialiste du TOM, en ce qu'elle empêchait de voir que le milieu n'est pas l'environnement, mais la condition de notre humanité et le lieu de notre « transmortalité ». Comme expliqué plus haut (section 1.2.2), l'humain n'est en effet ni mortel, ni immortel, mais transmortel²², car son être ne se limite pas à son cogito charnel, mais exige et comprend un milieu qui le précède et qui, jusqu'à présent, lui survivait : « la technique survit à l'artisan, le poème survit au poète, la ville survit à l'habitant, la langue à ceux qui la parlaient, la nation à ses morts pour la patrie... Bref, l'être médial survit à l'être individuel » (Berque, 2014e, p. 108). L'imaginaire que véhicule l'Anthropocène n'est donc rien de moins que celui d'une mortalité « sublimée » ou « au carré », par annihilation de toute possibilité de continuité de nos existences par le milieu et à travers le collectif.

Cette double mortalité est également problématisée par Haraway, qui met en lumière que l'Anthropocène est moins une ère géologique qu'une « *double-death-loving epoch* » (2016b, p. 47), car il n'est pas autre chose que « la mise à mort de toute permanence » (*the killing of ongoingness*) (2016b, p. 44). Il ne peut, en ce sens, n'être qu'un « événement frontière », nécessairement bref, soit parce qu'il se transformera en une situation chaotique pour l'humain au point que le règne de l'*anthropos* ne soit plus d'actualité, soit parce que des alliances symbiotiques et sympoétiques auront émergé rapidement, au prix d'un détronement qui ne permettra plus à l'espèce humaine de nommer l'ère en leur nom (Haraway, 2015).

Berque la rejoint en soulignant que « notre glorieux Anthropocène risque fort d'être bref, car il a pris l'allure d'une sixième grande extinction de la vie sur Terre » (2014b, p. 263). Si la mortalité est au cœur de questionnements des humains sur l'existence et le sens de leur vie, on peut facilement imaginer qu'une double mortalité redouble ces questionnements. Berque montre que le TOM, bien que n'étant qu'un paradigme, s'incarne désormais dans des formes de vie amoindries : « Le TOM se sent bien seul. Privé de son corps médial, il souffre structurellement d'un manque-à-être inextinguible [...] Condamné à vouloir consommer toujours plus d'objets, puisqu'il n'*ek-siste* plus en aucune chose. C'est dire qu'ontologiquement, le TOM est le meilleur allié du marché, dont

²¹ Cette araignée avait d'ailleurs déjà inspiré l'écrivain fantastique Howard P. Lovecraft (dans *The Call of Cthulhu*), qui en a plutôt fait une figure d'épouvante, Haraway en fait un symbole de la rencontre d'altérités, et se différencie de Lovecraft en en modifiant intentionnellement l'orthographe (*Cthulhu*). Elle précise : « Lovecraft's dreadful underworld chtonic serpents were terrible only in the patriarchal mode. The Chthulucene has other terrors – more dangerous and generative in worlds where such gender that not reign » (Haraway, 2016b, p. 174).

²² Je reviens une nouvelle fois sur ce concept en section 3.4.2, en le mettant en lien avec notre agentivité.

l'invisible main est en réalité la sienne, mais forclose dans le ténex²³ [ténèbres extérieures] » (2014e, p. 61). C'est dans une perspective similaire que l'économiste et philosophe Christian Arnsperger affirme que nos sociétés capitalistes se sont trompées d'infini ; notre désir « naturel » d'infini a été perverti par le capitalisme, qui y a répondu de manière purement individualiste et matérialiste, et généré un immense vide de sens (Arnsperger, 2009, 2011). Face aux angoisses existentielles que provoque le désastre écologique par exacerbation de notre finitude, se dessinent des rêves d'immortalité et d'infinie réversibilité (Arnsperger, 2023). Ces rêves ont donné forme aux mouvements philosophiques du transhumanisme et du géoconstructivisme, dont l'ambition est de dégager l'humanité, au moyen d'interventions technologiques, de ses limites corporelles et des contraintes terrestres (Neyrat, 2016). L'Anthropocène sonnait le glas du milieu, le seul refuge d'« infinitude » que les transhumanistes ont trouvé est, paradoxalement, le *topos* d'un corps animal augmenté, survivant grâce à un métabolisme se suffisant, comme par magie, de techniques et de symboles, sur fond de ruines écologiques.

1.2.6 Soigner le mal par le mal : De la nécessité d'une rupture pour la continuité

À l'échelle des milieux humains, le sens est affaire de médiance. La médiance saisit l'existence humaine dans sa totalité éco-techno-symbolique et pas seulement sur son versant écologique. La différence est prégnante lorsqu'il est question de problématiques concrètes comme la nourriture ou l'habitat. L'humain ne se nourrit pas seulement de calories ni ne se loge uniquement pour s'abriter ; la nourriture est certes digérée par le corps animal, mais elle est « nommée, apprêtée, ritualisée, cosmisée » par le corps médial. De la même façon, ce n'est pas qu'avec le corps animal que l'on habite : « c'est sa médiance qu'il convient de loger » (Berque, 2014e, p. 124). La probabilité grandissante d'un effondrement anthropogénique et anthropocénique menace non seulement le sens des milieux prévalant aujourd'hui, mais met à mal les mécanismes se trouvant à l'origine même de la médiance : « le système est mauvais en lui-même. Il est mauvais parce qu'il est antiécouménal : il détériore inexorablement la biosphère sur le long terme, et chaque jour, à l'échelle de la planète, il défigure, invalide et tue les gens par milliers. [...] Pour couronner le tout, il est intrinsèquement absurde, autophage [...] Il est en effet absurde, sinon même suicidaire, d'aimer [...] la nature et de vivre d'une manière qui la détruit » (Berque, 2009a, p. 357).

Ainsi, on aurait tort de croire que l'extension spatiale de l'*anthropos* agrandit l'écoumène. L'écoumène étant une relation, l'annihilation d'un des termes la met, par définition, en péril. L'Anthropocène nous menace plutôt d'un « repli » écouménal – en d'autres mots, de milieux humains insensées car dépeuplés des non-humains avec lesquels on a pourtant évolué et longtemps coexisté. La question du sens est centrale dans la perspective mésologique, mais le sens ne se réduit pas à un système de signes. Il est à comprendre dans sa triple acception : direction, signification et perception. À l'échelle d'un être humain, l'Anthropocène génère une confusion par perte de repère sensible à ce qui se passe (Arnsperger, 2019), et suscite des questionnements existentiels sur le sens de la vie dans un monde qui s'effondre (Koller, sous presse). Ce tragique de l'Anthropocène résulte de l'impression d'une « absence de futur » et de la « destruction du sentiment de continuité entre

²³ Terme repris par Berque, mais inventé par l'écrivain de science-fiction Jean-Louis Curtis dans son roman d'anticipation (dystopique) *Un saint au néon* de 1956.

passé et futur, qui rend l'expérience du présent absurde [...] une "sidération froide" menace les sujets de l'Anthropocène, les conduisant à agir sans comprendre, à agir parce qu'ils ne comprennent plus rien, ou, au contraire, à rester figés par l'impossibilité d'agir *out of the box*» (Moreau & Kaufmann, 2018, p. 138).

Telle une prophétie autoréalisatrice, l'abstraction conceptuelle que supposent les sciences modernes – l'abstraction d'un sujet humain face à une nature-objet – menace, par les techniques que ces sciences permettent de créer, d'abstraire physiquement et définitivement l'existence humaine (et bien d'autres avec elle) de l'histoire terrestre. L'Anthropocène se situe ainsi en deçà et au-delà d'une crise écologique. *En deçà*, car le repli écouménal qui l'accompagne génère une perte de sens. *Au-delà*, car les risques qui pèsent aujourd'hui sur la biosphère et l'humanité se distinguent justement par leur caractère global, irréversible et exceptionnel (Bourg et al., 2013), et nous menacent de dommages « transcendants », c'est-à-dire qui péjorent « nos conditions d'existence, sans retour possible au *statu quo ante* » (Bourg, 2013, p. 112).

Une des voies pour pallier ce délitement du sens et cette tendance à l'inaction se situe alors dans notre capacité à nous « extraire » (*out of*), temporairement et par la pensée, des carcans du système (*the box*) dont nous faisons partie cependant. Arnsperger (2009) appelle ce mécanisme libérateur *l'acceptation critique* ; il s'agit de l'espace de jeu et de négociation qui est offert à tout individu pour remettre en cause le système dont il fait pourtant partie et dont il est inévitablement « complice ». L'acceptation critique nécessite une capacité à se tenir à la fois dedans et dehors : « En tant qu'acteurs économiques intelligents, ne pourrions-nous pas participer au processus systémique du capitalisme dont nous acceptons provisoirement les normes culturelles et les valeurs, tout en essayant, en même temps et du dedans de ce processus en cours, de poursuivre des conceptions du monde et des intérêts modérément ou radicalement subversifs ? » (Arnsperger, 2009, p. 145). L'acceptation critique est ainsi la condition pour se libérer des *axiomes* qui fondent le sens de la culture économique et la structure existentielle diffusées par le système capitaliste²⁴. Par « axiome » est entendu « un principe opératoire enfoui qui rend possible l'agir concret dans un "monde" où cet agir prend sens » (Arnsperger, 2005, p. 136). La question du sens est ainsi au cœur de la tension entre changements anthropologiques et changements culturels et institutionnels, et entre réinvention des modes d'existence et renégociation des modalités de coexistence.

Comment penser un renversement du système de valeurs en place sans créer, par cette rupture même, un vide de sens et un délitement des médianes ? Comment penser simultanément de nécessaires discontinuités axiologiques et axiomatiques et la nécessaire continuation de l'histoire humaine et plus qu'humaine de la Terre ? Il semble y avoir, sur cet enjeu, une zone d'ombre dans la perspective mésologique. Berque affirme que cette dernière suppose de « garantir que le *respect* de l'existence d'autrui, cette exigence première de la vie en société, s'étende à un respect de l'existence des formes voisines, comme exigence première d'un paysage urbain. Cela n'empêche nullement d'être soi-même ; toutefois, *cela exige de ne pas gêner les autres par des ruptures ostentatoires avec l'ordre commun* » (Berque, 2009a, p. 380, je souligne). La mésologie serait-elle donc réformiste ou quiétiste ? Doit-on se contenter de ne pas faire de vague au nom du collectif, des valeurs en place, de la norme ? On peut douter que ce soit là ce que Berque souhaitait communiquer. Il y a toutefois matière à élaborer – afin que la contreculture et les expérimentations d'alternatives ne soient pas

²⁴ Je reviens sur ces axiomes tout au long du chapitre 3, et en particulier aux sections 3.1 et 3.5.

trop vite catégorisées de « non-mésologiques » ou d'acosmiques du fait qu'elles bousculeraient « l'ordre commun ».

Le chapitre suivant étaye ce que signifie – ou devrait signifier – « activer la mésologie ». Il aborde le lien entre la logique de la mésologie et ses (possibles) incidences concrètes, en termes de révision des dispositifs de recherche et de réinvention de modes d'existence. Je soutiens donc – en désaccord assumé avec la citation ci-dessus – que face à l'Anthropocène, la méso-logique *exigerait* plutôt, et de manière urgente, des ruptures avec l'ordre commun et son axiématique. J'admets toutefois que le caractère *ostentatoire* peut être problématique. Dans le chapitre 3, j'aborde les tactiques déployées pour opérer ces ruptures, en éclairant les motifs qui poussent à ne pas toujours opter frontalement pour de l'ostentatoire. Le chapitre 4 déclinera ces idées à partir des tactiques spécifiques à la permaculture.

CHAPITRE 2

Activer la mésologie, des concepts à l'enquête

2.1 Introduction : Vivre et cultiver la méso-logique

La mésologie est complexe du fait qu'elle agit sur différents plans. Elle ne se limite pas à la description de ce que signifie « être humain sur la Terre », mais dénonce l'épistémologie et les modes de vie qui nous ont fait dévier de cette ontologie. En faisant le constat du fossé qu'il y a entre le POMC et l'onto-géographie de la mésologie, cette dernière est également une proposition de transition de l'un à l'autre, dont les leviers ont commencé à être esquissés sous l'expression « mésologie active » (Hatakeyama & Berque, 2019). Du fait de son double apport épistémologique et ontologique, activer la mésologie aujourd'hui implique autant de transformer notre appareillage conceptuel et nos pratiques de recherche que de réorienter nos modes de vie, nos pratiques territoriales et nos institutions. Il y a donc bien du révolutionnaire dans la mésologie, et la méso-logique s'accompagnera, d'après moi, d'inévitables « ruptures ostentatoires avec l'ordre commun »²⁵.

Berque s'est longtemps focalisé sur le montage conceptuel de la mésologie et n'a que récemment fait le lien, et illustré ses propos, avec certaines manières d'être et modes de faire. Il fait appel à deux exemples-phares que sont, d'une part, l'agriculture naturelle de Fukuoka Masanobu (1913-2008) telle que présentée dans son ouvrage majeur, *La révolution d'un seul brin de paille : Introduction à l'agriculture sauvage* (Fukuoka, 2005), et d'autre part, Hatakeyama Shigeatsu, ostréiculteur devenu par la force des choses une sorte de Cupidon écologique, comme il le raconte dans son ouvrage *La forêt amante de la mer* (Hatakeyama & Berque, 2019). Berque met en exergue la conscience *mésologique* qui infuse les modes d'agir (ou de non-agir) de ces deux hommes et les unit.

L'ouvrage de Fukuoka décrit ce à quoi ressemblent un ethos et une praxis agricole situés aux antipodes de l'agriculture moderne : « l'agriculture naturelle selon Fukuoka s'est fondée sur les quatre négations suivantes, qui réduisent à néant les certitudes ordinaires de l'agronomie : pas de labour (*fukôki* 不耕起) ; pas d'engrais (*mubiryô* 無肥料) ; pas de pesticides (*munôyaku* 無農薬) ; pas de désherbage (*mujosô* 無除草) » (Berque, 2018a, p. 7). En plus de refuser l'ensemble de l'arsenal technologique de l'agriculture moderne, Fukuoka adopte une posture existentielle inspirée par le *mu* 無 (l'insubstance bouddhique et le non-agir taoïste), à l'extrême opposé du *topos ontologique moderne*. Il s'agit d'une posture du non-contrôle et du lâcher-prise, qui accepte voire revendique la vulnérabilité et la complexité de la nature et qui souligne l'insuffisance de l'intelligence humaine

²⁵ Allusion au désaccord que j'affiche avec ce qu'affirme Berque (2009a, p. 380) et que j'ai mentionné en fin de chapitre 2.

pour la comprendre. Une telle posture l'a amené à développer une agriculture teintée de précaution, de patience et d'humilité, qui a toutefois égalé la productivité d'autres exploitations agricoles industrialisées pendant la période de Haute-Croissance au Japon (Fukuoka, 2005). Le lien avec la mésologie active se tient là, dans ce que l'agriculture naturelle produit tout autant de calories, mais s'accompagne, en outre, de manière qualité nutritionnelle *et* d'autres « productions » tout aussi importantes. Elle produit en effet de l'habitabilité : des sols sains, des produits nourrissants, des paysages forestiers luxuriants et peuplés d'autres que soi, d'autres qu'humains aussi. Autrement dit, l'agriculture naturelle est *cosmisante* ou *cosmomorphe* – productrice de monde, de liens, de sens (Berque, 2017d).

Hatakeyama Shigeatsu a également, par sa pratique, développé sa compréhension des problèmes agroécologiques. Lui en revanche ne cultive pas la terre, mais la mer. Ostréiculteur de métier, il entretient une relation intime et quotidienne avec les fluctuations de la mer et leur impact sur sa production d'huîtres. Il en est arrivé au diagnostic que cette production est dépendante de la qualité de l'eau qui, à son tour, est dépendante de la qualité de l'écosystème agroforestier en amont. Il a alors collaboré avec différents acteurs – forestiers, riziculteurs, habitants et politiciens – pour penser en commun leurs interdépendances, dans une logique de gestion biorégionale, qui se base préférentiellement sur l'échelle du bassin versant (Schaffner et al., 2021). Par cet exemple, Berque confirme la proximité de la mésologie avec l'école territorialiste, et particulièrement avec les écrits d'Alberto Magnaghi (2014, 2017). Cette proximité est d'autant plus importante pour la présente recherche qu'elle met en lumière un des ponts possibles et intéressants entre la mésologie et la permaculture, dont les inspirations biorégionalistes sont assumées (voir, par exemple, Centemeri, 2019b). J'aborderai ce lien plus directement dans la Partie III.

Ce chapitre 2 met en lumière les implications épistémologiques et méthodologiques de la mésologie active. J'y décris la manière dont je me suis inspirée des enseignements de la mésologie pour calibrer mon dispositif de recherche et ma méthodologie d'enquête. Je reviens tout d'abord sur la philosophie de terrain qui ressort du parcours d'Augustin Berque, je m'arrête ensuite sur la mésographie, qui a été conceptualisée comme mésologie de terrain, puis j'expose comment j'ai structuré, dans cette lignée, ma propre démarche et mes méthodes.

2.2 Enquêter au milieu

2.2.1 Lien de la mésologie au terrain

Le Sauvage et l'Artifice : Les Japonais devant la nature (Berque, 1986) est l'ouvrage fondateur de la mésologie. Y est développé non seulement son appareillage conceptuel, mais également – quoiqu'en filigrane – la sensibilité de Berque aux lieux et son intention de véritablement « faire milieu » au Japon. Bien que l'ouvrage se fonde sur une analyse de la littérature philosophique, poétique, historique et géographique, on comprend implicitement que la longue immersion de Berque dans la société japonaise a profondément nourri ses propos. Il aime d'ailleurs rappeler une citation de son directeur de thèse, Jean Delvert : « Un géographe, ça pense avec les pieds. » Il qualifie sa démarche et sa sensibilité d'*herméneutique* : « Je me suis laissé appeler *herméneutique* la méthode que j'ai découverte progressivement en travaillant sur le terrain, mais qui n'était au départ rien d'autre qu'une attitude générale, à savoir d'essayer de comprendre, de l'intérieur, c'est-à-dire de leur propre point de vue, pourquoi les gens (les Japonais, et en particulier ceux qui avaient

immigré à Hokkaido) se comportaient de telle ou telle manière. Il s'agissait, fondamentalement, d'une question de sensations et de sens » (2011, p. 121).

Rendre compte du sens perçu et des sensations éprouvées pendant ces longues années de vie japonaise a exigé une proximité non seulement avec les coutumes, mais aussi avec leur langue et ses mots – autrement dit, avec leurs manières de prédiquer le monde. Pour qu'il puisse être capable de raconter avec justesse à partir d'une perspective non-japonaise, le milieu japonais depuis sa perspective non-japonaise, Berque a eu besoin de se doter de nouveaux concepts, dont ceux de « milieu », de « médiance » ou encore de « trajection ». En ce sens, la terminologie berquienne procède originellement d'une volonté d'enrichir notre lexique en s'inspirant de la manière japonaise de percevoir et se relier au monde. Alors qu'elle a émergé de la concrétude de la relation d'Augustin Berque avec le milieu japonais, la mésologie est aujourd'hui principalement développée au niveau conceptuel, et à la manière d'un argumentaire philosophique. Elle a progressivement été dégagée de son versant plus concrètement géographique, au point que certains la réduisent parfois à ses néologismes. Dans cette recherche, je mobilise la mésologie non seulement comme cadre conceptuel, mais également comme une injonction à expérimenter une « épistémologie des choses concrètes » (Berque, 2014a, p.121) et à assumer la relationnalité et la sensorialité du terrain. Ayant découvert la pensée de Berque à travers son ouvrage de 1986 sur le Japon, je n'ai jamais pu abstraire ses concepts des contextes et des paysages par lesquels ils ont émergé, et qu'il décrit avec subtilité et érudition. Je présentais qu'ils étaient porteurs d'une autre épistémologie, justement parce qu'ils étaient empêtrés de milieux concrets, de relations, d'affects même. En effet, en lisant cet ouvrage pourtant ardu, je me suis mise à aimer autrement le Japon, et je pense que ce sentiment n'est pas très différent de celui que Berque portait alors pour le milieu nippon, au point de souhaiter le décrire et le raconter dans ses subtilités.

Si cette épistémologie des choses concrètes et cette philosophie du terrain semblent pouvoir saisir mieux que d'autres le sens des milieux humains, sa « transposition » en un dispositif méthodologique et en des méthodes d'enquête ne coule pas de source. Faut-il, comme Berque, vivre carrément dans son terrain près d'une vingtaine d'années pour véritablement activer la mésologie – au risque, toutefois, de n'étudier que son propre pays, voire seulement les localités où l'on a résidé ? Y a-t-il des alternatives à ce confinement méthodologique, qui me permettraient d'étudier conjointement des lieux géographiquement et culturellement différents entre eux, et différents des lieux où j'ai grandi et évolué ? En fait, la mésologie recèle une injonction paradoxale – injonction à une sorte de sentiment d'*indigénéité dynamique*, constamment questionné par une quête conjointe d'altérité. Afin de pouvoir faire face à ce paradoxe et de calibrer ma propre méthodologie d'enquête, dont je prévoyais qu'elle inclurait un double contexte culturel et une série de lieux et de situations territoriales dans chaque contexte, je me suis aidée de l'anthropologie de l'environnement, mais aussi de la *mésographie* – convergence que propose le mésologue Yoann Moreau entre le vocabulaire de la mésologie et l'approche méthodologique de l'ethnographie.

2.2.2 De la mésologie à la mésographie

Lorsqu'on prend au sérieux le diagnostic mésologique de l'Anthropocène et qu'on s'essaie à dépasser la manière qu'a le POMC de concevoir le processus d'enquête et de se relier au terrain, se posent des questions d'ordre épistémologique et méthodologiques : qu'est-ce que signifie produire de la connaissance à l'aune d'une intrication entre le sujet qui enquête et les multiples sujets sur lesquels, par lesquels, grâce auxquels il enquête – et peut-être qui, eux-mêmes enquêtent ?;

comment participe-t-on à renforcer ou dépasser le POMC selon la formulation des questions, le choix des méthodologies, ou encore l'attention portée à certains éléments plutôt qu'à d'autres ? Ce sont d'ailleurs des questionnements qui sont au cœur des *environmental humanities* (humanités environnementales²⁶), dont le postulat est précisément que les frontières disciplinaires, les postures épistémiques et les relations aux objets d'étude doivent être profondément rediscutées, afin que soit assumée la prégnance de « l'environnement » sur le social et qu'en conséquence, les sciences sociales cessent de postuler une indépendance du social et un exceptionnalisme humain, mais prennent en considération la matérialité du « tiers-nature » et la corporéité des scientifiques dans leurs manières de connaître et d'appréhender le monde, qui est toujours déjà socio-écologique (voir par exemple Blanc et al., 2017; Heise et al., 2017).

Dans la lignée conjointe des *environmental humanities* et de la mésologie, l'enjeu qui s'est imposé à moi a été celui d'élucider comment étudier – observer, faire l'expérience, interpréter et transmettre – à travers la mésologie et l'imbrication d'échelles qui fondent des milieux humains eux-mêmes, et ce, dans une période de mutation climatique et à l'aune de la sixième extinction des espèces. Le travail du mésologue (et ancien doctorant d'Augustin Berque) Yoann Moreau m'a offert de nombreuses pistes de réponse à mes questions. Formé à l'anthropologie, Moreau a, à travers sa thèse, amorcé des convergences entre ethnographie et mésologie, afin que cette dernière puisse infuser des travaux de terrain portant justement sur les problématiques qu'elle aborde conceptuellement. Il a, parallèlement, mis en évidence l'efficacité des concepts de la mésologie pour donner du relief à la réalité des milieux humains. Il formule ainsi le besoin qu'il a ressenti dès ses premières recherches de concevoir ce qu'il appelle une *mésographie* : « il faut se rendre capable non seulement de *penser* les milieux humains, mais aussi de les *observer* sur le terrain. Sur le plan pratique, une chose manque encore à la mésologie en tant que science : l'élaboration d'une méthode d'enquête [...] » (2017b, p. 1, je souligne).

La mésographie ambitionne ainsi non seulement de développer une mésologie appliquée, mais aussi de mettre sur pied une approche méthodologique « mésologique » – c'est-à-dire utilisant les outils de la mésologie pour regarder son objet d'étude (Augendre, Llored & Nussaume, 2018, p. 344-345). La mésographie se caractérise par une herméneutique : elle adopte le milieu comme perspective et comme focale, en se donnant pour mission d'appréhender la fabrique (*the making*) des milieux (toujours plus qu') humains, *à partir de ces milieux eux-mêmes*. Elle doit, en ce sens, être replacée dans une tendance générale d'ouverture des sciences humaines et sociales aux existences et sociabilités non humaines. L'anthropologie a évolué dans un sens similaire, et mis en place des dispositifs épistémologiques et méthodologiques à même de pratiquer une anthropologie au-delà de *l'anthropos* et une ethnographie non circonscrite aux limites identitaires d'un groupe humain. Comme le souligne Élise Demeulenaere (2017), l'anthropologie a entrepris un double tournant, ontologique et animaliste, avec les exemples phares de l'anthropologie de la nature et des non-humains (en grande partie grâce à des pionniers tels que Philippe Descola et Eduardo Kohn), et l'émergence des *animal studies* et d'ethnographies multi-espèces. Ce décentrement a permis de rendre compte des entrelacements complexes entre des mondes humains et non humains, et oblige à se

²⁶ Comme le souligne Céline Granjou (2017), les *environmental humanities* se sont développées en Australie dans un milieu académique bien différent du milieu français. Elle souligne en cela qu'il y a une spécificité française (ou francophone) dans la compréhension des humanités environnementales – raison pour laquelle j'écris ici l'intitulé dans les deux langues.

reposer des questions fondamentales telles que “*What makes a human a human?*” (Ingold, cité dans Segata et al., 2016, p. 28). C’est justement ce qu’implique également la mésologie pour la mésographie : nous devons nous étudier en s’intéressant aux manières dont nos existences corporelles et médiales sont peuplées et traversées par d’autres que nous – de notre microbiote à nos jardins. Cet élargissement sémiotique du « nous » au-delà de l’humain est d’autant plus pressant qu’il est de plus en plus difficile d’en faire l’expérience quotidienne. En effet, face à l’augmentation de la puissance de nos technologies, certains milieux se sont rétractés en se dépeuplant d’une partie de ses habitants humains et non humains, dissipant progressivement leur sens et leur symbolique, tandis que d’autres sont devenus hostiles à la présence humaine. C’est face à ce diagnostic que la mésographie apparaît pertinente comme méthode d’enquête en Chthulucène.

Cette puissance de destruction a, en fait, distendu notre corps médial, qui désormais ne peut se comprendre que par la prise en compte du caractère nécessairement multiscalaire de phénomènes se matérialisant « holographiquement » à toutes les échelles. Ce dernier aspect est désigné comme le « mésoscopique » de la mésologie dans l’interprétation qu’en donne Moreau (2017a). La perspective « mésoscopique » permet d’examiner (*skopein*) le sens d’un milieu aux différentes échelles auxquelles il se joue (s’établit, se dispute et se transforme ou se cristallise). Cette perspective est dite *méso*, en ce qu’elle se place à mi-lieu (*meso*) entre micro et macro, et au milieu des gens, des lieux et du planétaire. L’échelle de l’observation ne peut jamais se restreindre à celle du *topos* des lieux, car le milieu contient, dans une logique holographique, toutes les échelles inférieures et supérieures. Il faut ici souligner que l’anthropologie a également évolué dans ce sens-là, donnant plus d’importance aux jeux d’échelles et s’efforçant de dissocier la circonscription du/ des site(s) et de la/ de(s) communauté(s) étudiée(s) et le cadrage du terrain ethnographique. C’est dans cette veine que George Marcus a proposé son ethnographie multi-sites ou multi-située, en défendant une approche méthodologique centrée non plus sur un lieu (*site*), mais sur la circulation, en différents lieux, de personnes, de choses, mais aussi de phénomènes, de processus, de pratiques ou même de significations (Marcus, 1995). Une des intentions était alors d’étudier des processus globaux dans les différents lieux dans lesquels ils se concrétisent. Cette ethnographie des processus et des circulations n’est pas sans rappeler la démarche de l’anthropologue Anna Tsing, dont le livre *Friction* (2005) annonce justement “*ethnography of global connection*” – une ethnographie grâce à laquelle Tsing propose une description fine d’une situation conflictuelle autour de la déforestation en Indonésie, autant qu’elle déploie, en filigrane, une critique du système capitaliste et colonialiste qui sous-tend ce conflit. Dans sa recherche sur le champignon *matsutake*, Tsing adopte une démarche similaire, se donnant pour objectif de « traquer » ce champignon en rencontrant les acteurs et se rendant sur les différents lieux qui lui donnent sa valeur économique unique et sa symbolique particulière de « survivant » face aux ruines du capitalisme (Tsing, 2011). Ces approches méthodologiques nécessitent une redéfinition de ce que signifie un « terrain » ethnographique et ce qu’exige une posture « immersive ». Je me suis inspirée de ces approches anthropologiques pour concevoir ma méthodologie, et pour soutenir qu’étudier le « milieu de la permaculture » exige de rencontrer beaucoup de personnes, d’intégrer des réseaux et des associations, de se rendre sur un grand nombre de lieux et d’assister à une multitude d’événements. Ce choix s’est nécessairement fait au détriment d’une immersion plus classique dans un seul lieu ou dans un petit nombre de lieux ; je pense toutefois que c’était un choix indispensable pour réaliser mon objectif de m’imprégner et de raconter la permaculture dans une perspective émique, car la spécificité de la permaculture est justement qu’elle prend sens collectivement et internationalement.

La mésographie est encore en « gestation » et demande à être nourrie et éprouvée. Aujourd'hui, il existe trois textes de Moreau qui traitent directement ou indirectement de la mésographie : son livre, *Vivre avec les catastrophes* (Moreau, 2017a), un acte d'une présentation faite la même année, « Sketches of Mesography » (Moreau, 2017b), et un article de 2020 qui rend compte d'une mésographie à l'œuvre, « Chevaucher le lombric » (Moreau & Oyadomari, 2020). La mésographie a toutefois fait l'objet d'un groupe de réflexion, dont je faisais partie²⁷, sous l'égide de Yoann Moreau et en présence d'Augustin Berque, lors du colloque mentionné précédemment, *La mésologie, un nouveau paradigme pour l'Anthropocène*, qui a eu lieu à Cerisy-la-Salle en septembre 2017. L'idée était que le lien de la mésologie au terrain et aux milieux concrets de l'écoumène puisse se penser et se construire dans une dynamique collective. L'atelier a permis de clarifier plusieurs aspects : le lien entre mésologie et mésographie ; le lien entre l'enquêteur-mésographe et le(s) milieu(x) étudié(s) ; l'unité d'un milieu et l'imbrication des échelles ; et les éléments indispensables auxquels prêter attention. Pour mettre en évidence le jeu d'échelles et le degré d'abstraction qui différencie mésologie et mésographie, Moreau et Berque ont proposé un parallèle avec la géographie : « La mésographie est à la mésologie ce que la géographie régionale est à la géographie générale classique. Cette dernière a pour objet la description et la compréhension de l'organisation terrestre, de ses phénomènes physiques, biologiques et humains. La mésographie proposerait, à l'inverse, d'appréhender, comprendre et représenter la Terre à partir de divers milieux qui la constituent. Si la mésologie interroge le versant théorique, général, la mésographie s'intéresserait aux études de cas, à la pratique du terrain, aux modes d'observation des milieux » (Augendre, Llored, & Nussaume, 2018, p. 344-345, je souligne). Autrement dit, la mésographie aborde les milieux à une échelle *a priori* plus fine – pas nécessairement plus locale, mais plus ancrée – et la mésologie sert ensuite d'outil à l'enquêteur pour « s'extraire », partiellement et par la pensée, de l'apparente idiosyncrasie des observations pour la faire dialoguer avec d'autres réalités et niveaux de réflexion.

Comme l'impliquent Moreau et Berque dans le parallèle qu'ils font avec l'histoire de la géographie, cette coexistence d'un versant général et d'un versant « zonal » n'est pas sans rappeler que l'École française, et Paul Vidal de la Blache (1945-1918) en particulier, qui proposait déjà (ou encore) cette vision inclusive de la géographie avant que cette dernière ne se scinde en multiples sous-disciplines et sous-thématiques. Grâce à une approche par le paysage – qui revient aujourd'hui en force – il leur était possible de saisir les rapports humains/ milieux en termes géomorphologiques *et* culturels, et de penser l'ambivalence de la positionnalité du géographe, non seulement analytique, mais aussi critique et engagé face aux transformations à l'œuvre. Le tournant des années soixante a vu l'émergence de nouvelles postures et objets de recherche, avec l'arrivée d'une géographie humaniste, phénoménologique, radicale. La science des lieux s'est ainsi enrichie, mais a « manqué son rendez-vous » avec l'écologie, la philosophie et l'anthropologie. La raison d'être de la mésologie et de la mésographie est à comprendre dans ce contexte – celui d'un besoin de relier géographie et ontologie et de définir des postures, méthodes et objets de recherche qui permettent de saisir conjointement la géographicit  de l'humain et la socialité de l'espace. Le mésographe aurait ainsi le rôle de relater, avec l'humilité et la responsabilité qui incombent à celui qui s'immerge, la pluralité des milieux humains et de nourrir la proposition ontologique de la mésologie. De ce croisement entre la verticalité de la mésologie et l'horizontalité de la mésographie,

²⁷ Le groupe rassemblait également Isabelle Favre, Houda Neffati, Matthieu Duperrex, Francine Adam, Yann Nussaume et Didier Rousseau-Navarre. Il est désigné ci-après comme « le groupe mésographie ».

émerge la possibilité d'entrevoir comment se créent, s'élaborent, se détruisent ou se régénèrent des milieux. La mésographie ambitionne, en ce sens, d'identifier des dynamiques à l'œuvre à l'échelle de milieux particuliers, et de rendre compte des processus par lesquels les milieux se font, mais se défont aussi. Dans la présente recherche, qui s'immerge dans des milieux de la permaculture, une telle approche permet que les expérimentations qu'elle motive alimentent le virage paradigmatique en le déclinant en propositions de changement plus subtiles et moins frontalement en rupture. Comme je l'aborde ci-dessous, l'« échelle des milieux » n'est jamais prédéfinie et la délimitation du terrain d'étude en est inévitablement complexifiée.

2.2.3 Jusqu'où va le milieu ?

Ethos du mésographe

S'il dépend de lieux pour émerger, le milieu ne se réduit pas un lieu, et donc pas à sa topicité. Le milieu ne se déploie pas qu'à l'échelle locale, mais se compose plutôt d'une imbrication d'échelles spatio-temporelles, à l'image d'un palimpseste. Le milieu n'est pas une unité figée et définie, on ne peut le saisir de l'extérieur en un bloc, car il est mouvant, extensible dans le temps et l'espace. Toutefois, il émerge et s'étend depuis les foyers que sont notre subjectivité, et donc notre corporalité. Étudier un milieu ou appréhender une recherche « par le milieu » invite ainsi à (re)penser les liens fondateurs de l'enquête et à documenter comment l'enquête elle-même fait bouger les frontières du milieu étudié et celles du milieu de l'enquêteur. Les limites perçues d'un milieu sont, en effet, négociées dans la relation d'enquête. Elles n'équivalent pas à des résultantes objectives de dynamiques de structuration interne, mais sont toujours aussi le reflet de la prédisposition d'un milieu à se laisser saisir – ce qu'il donne à voir, à qui, quand et à quelles conditions – et de la capacité de l'enquêteur à les appréhender cognitivement, physiquement, techniquement ou sensoriellement. De plus, si tout sujet est porteur et créateur de milieux, l'enquête fait alors se confronter ou s'imbriquer différents milieux. Ainsi, les « résultats » de recherche émergent des interactions et intersections générées durant et par l'enquête.

Comme je l'explique plus loin, la délimitation de la permaculture a été un enjeu central dans ma démarche méthodologique. La manière dont j'ai circonscrit mon milieu d'enquête, en fonction de limites temporelles, financières, déontologiques, corporelles et relationnelles, imprègne inéluctablement la manière dont je raconte la permaculture. Le risque est évidemment de tomber dans une autobiographie, de se restreindre à pouvoir ne raconter plus que soi-même et de s'empêcher de voir l'unicité et la relationnalité d'un milieu en deçà de ce qu'on en saisit. La question est donc de savoir comment l'enquête peut éviter d'imposer sa propre délimitation, tout en reconnaissant qu'elle va nécessairement faire rejouer les frontières du milieu étudié. Notre groupe mésographie a fait ressortir que

l'objet ne peut se constituer qu'à partir du milieu que cet objet, en tant que sujet, construit avec la matière première de l'environnement. Il ne se « découpe pas unilatéralement dans un environnement neutre *a priori* ». [...] Elle [la mésographie] nécessite de la part de l'observateur une approche herméneutique afin de saisir le sens propre au milieu observé. Le *sens* est ainsi au foyer de l'étude mésographique, dans sa triple acception de « a. une direction ; b. une sensation ; c. une signification » (Augendre, Llored & Nussaume, 2018, p. 345).

La mésographie aurait ainsi comme focale la saisie du ou des sens d'un milieu, et ce(s) sens ne peu(ven)t être appréhendé(s) de l'extérieur, sans ce, celles et ceux par lesquels il prend sens. Selon moi, il n'est possible de « saisir le sens propre au milieu observé » car ce sens se déploie toujours

de manière située et dans l'interaction. Il apparaît ainsi plus judicieux de saisir le sens qui émerge des intersections entre le milieu de l'enquêteur et les milieux de l'enquête et des enquêtés. Parfois, il y a une telle interpénétration entre le milieu de l'enquêteur et des enquêtés qu'il y a presque superposition du sens. Parfois, l'intersection n'existait pas et doit être forcée pour l'exercice de l'enquête ; le sens qui apparaîtra à l'enquêteur sera nécessairement influencé par l'écart originel entre son milieu et celui de l'enquête. Les intersections peuvent ensuite prendre différentes formes, selon le type d'engagement des parties en présence et selon la manière dont le milieu de l'enquête a été défini *a priori*. Ceci peut avoir des répercussions plus ou moins positives, par exemple en générant une dynamique fédératrice entre les enquêtés ou, au contraire, en les enfermant par assignation d'une identité qu'ils ne revendiquent pas, ou du moins, qui ne capte pas la complexité de leur existence.

La problématique de l'assignation et du pouvoir potentiel de l'enquêteur sur les enquêtés (humains ou non-humains) est transversale à toutes les disciplines qui convoquent, voire utilisent d'autres êtres vivants pour créer leurs récits. Le mésographe se doit ainsi de faire siennes les injonctions de longue date de l'anthropologie, à requalifier le rôle et l'engagement de l'ethnographe dans ce qui est communément appelé « son » terrain (Cefai, 2009 ; Olivier de Sardan, 1995). On peut aller jusqu'à se demander si la mésographie, émergeant face aux limites conceptuelles de l'acosmie de la modernité et aux limites physiques de l'Anthropocène, ne devrait pas devenir génératrice de milieux, c'est-à-dire contribuer à (re)donner du sens, (re)mettre en lien et (re)constituer de l'habitabilité. C'est du moins ce que laisse à penser Berque dans *Poétique de la Terre* (2014e), qui est traversé par une triple invitation urgente à *recosmiser*, *reconcrétiser* et *réembrayer*. Le mésographe doit se questionner sur la posture à adopter, non pas de manière à ne pas perturber le milieu de l'enquête, mais pour clarifier la responsabilité des mésographies face aux récits qu'elles produisent et à leurs possibles répercussions sur les milieux qu'elles racontent. En plus d'une observation participante ou d'une participation observante, la mésographie m'a invitée à expérimenter l'observation bienveillante *et* réflexive et opter pour une écriture engagée.

Milieu faisant : La trajectivité des méthodes de la mésographie

Il ne serait pas cohérent d'avoir une méthode codifiée, applicable en tout temps et en tout lieu, alors même que la mésologie souligne la multidimensionnalité et la fluidité des milieux. La mésographie doit se fonder sur une casuistique et un pluralisme méthodologique, et se laisser la marge de manœuvre pour évoluer au fur et à mesure de la recherche. Pour illustrer cette attitude méthodologique, Berque et Moreau citent les mots du poème *Caminante, no hay camino* (ce qui signifie en français, *Toi qui chemines, il n'y a pas de chemin*) d'Antonio Machado : « C'est en marchant que se fait le chemin ». En somme, la méthode n'est pas prédéfinie ; elle nécessite de la part de l'observateur une approche herméneutique afin de saisir le sens propre au milieu observé » (Augendre, Llored, Nussaume et al., 2018, p. 345).

J'ai déduit de mes lectures et de mon expérience de terrain que la mésographie se trouve à l'interface entre le hasard et la nécessité, autrement dit, selon les mots de l'anthropologue Serge Elie, entre le sérendipité et la « méthodolâtrie » (2013, p. 225). Comme, donc, il n'y a pas de méthode préconisée, j'ai élaboré la mienne chemin faisant justement, en « acceptant de me perdre » parfois (Rémy, 2014), mais toujours en lien avec les particularités du milieu étudié – la permaculture en Suisse et au Japon – et en contact étroit avec les interlocuteurs de ce milieu. J'ai toutefois puisé une inspiration certaine chez les anthropologues et socio-anthropologues, à travers leurs réflexions

sur le rôle et le statut de l'ethnographe (Clifford, 1983), sur la porosité au terrain (Bories et al., 2018; Monsaingeon, 2013) et aussi sur sa corporéité (Sarcinelli, 2017), et sur les dispositifs à mettre en place (Cefai & Costey, 2009) pour préserver une juste marge d'altérité et donc de réflexivité (Bryon-Portet, 2011; Fassin, 1998; Lussault & Godelier, 2016).

La mésographie est plutôt une philosophie du terrain et une proposition de grille de lecture de la réalité. Elle a pour objectif d'orienter notre attention non pas sur des faits strictement sociaux, mais sur leur inhérente géographicité (Berque, 1999), au moyen de ce que Berque nomme « géogrammes », qu'il rapproche de « motifs » et qu'il définit comme les « formes perceptibles de notre environnement, mais aussi les mobiles inconscients qui nous y guident, nous y attachent et nous font l'aménager dans un certain sens » (Berque, 2000a, p. 149). En effet, un milieu ne nous apparaît jamais comme un objet délimité qu'il serait aisé d'embrasser d'un coup d'œil. On ne peut jamais le saisir en entier, car il est incommensurable et s'étend sur des temporalités qui souvent nous dépassent (sa genèse précède le début de l'enquête et, très probablement, ne disparaîtra pas lorsque l'enquête s'arrêtera). Il n'est, en ce sens, jamais *ob*-jectivable au sens étymologique de « jeter devant ». Les géogrammes œuvrent alors comme de véritables outils pour la réflexivité de la mésographie, en ce qu'ils représentent des points d'accroche *et* des points de « décroche »²⁸, sur lesquels s'appuyer pour maintenir une distanciation heuristique. Le groupe « mésographie » (in Augendre, Llored, Nussaume, et al., 2018, p. 344-345) a travaillé cette grille de lecture et énuméré cinq dimensions géogrammatiques sur lesquelles porter notre attention :

- a. la cohérence, la consistance, l'aller-avec, la concrescence de l'objet qu'on se donne
- b. son histoire, la généalogie des choses qui le composent
- c. son échelle spatiotemporelle, la phase qu'il représente
- d. sa récurrence

[e.] sans oublier cette condition première : la subjectivité, qui fait qu'un milieu n'évolue pas seulement selon un ensemble de causes, mais aussi pour un ensemble de raisons valables pour l'être en question.

Ce dernier point me semble crucial dans une perspective normative, car il permet d'amorcer une réflexion sur la responsabilité du mésographe s'il perçoit que le sens du milieu étudié semble contredire le sens plus global de l'écoumène. Cet aspect n'est pour l'instant pas encore traité dans la littérature, et pour cause : il est au cœur d'une controverse qui est plus que jamais d'actualité²⁹. D'après moi, l'Anthropocène exige des géogrammes qu'ils permettent également de prendre un recul nécessaire sur « ces raisons valables pour l'être en question » et qu'ils nous amènent à observer ce que ces raisons provoquent sur d'autres êtres (humains et non humains) qui ont, sans aucun doute, également des raisons non moins valables. Les géogrammes devraient permettre d'identifier des « moments » ou « seuils » dans la fabrique de milieux et dans le déploiement écouménal : à quel moment « ça fait milieu », et à quel moment et pour quelles raisons un milieu se « défait », voire s'effondre. En effet, l'écoumène est faite d'une coexistence de différents milieux qui s'entrecroisent et se construisent, mais aussi s'entrechoquent, voire s'entre-détruisent. La mésographie ne peut,

²⁸ Moreau le formule en termes d'altérité : les géogrammes seraient garants de notre capacité à « faire un pas de côté » et éviter d'oublier de rendre compte de dimensions et d'aspects trop évidents parce qu'on les a intégrés/ normalisés (communication personnelle, 16 février 2022).

²⁹ Que l'on pense, par exemple, aux critiques acerbes du « wokisme » dans les universités par des partis politiques populistes.

dans cette logique, se focaliser uniquement sur l'herméneutique d'un milieu unique. Elle doit explorer en quoi le sens d'un milieu et des phénomènes qui s'y déroulent est multiple, car sans cesse (re)négocié, et mettre en lumière en quoi cette multiplicité sémiologique engage des mises en dispute (Moreau, 2017a) et des frictions (Tsing, 2011), desquelles émergent des « écotones » lorsque la rencontre est fertile et collaborative (Centemeri, 2019b).

Dans ma propre conception de la mésographie, la mise en forme des résultats d'enquête – par la mise en récits, dans mon cas, via l'écriture et la photographie – est d'ailleurs à investir comme un espace pour problématiser la dimension politique de la médiance, et possiblement servir à « dénoncer » les « anti-milieus » en montrant comment certains milieux saccagent voire effondrent d'autres milieux, et sapent la possibilité pour d'autres êtres vivants – proches ou éloignés temporellement et/ou géographiquement – de jamais exprimer leur subjectivité et leurs manières uniques de (se) faire milieu.

2.3 Enquêtes en permaculture : Méthodologie de recherche

Après cet éclairage sur mes influences méthodologiques et mon cadrage épistémologique, j'aborde à présent plus directement ce en quoi ont consisté « mon terrain » et mes méthodes dans les milieux de la permaculture en Suisse et au Japon.

Au niveau des méthodes, j'ai opté pour celles qui sont les plus courantes en anthropologie et en ethnographie, en ce qu'elles permettaient d'être au plus proche de mon objectif d'étudier la permaculture moins à partir des textes fondateurs qu'à partir des personnes et des lieux qui font aujourd'hui vivre le concept dans deux contextes culturels. Ces méthodes sont celles de l'observation participante et de l'entretiens semi-directif. Dans un premier temps, je reviendrai sur les aspects et thématiques qui m'ont intéressée et occupée pendant mes séjours sur le terrain. J'expliquerai dans un second temps la manière dont j'ai sélectionné les lieux et profils sur lesquels je me suis focalisée.

2.3.1 Remettre le sens de la permaculture au milieu

Enjeux de définition

Avant d'être un mouvement transnational, la permaculture est un cadre de pensée et d'action intentionnellement divergent par rapport à la vision agronomique, industrielle et extractiviste de la terre et de l'agriculture qui était omniprésente là où elle a été contextualisée (la Tasmanie des années 70), mais aussi dans de nombreux autres contextes géographiquement éloignés. En devenant une proposition « universelle » à saisir différemment la réalité qui nous entoure, la permaculture est devenue un concept rassembleur et performatif. Pourtant, ses contours restent – voire deviennent de plus en plus – indéfinissables, voire sont rendus volontairement indéfinis. Comme le formule Constance Laroche (2020), permacultrice et autrice du livre *L'entreprise fertile* : « Il n'y a pas de définition unique ou officielle de cette notion de permaculture et cela en révèle certainement de sa beauté, car comme tout organisme vivant, elle évolue et se transforme ».

Ce n'est pas dire que la « permaculture » n'a aucune signification, mais plutôt, qu'elle n'a jamais été une simple abstraction. Un des objectifs pour lequel le concept a été créé était justement le dépassement des dualismes de la modernité qui, justement, ont, par le *logos*, abstrait l'humain de son milieu, et désolidarisé les mots et les choses. Je soutiens que le sens de la permaculture émerge

de la confrontation du concept avec la concrétude des milieux humains – avec les particularités de la situation environnementale et géopolitique contemporaine, des contextes culturels, des histoires de vie, des biotopes. La permaculture se décline en fonction des lieux – de leur topographie, leur écologie et leur histoire – et en fonction des personnes – de leurs capacités, leurs dispositions physiques, leurs rêves, leurs relations et leurs histoires de vie. Elle n'existe concrètement qu'à travers ses traductions toujours méso-spécifiques – propres aux relations qui fondent chaque milieu. Autrement dit, son sens est au milieu. Dans une méso-logique, elle ne prend sens que dans la mesure où elle engendre une dynamique trajective et transformatrice des milieux : c'est-à-dire en ce qu'elle expérimente d'ores et déjà des *modes de vie* différents, et porte en elles les germes d'un renouveau du *genre de vie* dominant (Bourg & Arnsperger, 2016 ; Arnsperger 2023).

Ce que fait apparaître une mésographie des milieux de la permaculture suisse et japonaise, c'est que cette dernière se développe dans une tension entre abstraction et concrétude et entre universalité et singularité. La permaculture est parfois comprise et portée comme un langage abstrait, potentiellement universel – du haut de ses trois éthiques, de ses douze principes, de sa méthodologie de design, et des *patterns*. Une sorte de Permaculture, avec un grand P. Cette mésographie m'amène cependant à défendre que la permaculture est une invitation paradoxale à un nouvel universel et à refuser « l'universion » de la modernité – « la réduction du divers à l'un, et de la réalité à une version unique » (Berque, 2009a, p. 102) – et à développer une multiplicité de manières concrètes de saisir et comprendre un milieu. Ainsi, le sens et la raison d'être de la permaculture avec un grand P restent abscons (ou, au contraire, simplistes) tant qu'elle ne s'est pas confrontée au terrain, à la réalité de l'écoumène, autrement dit, tant qu'elle ne s'est pas actualisée en une multitude et une diversité de permacultures, en minuscule et au pluriel.

La permaculture, si elle est cohérente avec sa propre philosophie, ne peut se permettre de rester abstraite. Si la permaculture embrasse et assume sa portée critique et transformatrice, elle ne peut se permettre d'être amalgamée à l'écologie scientifique ni d'être réduite à une volonté de simple perpétuation ou revitalisation des traditions paysannes – ce que beaucoup de praticiens et chercheurs font cependant souvent, dans une visée de légitimation naïve, lui faisant perdre sa raison d'être face au caractère inédit³⁰ de l'Anthropocène. Elle se situe, dans cette compréhension, en réaction à l'imposition violente de la prétendue universalité de la modernité et du capitalisme qui jusqu'à présent, ont véhiculé une vision de l'humain comme espèce ontologiquement exceptionnelle et contre nature, et de la Terre comme une simple planète dans un système solaire, comme un stock de ressources et un potentiel d'actifs financiers, ou encore comme une scène aux activités humaines. Ces manières de prédiquer la Terre se sont rendues obsolètes – leur actualisation annihilant progressivement leurs propres potentiels d'actualisation future.

Mettre en évidence la trajectivité du (ou des) sens de la permaculture invite, à faire ressortir, d'une part, l'universalité à laquelle fait référence la permaculture, c'est-à-dire, ce qui, au-delà des personnalités et des localités, donne sens au concept de la permaculture, et consistance au réseau et à l'identité partagée des praticiens. En d'autres mots, cela revient à chercher les plus petits dénominateurs communs, les motifs, aspects ou *patterns* sur lesquels les permaculteurices tentent de s'accorder, même implicitement ou inconsciemment, avec plus ou moins de succès (certains étant sujets à controverse, d'autres objets de négociation). D'autre part, saisir la trajectivité de la

³⁰ Inédit dans le sens que l'humanité n'a encore jamais éprouvé une telle situation (et encore moins de mémoire d'humains), et qu'il n'est pas possible de ne faire appel qu'à l'histoire pour trouver des « solutions ».

permaculture implique de saisir la « nécessaire singularité de [son] actualisation », c'est-à-dire ce qui n'est pas partagé, non pas parce qu'il y a désaccord, mais parce qu'elle « participe de l'aller-avec d'un certain milieu » (Berque, 2009a, p. 236-237), et qu'elle exige une casuistique, en fonction des personnalités et des localités, et plus largement des contextes culturels, socio-économiques et territoriaux.

Il m'est ainsi apparu, à travers mon double terrain en Suisse et au Japon, mais aussi, dans chaque pays, auprès d'une diversité de personnes et de lieux, que le sens de la permaculture se trouve au milieu, et qu'il est important de la raconter de manière à ce qu'il le reste. Remettre le sens de la permaculture au milieu, c'est aussi, admettre que si la permaculture s'avère « efficace » et transforme le monde à son image, elle se rendra rapidement obsolète. Les récits de milieux sont une forme qui m'a permis de raconter des histoires d'actualisation, et de ne pas figer la permaculture dans une définition générique, c'est-à-dire acosmique. Ils se veulent des fenêtres sur ce que la permaculture est, ou devient, lorsqu'elle est effectivement *prononcée* – rendue concrète et conrescente.

Enjeux de délimitation

La découverte du mot « permaculture » n'est que rarement la raison première d'une transition individuelle ou d'une réorientation professionnelle. Toutefois, elle met en mouvement, et ce, à double titre : elle *émeut* et *motive*, en venant appuyer des intuitions, légitimer des expériences sensibles, orienter plus clairement une envie de faire autrement. Elle devient le cœur de leur démarche et infuse en profondeur leur(s) lien(s) aux lieux et aux vivants qui les peuplent. En ce sens, au sein de la diversité des parcours de vie et des différences de contextes socio-politiques et de conditions topographiques, édaphiques et climatiques, se « cache » un *motif* commun, et, donc, la potentialité de faire communauté, malgré l'absence d'une identité partagée à proprement parler. Ces motifs sont ce qui donne cohérence et consistance au « milieu de la permaculture » – expression que je discute dans ce chapitre (section 2.3.4). J'ai choisi de prendre la permaculture comme porte d'entrée, en tant qu'elle est signifiante pour les personnes qui en font usage, et donc dans une perspective principalement émique (et non étique)³¹. Je n'ai ainsi pas posé ma propre définition de la permaculture (comme l'aurait fait une approche étique) et sélectionné des interlocuteurs sur la base de critères découlant de cette définition. J'ai, plutôt, laissé l'usage que les praticiens font du concept délimiter les contours de mon terrain.

En m'immergeant dans la littérature sur le sujet et en me rapprochant des personnes qui en faisaient usage, j'ai rapidement découvert que la permaculture faisait référence non seulement à un cadre de pensée et à une philosophie de vie, mais également à des réseaux régionaux et une communauté internationale. Cette dynamique « communautaire », bien qu'elle n'implique pas (voire refuse intentionnellement, selon les cas) une délimitation claire des frontières séparant le dedans du dehors, prouve l'existence d'une certaine connivence et d'une reconnaissance mutuelle entre les acteurs, d'un vocabulaire commun et de valeurs partagées (Habib & Fadaee, 2022 ; Ingram

³¹ Le contraste *emic/etic* a été originellement formalisé en linguistique, puis s'est vu intégré dans des débats en anthropologie. Dans cette discipline, l'émique « est centré sur le recueil de significations culturelles autochtones, liées au point de vue des acteurs, alors que l'étique repose sur des observations externes indépendantes des significations portées par les acteurs et relève d'une observation quasi éthologique des comportements humains » (Olivier de Sardan, 1998, p. 153).

et al., 2014 ; Maye, 2018 ; Ulbrich & Pahl-Wostl, 2019). Si j'avais opté pour une définition et une liste d'indicateurs pour délimiter les frontières de la permaculture, j'aurais très certainement redéfini qui était dedans et qui était dehors. Imposer la catégorie « permaculture » sur des pratiques et des lieux et, de fait, rendre « permaculteurices » les personnes qui y vivent et y travaillent auraient, sans doute, provoqué des réticences – d'abord de celles qui ne s'en prévalent pas et se seraient alors vues assigner une identité, mais également de celles qui s'en prévalent et s'efforcent d'en être dignes, et qui auraient reçu ma recherche comme une « fabrique » exogène, voire *ex nihilo*, de permaculteurices. La permaculture a, en effet, tendance à susciter des réactions viscérales : de l'enthousiasme inépuisable à la peur d'une cage dorée, en passant par un scepticisme poli.

Je me suis alors rendue sur les lieux où était discutée et co-construite la permaculture, et cela m'a ouvert à tout un réseau en construction, s'ajustant constamment au fil des négociations et des opportunités de collaborations. Si j'ai laissé les contours de mon terrain se tisser progressivement et « organiquement », je me suis, dans un second temps, focalisée sur certaines personnes et certains lieux que j'ai identifiés comme centraux pour comprendre les compréhensions et orientations régionales et nationales de la permaculture : les pionniers et les porteurs actuels du mouvement (auto-proclamés et/ou reconnus par leurs pairs), et les lieux exemplaires et/ou les plus fréquentés. C'est grâce à ces interlocuteurs-là que j'ai pu approcher la permaculture du concept jusqu'au mouvement (social), et saisir les dynamiques et négociations autour de sa structuration en « communauté de pratiques »³² (Habib & Fadaee, 2022).

2.3.3 Entrées thématiques et problématisées sur le terrain

Selon ma double perspective mésologique (Berque, Moreau) et existentielle (Arnsperger), j'ai identifié une liste d'entrées par lesquelles approcher le terrain, et de thématiques sur lesquelles porter une attention particulière lors de mes enquêtes. Ces entrées ont aidé à cibler ma prise de notes pendant les périodes d'observation et à calibrer ma grille d'entretien ; elles étaient les suivantes :

- La manière qu'ont les personnes rencontrées de se raconter en lien avec la permaculture
- La compréhension du concept de permaculture et l'intégration dans leurs modes de vie et leurs pratiques quotidiennes/ régulières
- Le vécu et la compréhension de différentes limites (financières, temporelles, physiques, corporelles, terrestres) dans leurs pratiques et leurs projets
- La mesure, la gestion et le vécu du temps dans leurs pratiques (rythme de travail, routine)
- Le discours sur leur posture par rapport au vivant et/ou sur leur influence sur le lieu (volonté de maîtrise ou de déprise, gestion des éléments intentionnels et non intentionnels, porosité humain/ non-humain)
- La mesure, la gestion et le vécu du travail (frontière poreuse entre travail et non-travail, entre travail productif et travail reproductif)

³² Je propose une lecture critique de ce concept sur la base de mes terrains dans le Chapitre 6.

- La mesure, la gestion et le vécu de la corporéité/ corporalité (importance de l'observation, expérience esthétique du lieu, conception du bien-être, lien à l'alimentation)
- Le discours sur leur rapport au Tout, au système, au niveau macro (vécu de leur sentiment d'utilité, leur vision du changement)
- Leur vision du futur (vision du changement et de leur rôle/ du rôle de la permaculture dans l'avènement de ce changement, radicalité, tendances plutôt révolutionnaires ou réformistes)
- L'importance donnée aux lieux et aux expérimentations d'autres relations au vivant et au système dans l'avènement du changement souhaité

2.3.4 Une triple entrée en permaculture : le réseau, les lieux, les personnes

Afin de saisir la complexité des manières dont la permaculture est concrétisée aujourd'hui, j'ai choisi une triple entrée, en lien avec la mésologie : par le réseau, par les lieux, et par les personnes qui mettent en place et portent ce réseau et ces lieux. En effet, la mésologie enjoint de ne pas se focaliser uniquement sur les sujets (individus), ni uniquement sur les relations, mais sur les deux simultanément, et aussi sur ce qui émerge des itérations ou trajections. Interviewer des personnes se disant permacultrices n'aurait ainsi pas suffi ; me focaliser uniquement sur le réseau et la communauté permacoles non plus. L'enjeu était de saisir les deux, mais aussi de comprendre comment les relations constitutives se concrétisent et donnent forme et consistance à la permaculture. C'est ainsi que les lieux me sont apparus comme une entrée indispensable, en ce qu'ils font office d'échelle *méso* entre les individus et le réseau permacole, mais aussi parce qu'ils révèlent ce que la permaculture provoque culturellement et territorialement, au-delà de ces individus et de ce réseau.

Une démarche ethnographique dans les lieux investis en permaculture se révélait d'autant plus pertinente que les formes qu'elle prend majoritairement – le jardin et la petite ferme – sont, comme le souligne Natasha Myers, des sites privilégiés pour étudier les « dimensions plus qu'humaines de la vie sociale, politique et économique ». C'est dans une perspective holographique qu'ils apparaissent pertinents, en ce qu'ils sont « des sites où les faits sociaux et les normes culturelles sont activés et sédimentés, et où ces normes et mœurs sont remises en question et en chantier » (2018, p. 125). Les lieux de permaculture sont effectivement des sites où s'imbriquent et/ou se confrontent la philosophie la permaculture, d'une part, et les normes socio-culturelles et les pratiques territoriales dominantes, de l'autre. De plus, beaucoup de lieux de permaculture sont, en fait, reconnus comme tels parce qu'ils sont des lieux de rencontres et d'événements entre permacultrices et personnes intéressées à la permaculture, et sont donc également des entrées dans le réseau. Ainsi, le choix de passer par les lieux pour calibrer mon enquête n'impliquait en aucun cas de réduire l'enquête à une description des caractéristiques physiques des lieux en question – ce qui aurait pu être intéressant par ailleurs – mais plutôt de faire ressortir *à la fois* le sens de ces lieux pour ceux qui les font vivre *et* leur symbolique dans le réseau.

Je propose d'utiliser l'expression « milieu de la permaculture » pour désigner ces différentes réalités de la permaculture : les réseaux, ses membres et ses lieux. Elle ne se réduit pas avec une compréhension du concept de milieu au sens du contexte dans lequel le sujet est en relation ou en situation (milieu urbain/rural, milieu scolaire/socio-professionnel). Dans la mésologie, le milieu est

éco-techno-symbolique : je sous-entends cette triple dimension lorsque je parle de « milieu de la permaculture ». Ce dernier fait simultanément référence à la réalité matérielle et physiologique de personnes qui s'inspirent de la personne, l'ancrage territoriale et socio-éco-systémique des lieux de projets, les pratiques et les gestes, et la vision du monde véhiculée et les mots qui y sont prononcés. Il ne rejoint le milieu au sens plus sociologique que dans le sens qu'il y a une consistance suffisante pour qu'une frontière (même éphémère) émerge et crée un dedans et dehors. Cette question de la frontière s'est révélée centrale pour comprendre la permaculture dans une perspective mésologique, et va être développée en chapitre 3 au travers du concept de « soi mésologique » et puis, discutée à la suite des récits de milieux en Partie II, chapitre 7.

Dans chacun des deux pays, l'entrée a toutefois été différente, et dépendante tant du contexte que de ma propre identification et implication potentielle et effective au sein du réseau, dans les lieux et auprès des personnes. Comme je l'explique ci-dessous, en Suisse, mon entrée s'est faite premièrement par le réseau, via la formation, qui m'a ensuite mise en contact avec des permacultrices et fait connaître des noms de lieux. Au Japon, mon entrée s'est faite principalement par quelques lieux clés, qui m'ont ensuite donné une meilleure cartographie mentale des relations entre ces lieux et les personnes qui y habitent et/ou s'en occupent.

Suisse : une entrée par le réseau, puis par les lieux

L'entrée dans le réseau s'est faite principalement au moyen de mon inscription dans la formation certifiante en permaculture (PDC). Je me suis inscrite à un premier PDC en Suisse en septembre 2015 et j'ai reçu mon certificat en décembre de la même année. Les enseignants étant les précurseurs de la permaculture en Suisse romande, la formation m'a permis d'identifier quelles personnes j'allais décider de suivre lors de mon enquête. Les discussions entre enseignants et avec les participants étaient alors teintées d'une problématique autour de la structuration du réseau et d'un projet de créer une association faitière pour la Suisse romande. J'en ai profité pour m'engager dans ce projet avec quelques autres personnes motivées, et nous avons porté ensemble le projet de l'association « Permaculture Romande », dans laquelle je suis encore active aujourd'hui en tant que membre du comité. Afin de saisir des dynamiques plus locales, je me suis impliquée temporairement, en 2016, dans la tentative de créer l'association « Permaculture Vaud » avec quelques personnes rencontrées pendant mon PDC : quatre enseignants et cinq participants et deux personnes « externes ». Le projet n'a toutefois pas vu le jour, en raison d'un manque de temps de chacun au sein de cette dynamique, mais aussi de la difficulté à identifier une raison d'être claire pour l'association.

L'une des personnes engagées dans ce processus a toutefois persévéré, mais en se focalisant sur une autre unité territoriale, non cantonale, et a créé l'association « Permaculture Riviera » avec l'un de ses voisins. Je me suis temporairement engagée, en 2017, dans le comité de cette association, grâce à laquelle nous avons amorcé un lien fort avec la commune de Vevey et mis en place un jardin scolaire partiellement financé par cette commune. J'ai dû quitter l'association à cause d'un conflit sérieux entre deux membres du comité, qui a rendu stérile ma participation, tant en termes heuristiques que pratiques.

En 2018, j'ai décidé de suivre à nouveau un PDC afin d'avoir un aperçu de l'évolution de la formation, mais aussi pour rencontrer certains des nouveaux acteurs et enseignants actifs dans la formation en permaculture en Suisse romande. Ce PDC avait été organisé par une permacultrice allemande localisée en France, en collaboration avec une actrice romande ; il a ainsi mis en lumière

PARTIE 1. Découverte de soi par le milieu

l'entrecroisement entre différents réseaux (suisse et français principalement) et les avantages et les conflits que cela génère. Plus tard, mais toujours dans le cadre de mon intégration dans le comité de Permaculture Romande, j'ai été amenée à participer à l'organisation d'événements de sensibilisation à la permaculture : à la Foire agricole biologique BioAgri (à Moudon), trois années consécutives, j'ai pu communiquer avec des acteurs du milieu agricole alternatif au sens large ; par l'organisation, lors d'un marché pour l'agroécologie dans le Jura, de l'Assemblée générale conjointe de Permaculture Romande et de Permaculture Arc Jurassien.

Parallèlement, en 2019, je suis devenue membre et suis allée à l'Assemblée générale de l'association suisse allemande « Permakultur Schweiz » et j'ai ainsi pu faire connaissance avec beaucoup de permacultrices germanophones, dont certains des pionniers suisses tels que Kurt Forster et Beat Rölli, mais aussi d'une des permacultrices les plus actives du Tessin (seul canton suisse italophone). En 2020, je suis allée rencontrer les personnes en charge de l'association « Permakultur-Landwirtschaft », qui sont en lien étroit avec des écoles d'agriculture et avec les autorités fédérales. En 2022, j'ai ponctuellement intégré le groupe de travail réunissant des personnes de l'Office fédéral de l'Agriculture (OFAG) et des permacultrices au sujet de l'intégration de la permaculture dans les documents officiels régissant les paiements directs. J'ai ainsi eu accès aux enjeux de « traduction » de la permaculture dans un langage technico-administratif.

Grâce à ma compréhension progressivement étayée des réseaux suisses, j'ai pu identifier les personnes et les lieux que je trouvais les plus pertinents pour ma recherche, par leur exemplarité et/ou leur aura particulière au sein des réseaux régionaux, nationaux et/ou internationaux. J'ai visité beaucoup de lieux et rencontré des centaines de personnes, avec lesquelles j'ai échangé, argumenté, jardiné, mangé, dessiné. Je n'ai pas pris le nom de toutes ces personnes mais elles m'ont substantiellement aidé à appréhender la multiplicité des parcours, des raisons de s'engager, et des définitions de la permaculture en Suisse. Parmi ces personnes, je n'en ai interviewé que vingt-six³³. Il est ainsi évident que la manière dont je raconte la permaculture ne constitue qu'une des fenêtres possibles. De plus, j'ai fait le choix des personnes qui me semblaient être le plus activement et publiquement engagées dans la transmission et les négociations autour de ce que la permaculture est ou devrait être, m'orientant dès lors vers une sélection très particulière de permacultrices. Ainsi, j'ai été guidée par deux critères principaux : le fait que ces personnes soient actives au moins sur un lieu, et qu'elles soient engagées dans une structure associative et/ou éducative et/ou dans des collaborations multi-acteurs. Cette sélection est énumérée dans l'annexe A4 et spécifique, pour chaque personne, son nom, ses affiliations principales, sa région et son canton de prédilection ainsi que l'année de l'entretien. (La grille d'entretien figure également en annexe, cf. A1.) Je me contenterai ici d'une description généraliste de leurs profils.

Parmi ces 26 personnes, 6 personnes ont des parents, grands-parents ou oncles/tantes qui étaient actifs dans le milieu agricole, facilitant ainsi leur installation et la concrétisation de leur projet. Dix-sept sont des hommes et 9 sont des femmes³⁴. Huit sur 24 sont considérés comme des

³³ J'ai conduit 25 entretiens, dont un entretien avec 3 personnes, totalisant ainsi 27 personnes interviewées. Je ne comptabilise pas ici l'entretien avec Jonas Plattner, employé à l'OFAG, car il n'est pas permaculteur et m'a servi plutôt d'informateur sur une démarche politico-administrative qui n'était pas encore documenté par écrit. Le nombre de permacultrices s'élèvent donc à 26.

³⁴ Je propose une analyse de ce déséquilibre en Partie II, Chapitre 7, section 7.3.2, sous-section « *Un corps médial agissant – identifier les interstices d'agentivité* ».

professionnels de l'agriculture ; dans ces 8, seulement 2 sont des femmes et seule l'une d'elles est officiellement (administrativement) reconnue comme exploitante agricole en son nom propre. Trois personnes (un homme, deux femmes) sont ingénieurs-agronomes et deux hommes sont ingénieurs en environnement. Trois autres personnes (hommes) ont une formation de paysagiste. Plus généralement, 17 ont un diplôme de l'éducation supérieure (université ou équivalent) et 9 ont opté pour une formation plus professionnelle, typiquement en apprentissage. Quant à la création et la gestion de leur projet de permaculture, 14 ont imaginé seuls leur projet et en ont toujours la charge et la responsabilité principales ; 6 sur 24 ont engagé une dynamique familiale, en embarquant leur conjoint ou conjointe, ou alors un de leurs parents ; seulement 7 personnes sont impliquées dans un projet collectif comme activité principale. Pour ce qui est des tranches d'âge, 9 personnes ont entre 30 et 39 ans, 8 entre 40 et 49, 6 entre 50 et 59, et 3 plus de 60 ans. (Les âges n'ont volontairement pas été inclus de manière nominative dans le tableau de l'annexe A4.)

Pour ce qui est de l'observation participante dans les lieux de permaculture, j'ai visité une vingtaine de lieux, souvent sur une ou deux journées, mais je me suis ensuite focalisée sur 9 lieux principaux, en fonction de leur ancienneté, de leur reconnaissance au sein du réseau comme étant « un lieu de permaculture » et de leur dimension agricole ou du moins para-agricole. C'est à partir de ces lieux-là que j'ai créé les récits de milieux et les récits de frictions paysagères proposés dans les Parties II et III. Ces lieux sont (avec la durée du terrain et le nombre de rencontres entre parenthèses) :

- le Perma-jardin de Victor Bovy à Morges (7*1journées et 1*1 jour à la Ferme PréMartin) ;
- la Ferme agroécologique de Rovéréaz à Lausanne (16* 1/2 journées et 3*3journées dans le cadre d'une formation de permaculture, et présence à l'Assemblée générale pendant 3 ans) ;
- le Royaume de Shamanty de Julien Moret à Ollon (6*1jour et 3 rencontres hors du lieu) ;
- la ferme biologique de Florian Beuret dans les Franches-Montagnes (3*2 jours et 6 rencontres hors du lieu) ;
- les Jardins Sol-Air et permanents de Hubert de Kalbermatten à Saint-Léonard (1*3journées, 1*2 jours et 3*1 jours, ainsi que 8 rencontres hors du lieu) ;
- la ferme biologique Baie-Attitude de Colin Pillet et le jardin Vers-Gaïa à Martigny (5*1 jour et 3 rencontres hors du lieu) ;
- le vignoble collectif de La Familia avec Gaëtan Morard à Ayent (1*2 jours et une rencontre par mois hors du lieu pendant 5 ans) ;
- la Fondation Éco-jardinage de Pierre-Alain Indermühle à Bex (1*1 jour et 2*2 jours, ainsi que 7 rencontres hors du lieu).

Cette liste ne suffit toutefois pas à rendre compte de ce qu'a signifié concrètement mon implication dans le milieu de la permaculture et auprès de ces personnes. Ces dernières ne sont pas toujours sur les lieux de leurs projets, et je les ai parfois croisées sur d'autres lieux de permaculture, voire en des lieux sans lien avec la permaculture (comme l'université par exemple). Je me suis entretenue avec certaines à plusieurs reprises par téléphone, pour prendre des nouvelles, organiser un événement en commun. J'ai échangé près de deux heures chaque mois avec les membres du comité de Permaculture Romande, et j'ai souvent revu d'autres membres actifs à l'occasion d'événements. J'ai également suivi l'évolution de certains projets via les réseaux sociaux tels que Facebook et Instagram et j'en ai profité pour découvrir une série d'autres projets d'agriculture alternative qui ne tombaient pas dans mes critères de sélection.

PARTIE 1. Découverte de soi par le milieu

En plus de ces lieux, j'ai me suis rendue au jardin « La Motte qui Botte » à Dizy, au jardin d'Aino Adriaens à l'Abergement, au jardin étudiantin de La Pel' à l'Université de Lausanne, au jardin collectif des Pissenlits géré par Michel Woeffray à Bulle, au jardin scolaire mis en place par Isabelle Horner à Lutry, au jardin La Comète de Barbara Garofoli à la Forclaz, au jardin de Stéphanie Rauer à Lôro, au jardin de Matawa Wendelin Keller à Gossau, au jardin de Daniel Nägeli à Illnau, au jardin collectif Food for Souls à Berne avec Adrian Reutimann et Rahel von Arx, sur le projet agricole de Beat Rölli à Emmen, le projet agricole Écotone à Berlincourt, le projet agricole Le Grainier de Serge Girardin à Bex, l'entreprise agricole L'Aurore de Danielle Rouiller à Cernier, l'entreprise agricole de Florian Beuret aux Pommerats, l'écolieu Alpin Permakultur SchweibenAlp à Brienz, l'écolieu du Petit Bochet avec Simon Noble, l'écolieu de Hélène et Érine Bougouin à Combremont-Le-Petit, l'écolieu de Balmeggberg avec Anton Kuchler et l'écolieu Pied-à-Terre de Néo à Bex.

C'est en me rendant physiquement dans tous ces lieux et en y rencontrant les personnes qui les ont aménagés et/ou qui y vivaient que j'ai pu faire l'expérience du sens de la permaculture en tant que réseau, voire en tant que communauté. C'est en ce sens que je parle d'une approche par *imprégnation* dans le milieu de la permaculture. Je discuterai les enjeux épistémologiques et méthodologiques dans la section suivante (en 2.3.5).

Japon : une entrée dans le réseau par les lieux

Je me suis rendue à trois reprises au Japon dans le cadre de cette recherche : de juin à septembre 2017, d'octobre à novembre 2018, puis de janvier à septembre 2019. L'intégration dans le réseau japonais était moins aisée qu'en Suisse, pour des raisons assez évidentes : la distance géographique et le fait que je n'y habite pas de manière continue. Mon entrée a tout de même été facilitée par mon expérience préalable dans une ferme en 2011-2012, du fait que le paysan Gokaichi m'ait donné le nom de la personne qui l'avait introduit à ces méthodes culturelles et du lieu où il avait suivi sa formation, à savoir Usui Kenji à Shalom Hutte. Ce contact m'a permis de connaître le lieu appelé ShanthiKuthi où habitent actuellement Usui Kenji et sa conjointe Tomoko. Mon séjour à leurs côtés m'a permis de faire la connaissance de nombreuses personnes de passage dans ce lieu, ainsi que d'être au courant d'événements auquel Usui Kenji participait, tel que le festival annuel *Permaculture Fes* qui réunit beaucoup des permaculteurices japonais et qui se déroule dans un écolieu nommé Fuji-Eco Park.

Cartographier le réseau japonais était également plus difficile, car il ne s'est pas structuré comme en Suisse : bien que les premières initiatives aient débuté dans les années 1990, le réseau se caractérise aujourd'hui encore par une quasi-absence de forme associative et n'a toujours aucune faitière. En fait, la plupart des personnes que j'ai interviewées par la suite m'ont dit ne pas vouloir structurer plus formellement le réseau et ne pas voir l'intérêt de représentants officiels et/ou d'une charge supplémentaire pour la gestion d'associations. J'étais tombé sur quelques groupes régionaux sur Facebook (Permaculture Kansai, Permaculture Hokkaido, Permaculture Azumino), mais ils se sont révélés ne pas être des réseaux effectivement structurants. Ils étaient plutôt l'initiative d'une personne de cette région qui a lancé l'idée et créé un groupe en ligne afin de rassembler des gens. Permaculture Azumino s'est révélé être principalement fondé sur le projet des Usui ; je n'ai pas été à la rencontre des initiateurs des autres groupes et j'ai décidé de plutôt identifier des lieux de formation, et d'ensuite réseauter à partir de là.

J'ai découvert que la permaculture s'est donc plutôt développée à partir d'un lieu et d'une personnalité – en l'occurrence, le pionnier Shidara Kiyokazu et « son » centre de permaculture, le *Permaculture Center Japan* (PCCJ), inauguré en 1996 et localisé dans un village agricole à septante kilomètres de Tokyo. Le PCCJ est toujours le principal lieu de formation et de certification en permaculture, même si d'autres centres de formation sont désormais actifs dans d'autres régions. En tant que « cœur » d'un réseau qui m'est apparu, pour cette raison, « concentrique », ce lieu m'a amenée à me rendre sur place pendant une semaine dès mon premier séjour en 2017, et j'ai ainsi pu rencontrer Shidara Kiyokazu et les personnes gravitant autour du lieu. J'ai également accompagné Shidara sur d'autres lieux dans lesquels il était engagé, et l'aider à organiser des événements de permaculture tels que le festival *Permaculture Fes*, et dont Shidara, comme Usui Kenji, est justement en partie responsable. J'ai participé à deux reprises à ce festival et me suis rendue à maintes reprises au Fuji-Eco Park, souvent pour aider Shidara à entretenir ou préparer le lieu.

Parallèlement, j'ai identifié par internet, grâce à leurs sites web respectifs, trois autres centres de formation – Permaculture Awa, Permaculture Kamimomi et Permaculture Laboratory – et une longue liste de lieux en permaculture dont je ne savais pas encore à quel point ils étaient reconnus et actifs dans le réseau. Je me suis rendue d'abord dans la préfecture de Hokkaido, à l'extrême nord du Japon, où le climat et l'histoire agricole sont différents de l'île principale Honshû, ce qui s'est ressenti dans le type d'initiatives visitées : en parlant à mon contact de prédilection dans la région – le professeur d'université Hwang, que j'avais rencontré en février 2012, et dont le frère est un grand activiste pour l'agriculture naturelle et gérant d'une petite chaîne de restaurants japonais véganes – il m'a mis en contact avec un couple de permaculteurices : les Honda, qui ont monté une micro-ferme en agriculture naturelle avec maraîchage et légumineuses. Ces derniers m'ont embarquée dans trois lieux qu'ils avaient jugés les plus en lien avec ma recherche (bien que n'utilisant pas le concept « permaculture ») : Yonezawa Farm (entreprise biologique de maraîchage sous serres), Inaba Farm (ferme en agriculture naturelle avec maraîchage, légumineuses et riziculture) et Soseisôdô (structure para-agricole avec élevage ovin et atelier de tissage). À Hokkaido, le seul projet que j'ai visité qui utilisait nommément la permaculture était le Permaculture Laboratory de Mitsukuri Yuki, chez qui je suis restée une semaine entière et qui m'a emmenée à Arigatou Farm (ferme biologique en polyculture-élevage) chez qui il achète ses légumes, tout en me mettant en contact avec la spécialiste japonaise de *nowtopia*, Horita Makiko, également en quête de projets de permaculture et d'écolieux au Japon. Elle m'a, quant à elle, emmenée sur la ferme d'un de ses amis, Takahashi Tadashi, qui a mis en place un projet agricole et thérapeutique avec maraîchage et légumineuses. Elle m'a par la suite invitée à l'accompagner sur des lieux et à différents événements, dont la maison Kyodo House à Tokyo où vit un éditeur de livres sur l'écologie, le Permaculture & Peace Dojo et l'éco-auberge Watoya à Chiba. Dans la même région (la Préfecture de Chiba et l'est de l'île Honshû plus généralement), je me suis rendue quelques jours au centre de formation Permaculture Awa et dans le projet collectif de Stonebridge Permaculture Forest Garden (appelé aujourd'hui Uzumé). Sur la péninsule d'Izu, mon co-directeur Yoann Moreau, qui habite la région, m'a présenté à son voisin Oyadomari Masumi, un agriculteur naturel qui, à son tour, m'a emmenée sur la ferme de son maître, Takahashi Hiroaki, auteur de plusieurs livres sur le sujet. En allant vers l'ouest, dans la région du Kansai, j'ai visité le jardin familial WaiWai Hatake, créé par une famille qui a fui Fukushima après l'accident de mars 2011, le jardin privé Earthgarden d'Uetsuki Chisa, une ancienne enseignante et le Permaculture Center Kamimomi. Je suis ensuite allée au sud-ouest, sur l'île de Kyûshû afin de me rendre dans l'écovillage Saihate. Ce sont moins des agriculteurs que des jardiniers, des paysans, des musiciens, des artistes et artisans, des stylistes, des (anciens)

PARTIE 1. Découverte de soi par le milieu

tenanciers de café, des éditeurs, des photographes, des instituteurs, des écrivains et des acteurs de cinéma que j'ai rencontrés. Il y avait cependant parmi eux plusieurs étudiants de Shidara Kiyokazu, dont certains sont progressivement devenus, eux aussi, enseignants et designers en permaculture.

En 2018, je suis retournée sur certains des lieux qui m'étaient apparus comme les plus dynamiques mais aussi les plus accueillants, c'est-à-dire régulièrement fréquentés par des permaculteurices autres que les porteurs de projets eux-mêmes, et à même de m'offrir l'hospitalité. Je me suis ainsi rendue à nouveau au PCCJ et au Fuji-Eco Park, au Permaculture Center Kamimomi, à ShanthiKuthi et à la Kyodo House. Je me suis également organisée pour rencontrer et/ou me rendre chez des personnes que le séjour de 2017 ne m'avait pas donné l'occasion d'interviewer. J'ai revu Sawyer Kai et Kawamura Wakana du Peace and Permaculture Dojo, mais dans un autre lieu (« Makoto no Sato ») à l'occasion d'un cours de dessin. J'ai également assisté à une table-ronde à laquelle participait Sawyer Kai, et après laquelle ses livres et ceux de l'illustratrice-permacultrice Kawamura Wakana étaient exposés et vendus. Je suis allée dans la ferme biologique périurbaine Midori Farm ; dans le groupe de permaculture urbaine de Hamamatsu et leur jardin communautaire, le Café Jimicen qui fait office pour eux de lieu de rencontre, et le jardin d'un temple bouddhiste qu'ils ont participé à reconcevoir ; dans la forêt-jardin Niwamori Food Forest à Nara ; ainsi que dans la ferme de Yotsui Shinji et son projet Soil Design. J'ai ponctué mon séjour en retournant quelques jours dans la ferme naturelle des Gokaichi à Fujinomiya, que j'avais découverte en 2011 ; le paysan en a profité pour me présenter à la responsable de Konohana Family, une grande ferme gérée collectivement par une communauté spirituelle.

En 2019, afin d'avoir une vision d'ensemble de la dynamique de réseau, je me suis inscrite à une formation de PDC organisée par Shidara Kiyokazu et donnée au PCCJ par de multiples enseignants, dont Yotsui Shinji. J'ai ainsi revu une grande partie des personnes que j'avais interviewées en 2017 et 2018, en qualité d'enseignantes cette fois-ci. Cette formation impliquait de venir passer un weekend par mois sur le site du PCCJ pendant dix mois (mais seulement sept mois pour moi car j'ai dû rentrer en Suisse avant la fin). En plus de m'offrir une nouvelle perspective sur le réseau japonais, cette formation m'a également ouvert une fenêtre sur l'évolution de la vie du lieu au cours d'une année et, par conséquent, de la vie de Shidara Kiyokazu qui était en charge du suivi de la formation. Au-delà de ce PDC, mon séjour de sept mois m'a permis de m'intégrer dans le réseau – non pas comme en Suisse en m'engageant dans des associations, mais en me rendant régulièrement sur plusieurs lieux – et de participer à une série d'événements locaux ou régionaux. Je me suis par exemple rendue à la projection du film « Dekiru, c'est possible ! », un documentaire sur les initiatives écologiques citoyennes au Japon. J'y ai rencontré Jérôme et Hanako, un couple en train de mettre sur pied un jardin-forêt autour de la maison familiale à Nara, et j'ai ainsi décidé de m'y rendre et d'aller les aider pendant une journée. J'ai aussi participé à différents ateliers donnés par Yotsui Shinji sur la grande ferme biologique de Kurkku Fields à Kisarazu (Chiba). Tout à la fin de mon séjour, j'ai participé à un camp de permaculture pour familles et enfants à Takayama, dans le lieu Space Hikari tenu par Yasuda Sanae, spécialiste de l'éducation environnementale. Le camp était organisé par la permacultrice Kawamura Wakana, que j'avais déjà vue à plusieurs reprises, et par Omura Jun, un designer en permaculture actif dans la région de Hamamatsu.

Tout comme pour la Suisse, j'ai ensuite sélectionné un nombre restreint de lieux et de personnes sur lesquels baser mes récits. Ces lieux sont (avec la durée du terrain et le nombre de rencontres entre parenthèses) :

- Le Permaculture Laboratory (1*7 jours), avec un entretien avec Mitsukuri Yuki (1*7 jours et une rencontre hors du lieu)
- Permaculture Center Japan, avec un entretien avec Shidara Kiyokazu (2*7 jours et 6*3 jours, ainsi que 4 rencontres hors du lieu)
- Permaculture Center Kamimomi, avec un entretien avec Kyle Holzhueter (5*4 jours et 3 rencontres hors du lieu)
- ShanthiKuthi et Shalom Hutte, avec un entretien avec Usui Kenji (1*6 jours, 2*4 jours ainsi que 3 rencontres hors du lieu)
- L'écolieu de la famille Yotsui, avec un entretien avec Yotsui Shinji et Yotsui Chisato (2*5 jours et 5 rencontres hors du lieu)
- Uzumé, avec un entretien de Hamish Murphy (1*4 jours)
- Peace & Permaculture Dojo et Tokyo Urban Permaculture, avec un entretien avec Sawyer Kai (2*2 jours et 3 rencontres hors du lieu)
- Satoyama Nagaya, avec un entretien avec Yamada Takahiro (2*1 jour et 2 rencontres hors du lieu)

Au total, j'ai conduit 26 entretiens (voir la liste dans l'annexe A3 et la grille d'entretien traduite en dans l'annexe A2). Dix-neuf ont été conduits en japonais et 7 en anglais. Trois entretiens ont été conduits avec un couple, totalisant ainsi 29 personnes, dont 23 hommes et 6 femmes. Dans deux de ces trois couples, les femmes se considéraient comme les épouses d'un permaculteur³⁵. Parmi ces 6 femmes, trois sont ainsi actives dans un projet familial, deux portent leur propre projet et une fait partie d'un éco-communauté. Parmi les 29 personnes, seulement trois ont de la parenté dans le milieu agricole. Une seule s'est installée sur des terres familiales. Cinq personnes ont un projet agricole commercial dont trois avec une formation agricole ; les 24 autres personnes sont majoritairement impliquées dans un projet communautaire de type éco-lieu ou dans un lieu de formation de permaculture. Ces dernières ont des parcours très divers : deux sont architectes, dont un architecte du bâtiment et un architecte paysagiste ; deux sont charpentiers-plâtriers ; une est ingénieur électrique ; une est ingénieur forestier ; une est anthropologue ; une est éditeur ; deux sont musiciens ; certains sont sans travail fixe, d'autres ne sont plus « que » permaculteurices. Pour ce qui est de type de projets, la plupart ont été imaginés par une personne (celle que j'ai interviewée) mais ont été mis en place et sont désormais gérés en couple (3), en famille (7) ou en collectif (9). Pour ce qui est des tranches d'âge, deux personnes ont entre 20 et 29 ans, 5 entre 30 et 39 ans, 12 entre 40 et 49 ans, 6 entre 50 et 59 ans, et 4 plus de 60 ans. (Les âges n'ont volontairement pas été inclus de manière nominative dans le tableau de l'annexe A3.)

Des récits uniques et donc partiels

Rappeler que les personnes interrogées sont issues d'une sélection particulière, en ligne avec la situation de chaque pays et mes questionnements de recherche, c'est assumer que la perspective est partielle et partiale, et ce à un double titre. Ce que je raconte *à travers* ces personnes et ces lieux,

³⁵ Comme pour le cas suisse, je propose une brève analyse de ce déséquilibre en Partie II, Chapitre 7, section 7.3.2, sous-section « *Un corps médial agissant – identifier les interstices d'agentivité* ».

ce n'est pas la Permaculture avec un grand P ; et ce que je raconte *de* ces personnes et ces lieux à travers la permaculture n'est qu'une manière très particulière de les mettre en récit. Cet aspect est d'autant plus important à souligner que les récits que je propose ici peuvent être vu comme genrés, car ils racontent principalement des trajectoires d'hommes cis-genre. Cette situation s'explique en partie par la manière dont j'ai délimité mon terrain. Confectionner des récits de la permaculture à travers des lieux à dominance agricole a fait émerger des effets de structure et mis en lumière les personnes qui ont préférentiellement accès à la profession agricole et la terre, tant par le patrimoine familial, social que financier : des personnes du lieu (considérées comme « indigènes »), ayant des terres dans la famille, facilement reprenables, et souvent des hommes, à l'époque célibataire, avec beaucoup de temps et d'idéaux. Les porte-parole se sont révélés être très souvent ces hommes à l'origine du projet, alors que le projet était désormais géré de manière collective et en couple. J'ai intégré comme je l'ai pu les voix des conjointes et/ou collaboratrices – bien que je ne les aie pas toujours vues ni entendues – afin de leur donner un place dans les récits.

Il est clair que je ne vais pas refaire l'histoire ; les pionniers sont ceux qu'ils sont, même si je pense que les déséquilibres entre genres ont certainement facilité ces trajectoires masculines et leur visibilité. Cela ne signifie pas que j'aie nécessairement eu accès à une facette uniquement traditionnaliste et/ou masculiniste de la permaculture, mais cela met en évidence à quel point la société véhicule encore des imaginaires genrés des rôles, compétences et professions, et tout particulièrement dans l'agriculture. Toutefois, si les pionniers étaient en majorité des hommes avec une lignée familiale agricole, la permaculture s'est aujourd'hui diversifiée et se compose d'une grande diversité de profils et de trajectoires de vie, d'ailleurs en partie grâce à eux, à leurs enseignements et aux associations qu'ils ont montées.

La prochaine section aborde les avantages et les risques de mes choix épistémiques et méthodologiques et expose la tension entre engagement épistémique et engagement militant, qui parfois est heuristique, mais parfois désagréable, complexe, voire insoluble. Comme les aspects concrets de mon implication dans le mouvement de la permaculture transparaît dans les Parties II et III, à l'occasion des récits que je développe sur la base de mes enquêtes, je me suis limitée ici à exposer comment ma subjectivité, mes affects, ma sensibilité, ont pu influencer ces récits et les analyses, et le concept de « soi mésologique », que je développe aux Chapitres 3 et 4.

2.3.5 Engagement épistémique, engagement militant : quelles tensions ?

Un engagement trajectif

Dans ma compréhension de la mésographie, étudier un milieu, c'est suivre un trajet et des trajectoires, et donc, inévitablement, se mettre en mouvement, se laisser cheminer avec ce milieu, et toujours à travers son propre milieu. Si j'applique ceci à ma recherche sur la permaculture, suivre son trajet a signifié enquêter sur des trajectoires de vie et des trajectoires de lieux, me laisser embarquer, pour un temps plus ou moins long, par leurs dynamiques, et reconnaître que j'y ai participé, bien qu'à des degrés variables. Mes choix méthodologiques ont été portés par la quête d'un engagement épistémique que je voulais, selon le vocable berquien, *trajectif*. De multiples auteurs en anthropologie avaient déjà proposé d'autres formulations proches, en affirmant que les

données ethnographiques sont « co-construites » et que les relations entre les chercheurs et les sujets de leur recherche devraient être pensées comme de véritables collaborations, voire comme des partenariats épistémiques (Holmes & Marcus, 2008).

Cette trajectivité de l'enquête mésographique m'a amenée à brouiller les frontières entre le sujet (moi) et l'objet (la permaculture). Mon trajet de recherche ne m'a pas seulement permis de développer une plus grande connaissance de la permaculture, de ses dynamiques et de ses parties prenantes, mais m'a surtout donné accès à l'heuristique d'une intersection mésologique entre mon milieu et le milieu de la permaculture. Les récits de milieux proposés en Partie II sont ainsi nommés, avec le mot « milieux » au pluriel, en référence à cette intersection. Le pluriel marque, en ce sens, mon postulat qu'on ne peut pas se mettre à la place de quelqu'un d'autre : bien que nous soyons des êtres « plastiques » aux identités multiples et évolutives, nous restons *situés*, corporels, médiaux, terrestres. L'anthropologue Alain Müller (2015) souligne à ce propos qu'il faut enrichir sa recherche d'une auto-ethnographie – sorte d'entre-deux entre l'ethnographie et l'autobiographie. C'est dans cette logique de maïeutique, nécessaire à atteindre une plus grande honnêteté intellectuelle, que je retrace ici ma situationnalité et les intersections qu'elle a rendues possibles ou qu'elle a empêchées.

N'étant pas permacultrice, ni même impliquée de quelconque manière dans les réseaux de permaculture lorsque j'ai débuté ma thèse, la première étape fut celle d'un rapprochement. En effet, pour qu'il y ait intersection heuristique, il a fallu que je me rapproche suffisamment pour que nos milieux s'entrecroisent. Ainsi, je me suis impliquée dans les réseaux de permaculture afin que mes relations ne soient pas uniquement dictées par les exigences de ma récolte de données. Le défi était de ne pas simplement observer le milieu de la permaculture, mais de *faire milieu ensemble*. Cela a signifié pour mon approche de : suivre les enseignements de plusieurs des pionniers régionaux ; donner de mon temps et de mon énergie pour les comités d'associations, dans lesquels les praticiens peinent à s'investir, car trop accaparés par leurs multiples projets ; soutenir financièrement une campagne de récolte de fonds pour aider un permaculteur valaisan souhaitant acquérir un séchoir solaire ; acheter tous les livres publiés par les permaculteurices interviewé.e.s, qu'ils soient écrits en français, en allemand ou en japonais ; m'abonner au panier de légumes d'un permaculteur de la région de Kyoto ; acheter mes légumes sur le stand d'une ferme en permaculture de la région lausannoise ; organiser des stands de sensibilisation et participer à des tables rondes, typiquement lors de foires agricoles régionales, et (tenter d') y offrir une vision transversale et réflexive de la permaculture ; désherber quotidiennement deux heures à l'aube avant de prendre un déjeuner en commun ; apprendre les bases de botanique et de pédologie. Mais aussi, plus spécifiquement pour le Japon réapprendre intensivement le japonais à raison de plusieurs heures par semaine, intégrer le vocabulaire spécifique à l'agriculture et à la protection de l'environnement, tenter de se rendre fréquemment dans les mêmes lieux et au plus d'événements possible afin qu'on m'identifie enfin et qu'on me reconnaisse.

Se faire fluide et multiple

Le risque corollaire de cet engagement aurait été de tomber dans une position d'« allégeance partisane » (Fine, 2019), c'est-à-dire de pas véritablement *raconter* la permaculture, mais d'en faire un plaidoyer en occultant consciemment ou inconsciemment les limites et les problématiques qui la traversent. Il est clair que, même avant de m'immerger dans le milieu de la permaculture, je pressentais que je partagerais avec mes futurs interlocuteurs le diagnostic d'une situation d'urgence écologique exigeant des changements profonds, non seulement de nos comportements, mais de

nos manières de penser notre existence individuelle et collective. Pour autant, je ne pense pas que cette base commune m'ait enfermée dans une position partisane – à part, peut-être pour les climato-sceptiques et autres négationnistes qui font passer pour de simples opinions les résultats de milliers de scientifiques de disciplines variées³⁶. Au début, j'ai toutefois été « charmée » par la permaculture – pour reprendre le champ sémantique développé par l'anthropologue Jeanne Favret Saada³⁷. En tant qu'idée, elle semblait ouvrir des possibles et stimuler l'imagination, alors que mes études en environnement avaient plutôt eu tendance à fermer des possibilités, voire à interdire de rêver d'avenir. Le risque, bien qu'alors (au début de ma thèse) lointain et abstrait, était plutôt que je ne devienne progressivement plus *que* permacultrice, et que nos milieux se superposent au point que je perde ma capacité à saisir la permaculture en tant qu'autre chose que mon milieu.

J'affirme que ce risque est plus spéculatif que réel, car même les pionniers du mouvement et les porteurs de projet actuels ne réduisent elles-mêmes pas leur identité à leur engagement dans ce mouvement. Comme le met en évidence le sociologue Howard Becker, « l'idée selon laquelle quelqu'un peut être caractérisé à travers l'une de ses activités peut donc être vérifiée, mais du point de vue de l'analyse, c'est l'activité qui importe, pas l'étiquette » (in A. Müller, 2009, p. 30). Cette logique permet de libérer, tant les sujets de la recherche que soi-même, d'assignations identitaires : les réseaux de la permaculture sont constitués de personnes qui adhèrent à, et pratiquent la permaculture *entre autres choses*. Se faire une place dans ces réseaux en tant que mésographe impliquait de se familiariser avec la permaculture, et non pas de ne faire qu'une avec elle. J'ai pour cela œuvré – comme j'ai pu – à rester *fluide et multiple*, et d'ainsi cultiver une ambivalence agentielle, pour reprendre les termes de Gloria Anzaldúa³⁸. Dans le cadre de ma recherche, cette tension dans l'engagement a exigé que je développe une capacité à me penser permacultrice *et* non-permacultrice à la fois, ou encore chercheuse *et* non-chercheuse, afin que la permaculture ne m'apparaisse jamais complètement un reflet de ma personne ni comme un simple objet de recherche, mais à travers le trajet que notre « rencontre » ou intersection a ouvert et tracé.

Cet enjeu de positionnement méthodologique est le reflet de la tension philosophique entre substantialisme et phénoménisme : il s'agit de ne jamais tomber ni dans le primat de l'identité ni dans le primat de la relation – autrement dit, au niveau épistémologique, ni dans la recherche d'une objectivité, ni dans la résignation à rester limité par l'idiosyncrasie de sa pure subjectivité. Bien que les fondements épistémologiques de l'anthropologie aient changé, il demeure une tendance à décrédibiliser les démarches immersives, car elles sont trop rapidement associées au versant subjectif et à une position partisane. Comme le souligne Müller (2015, p. 2), les injonctions paradoxales qui traversent l'anthropologie actuellement s'expliquent, entre autres, par la rémanence d'un double postulat : qu'il existe des « frontières clairement identifiables séparant le dehors du

³⁶ Je fais référence aux différents rapports du GIEC (Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat) ou IPCC en anglais (Intergovernmental Panel on Climate Change). Leur dernier rapport (*IPCC Sixth Assessment Report : Climate Change 2022 : Impacts, Adaptation and Vulnerability*) est disponible sur <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg2/>. L'IPBES (Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity) est l'organe équivalent, mais sur la problématique de la biodiversité, qui publie également des rapports à destination des décideurs politiques : <https://www.ipbes.net/>.

³⁷ Son terrain portait directement sur les pratiques de la sorcellerie dans le Bocage français. Elle a toutefois également utilisé le champ sémantique de la sorcellerie de manière métaphorique, pour qualifier la manière dont un terrain ethnographique nous affecte (Favret-Saada, 1985).

³⁸ Dont la pensée est développée au Chapitre 3.

dedans », sous-tendues par une vision « monolithique et déterministe de l'«identité» [...] ». Le défi était alors de me *situer* (Haraway, 1988) alors même que j'étais aussi en mouvement, étant embarquée dans ce long processus d'apprentissage : ma recherche doctorale et mes enquêtes m'ont plusieurs fois invitée, et parfois obligée, à modifier mon positionnement. Il s'agissait alors de clarifier à partir d'où j'étais partie et d'arriver à suivre l'évolution de ma propre « situationnalité », pour que les manières nécessairement contextuelles dont je me saisissais de la permaculture ne deviennent pas une déclaration de ce que la permaculture *est* – occultant de la sorte qu'elle existe en deçà et au-delà de ce que je pouvais en comprendre et en dire, ce qui d'ailleurs m'aurait fait glisser dangereusement vers une vision positiviste de la pratique anthropologique. Documenter mon cheminement positionnel m'a permis de ne pas tomber dans une tentative d'essentialisation ou de réification de la permaculture, alors que ni son identité ni la mienne ne sont figées.

Les résultats de mes enquêtes naissent donc bien d'une co-suscitation. J'ai saisi l'évolution de la permaculture à travers la mienne : à travers mon corps s'habituant progressivement à jongler entre la position assise au bureau et la position accroupie pour le désherbage ; à travers l'exacerbation de ma sensibilité individuelle à la présence de certaines espèces de plantes et la normalisation de certains arguments écologistes au travers de mes lectures ; à travers la délimitation changeante, spatialement et temporellement, de mon terrain ; à travers mes schèmes culturels parfois renforcés, parfois éclatés, par les allers-retours entre la Suisse et le Japon ; à travers le développement d'un regard critique sur mes cadres analytique et conceptuel ; à travers l'intégration des exigences académiques liées à mon affiliation disciplinaire, et l'écoute des conseils et des attentes de mes directeurs de thèse.

C'est dans cette perspective que je défends qu'une épistémologie qui intègre véritablement la trajectivité exige d'être prêt à se laisser transformer à travers le processus de recherche. Les modalités d'engagement pour lesquelles j'ai opté m'ont affectée au point que j'ai progressivement ajusté ce que je pensais de la permaculture. Je vois rétrospectivement qu'au fur et à mesure de ma familiarisation avec le milieu de la permaculture et ma présence régulière auprès de personnes et de lieux qui s'en inspirent m'a amenée à dé-réifier celle-ci, et à la voir comme une entreprise collective, mais fragile, comme une tentative parfois difficile de convergence de trajectoires individuelles et de transitions existentielles, comme motrice de nouvelles alliances mais aussi de discordes. En ce sens, le choix d'une « imprégnation lente et continue » (Laplantine, 2001, p.17) m'est apparu, paradoxalement peut-être, comme indispensable pour acquérir un supplément de réflexivité – que je rapproche de la réflexivité somatique ou incorporée que Csordas (1999) nomme « réflexivité »³⁹. En s'inspirant de ce concept, Sarcinelli (2017) affirme que « l'enquête n'est pas uniquement la somme de dialogues et de conversations, mais vise l'ensemble des expériences corporelles et sensorielles qui jouent un rôle fondamental dans la production des représentations ethnographiques » (p. 19).

L'apport majeur de Favret-Saada a été de défendre cette compréhension particulière de l'affect de l'ethnographe : « ce n'est pas d'empathie qu'il s'agit ici ; il s'agit d'user de *sa* première personne, non dans un rapport narcissique focalisé sur son « moi », mais comme d'une *structure d'expérience* sur laquelle se réverbère un phénomène donné [...] selon des modalités à la fois objectives, c'est-à-dire selon les qualités qui lui sont propres, mais aussi sur un plan subjectif, dans le sens où ce plan

³⁹ À partir d'un ancrage phénoménologique, Csordas propose ce concept de *reflectivity* comme capacité réflexive développée à partir du corps de l'ethnographe en situation.

est potentiellement saisissable par un ego, *n'importe lequel* et non seulement le mien » (Gonzalez, 2014, p. 3). De la même façon, dans la perspective interactionnelle qu'implique un engagement trajectif, les affects ne sont pas réductibles au versant subjectif, car ils naissent justement de la rencontre, autrement dit, ils sont co-suscités. C'est en ce sens que les sujets de la recherche, en permettant cette rencontre, sont plutôt des « partenaires épistémiques » dont la sensibilité et la « perspicacité analytique » se doivent d'être intégrées dans la problématisation et le déroulement de l'enquête (Holmes & Marcus, 2008, p. 82).

Tenir ses engagements jusque dans l'écriture

Cette vision de la relation épistémique est d'autant plus importante que les ethnographies prennent de plus en plus comme sujets des personnes dont les activités et spécialités recourent celles de l'ethnographe. Comme le soulignent les anthropologues Holmes et Marcus (2008, p. 83), « “nos méthodes” [...] ont été assimilées comme des modalités intellectuelles clés de notre temps. [...] au sein des communautés épistémiques que l'on cherche à explorer, nos sujets sont pleinement capables de faire de superbes ethnographies dans leur propres langages ».

Cela a été très vite mon impression quand j'ai débuté mes enquêtes en Suisse romande : les permaculteurices m'ont semblé autant jardiniers qu'ethnographes, ou plus exactement *mésographes*, à leur manière, évidemment : en privilégiant l'observation, en déployant une qualité d'attention aux relations qui constituent le milieu habité, en documentant avec soin de multiples éléments – botaniques, écologiques, climatiques, sociaux, administratifs, juridiques, politiques – et en diffusant leurs découvertes sous de multiples formats – conférences, podcasts, tutoriels filmés, brochures, magazines, blogs, livres. Cette prolixité atténuée sans aucun doute l'enjeu d'autorité de l'ethnographe (Clifford, 1983) – enjeu qui resurgit souvent au moment de l'écriture de textes, et ce, malgré tous les efforts mis en place en amont pour calibrer des modalités plus collaboratives. Ces derniers placent tant les sujets de l'étude que les lecteurs dans une relation de dépendance à l'égard de l'ethnographe. Pour les uns, leurs subjectivités se voient mises en mots – et pas nécessairement les leurs – tandis que pour les autres, ils n'ont accès à ces existences étrangères qu'à travers la subjectivité de l'ethnographe qui raconte : “You are there, because I was there” (Clifford, 1983, p. 118). Une des voies possibles pour réduire l'enjeu de l'autorité en ethnographie est alors d'opter pour une co-écriture et une co-signature des publications – ce qu'ont fait, par exemple, le mésographe Yoann Moreau et l'agriculteur naturel Oyadomari Masumi (2020) pour explorer ensemble les liens que ce dernier développe dans ses pratiques culturelles avec les vivants non humains.

Pour ma part, j'ai choisi de travailler sur des manières de *convoquer* à travers le récit. D'abord, convoquer « le plus étymologiquement possible » (*cum – vocare*) dans l'écriture, en essayant que ma voix porte celles des personnes grâce auxquelles j'ai quelque chose à dire et à écrire. Comme le laisse entendre Vinciane Despret, la convocation permet de raconter des altérités (in Khalsi, 2022). Ensuite, assumer par la forme du récit le fait qu'on raconte toujours, on ne décrète jamais – que j'aurais pu, en effet, raconter autre chose et autrement, dire beaucoup plus ou éluder davantage. J'ai fait le choix de la non-anonymisation dans la partie des récits, justement pour que je ne puisse pas exposer plus que ce que les personnes me laissent exposer d'elles, que je n'utilise pas l'espace d'expression que la thèse m'offre pour déverser librement mon scepticisme ou mes coups de cœur. Cela a contraint l'écriture, mais dégagé des modalités nouvelles de relation. J'ai fait relire les récits aux personnes qui y étaient racontées, ou je leur ai raconté le contenu lorsqu'elles étaient dans

l'incapacité linguistique de me lire ; j'ai intégré au mieux leurs propositions d'ajouts, leurs commentaires et leurs corrections. L'une d'elles m'a d'ailleurs écrit en guise de dernier commentaire : « Merci pour cette très belle description. C'est évidemment ton point de vue, mais il est assez fidèle à ce que je pense de moi ». Je le cite ici, car il m'a rassuré, en résonnant avec mon intention d'assumer ma perspectivité d'une manière qui n'annihile pas toute altérité. Faire relire mes récits m'a permis d'assurer qu'ils ne produisent pas d'assignations indésirées, autrement dit, qu'ils soient, acceptables et vraisemblables pour les personnes qui y sont contées, et ne soient pas une pure production de mon esprit, et aussi, qu'ils leur laissent ouvertes les possibilités de se réinventer.

Cela n'était pas une simple précaution, mais un véritable besoin, car la permaculture regroupe aujourd'hui non seulement des personnes qui s'entraident, se lisent, expérimentent ensemble, mais qui, aussi, s'affrontent pour asseoir une définition plutôt qu'une autre, sont en concurrence pour les formations payantes, sont ouvertement critiques de certaines interprétations ou pratiques de leurs « pairs ». J'ai, à cette lumière, mis une attention particulière à ce que la lecture que je propose ne renforce pas des stéréotypes, dont j'ai pu ressentir la violence dans des témoignages individuels et à l'occasion de ma participation à des réunions associatives ou des événements.

Bribes de réflexivité et de réflexivité

Cet engagement trajectif, que j'ai traduit par une volonté de me tenir dans la tension entre dedans et dehors de la permaculture comme réseau, et de faire converger immersif et réflexif, m'a forcé à progressivement réviser mes propres préconceptions, mes attentes, mais aussi mon quotidien et ma perception de moi-même. En retour, je me suis permis, et on m'a permis, de prendre la parole et de m'exprimer au sein du mouvement de permaculture, voire en son nom dans les médias et les événements grand-public, et j'ai, en ce sens, sûrement influencé les échanges, changé certaines ambiances, modifier des définitions et des prises de position publiques. En d'autres mots, ces rencontres ont affecté trajectivement, même si parfois imperceptiblement, tant la personne que je suis que le milieu de la permaculture.

Ces rencontres sont devenues le terreau de relations parfois amicales, parfois simplement cordiales, parfois inconfortables – selon les personnalités, les conditions de la rencontre, le temps passé ensemble, l'ambiance du groupe et, bien sûr, selon nos affinités. J'ai adoré écouter certaines personnes raconter leur parcours de vie et je pense que ces dernières ont apprécié le faire. D'autres avaient des journées si chargées qu'ils m'ont fait comprendre que j'étais une charge supplémentaire, voire des heures des perdues dans l'avancée de tous leurs projets. Ces personnes-là m'ont avoué être hyper-sollicitées par des étudiants et ne recevoir que peu en échange du temps accordé. Mes enquêtes m'ont ainsi donné à voir des choses et rencontrer des personnes qui m'ont enchantée et d'autres qui m'ont « dérangée », pour différents motifs. Je retrace ci-dessous, de manière brève, quelques-unes des « découvertes » ou « surprises », afin de mettre au jour l'évolution de ma situationnalité.

- Lors de mon inscription au Permaculture Design Certificate qui devait avoir lieu sur les hauts du canton de Neuchâtel, j'avais imaginé être entourée de personnes qui me ressemblent – des jeunes, plutôt urbains, plutôt « écolo », intéressés par le concept et n'ayant pas (encore) d'expériences pratiques. Mais les participants étaient d'horizons très variés : de générations, avec des personnes encore au gymnase (lycée) et d'autres à la retraite

depuis quelques années ; de profils professionnels, avec, par exemple, une biologiste travaillant une multinationale de tabac, un fabricant de cercueil écologique, un informaticien spécialiste des graines, une agricultrice biologique spécialiste en grandes cultures et élevage bovin, une institutrice de géographie retraitée et ancienne militante anti-OGM, une gérante d'un gîte de montage et éleveuse d'ovins, un étudiant, le propriétaire d'une galerie d'art en région rurale expert en rénovation de bâtiments à la chaux, un comptable et jardinier depuis une trentaine d'année, ou encore un employé aux services industriels et apiculteur.

- La diversité des profils et des projets m'est également apparue ailleurs que pendant ce PDC, au point qu'il serait intéressant de l'étudier sous un angle sociologique : j'y ai rencontré des personnes d'origines éthiques, de classes sociales, de genres et d'orientation sexuelle, de niveaux d'étude, et d'état de santé radicalement différents. La permaculture est plurielle et cette pluralité est sans aucun doute une caractéristique stratégique – sorte de protection contre sa cooptation et sa récupération à d'autres fins que son objectif de faire advenir une « culture de la permanence ». Cette pluralité m'a, en effet, obligé à constamment ajuster ma compréhension et mon image de la permaculture et à rester humble par rapport à ce que j'arrive à en saisir dans la temporalité relativement courte d'un terrain d'enquête, qui plus est basé sur seulement deux contextes culturels.
- En termes plutôt humains, j'ai rencontré des personnes aux savoirs et compétences qui paraissaient sans limites : une maîtrise impressionnante du système juridique, une grande expérience pédagogique, une connaissance fine d'une multitude de plantes, sauvages et cultivées, de l'éthologie des animaux de la ferme et des animaux de passage (oiseau, chauve-souris, serpent, hermine, blaireau), ou encore une grande capacité organisationnelle et de gestion d'équipe. Cela m'a révélé que la permaculture, ça ne s'improvise pas, et mon respect a grandi pour ces personnes. J'ai ainsi saisi l'enjeu crucial autour de la sensibilisation aux modes de vie agricoles, autour de la formation aux métiers de la terre, et de l'importance d'y intégrer les pratiques agroécologiques très tôt dans les cursus des écoles d'agriculture, et autour de la reconnexion entre des personnes dont les quotidiens et la profession sont déconnectés de réalités agraires contemporaines.
- Bien qu'individuellement, la plupart de personnes rencontrées aient été bienveillantes, même lorsqu'elles étaient affairées à de multiples autres tâches que celle de m'accueillir, les dynamiques intersubjectives ont été parfois complexes à gérer. Il est arrivé que je me sente mal à l'aise parce que l'ambiance était conflictuelle, lors de réunions associatives par exemple, et que, n'étant pas directement impliquée dans la controverse, je ne savais pas quelle position adopter. J'ai ainsi dû faire des choix pour mes enquêtes, car c'était des situations « soit l'un, soit l'autre ». En me rapprochant par l'ethnographie d'une personne plutôt qu'une autre, l'autre m'a avoué avoir peur que je vienne comme espionne chez elle. Dans ce cas précis, j'ai malgré tout pu avoir un entretien avec les deux, mais j'ai fait très peu d'observation et aucune participation chez la personne qui avait « peur » que j'aie été envoyée et que j'aie des intentions cachées. Bien que ce soit un cas unique, il m'est arrivé souvent d'entendre certaines médisances à propos d'autres personnes du réseau. J'ai souvent été frustrée de voir que des personnes avec de si belles valeurs n'arrivent pas à faire converger leurs énergies de manière plus efficace, plus stratégique. Mon engagement dans

le comité de l'association faitière était motivé non seulement par ma récolte de données, mais aussi par l'envie de désamorcer certaines situations compliquées.

Je ne pense pas que ces retours d'expérience ont valeur de critique de la permaculture en général, mais ils sont, tout de même, parlant sur ce que faire des enquêtes à la frontière entre mouvements pro-écologistes et mondes agricoles pose comme enjeux. Bien qu'en partie spécifiques à mon approche et aux conditions de mes terrains, ces retours d'expérience réflexifs mettent en lumière quelques-uns des enjeux épistémologiques et existentiels à conduire une recherche sur l'engagement écologique en Anthropocène.

En me plaçant intentionnellement au cœur des tensions, l'objectif était de saisir les visions et les modalités d'engagement sous-jacentes. En d'autres termes, d'identifier vers quel « équilibre » les personnes impliquées dans le réseau souhaitaient tendre ensemble. Tirant chacune dans une direction particulière, elles ont fait émerger une sorte de sens commun de l'engagement en permaculture – que j'ai utilisé comme base pour développer le concept de soi mésologique, qui est l'objet des deux chapitres suivants.

Dans le chapitre 3, je construis le soi mésologique sur la base de l'ontologie et l'épistémologie de la mésologie, mais en la complétant avec des sources portant plus directement sur l'engagement militant et sur la dimension existentielle de la critique. Dans le chapitre 4, je montre dans quelle mesure et par quels biais la permaculture est un foyer de soi(s) mésologique(s). Le concept me permet ainsi de caractériser l'engagement qui traverse la permaculture malgré la coexistence de visions, de tactiques et stratégies de transformation différentes ; il s'offre, également, comme un outil d'analyse critique, permettant de discriminer les modalités d'engagement.

PARTIE 1. Découverte de soi par le milieu

CHAPITRE 3

Le soi mésologique

3.1 Introduction

3.1.1 Quête d'un mode d'existence engagé en Anthropocène

La mésologie suggère une reconfiguration du sujet et de sa manière d'être au monde (Berque, 2010a), afin de dépasser la représentation substantialiste du sujet connaissant – le TOM – et sa position frontale, voire surplombante, par rapport au monde qu'il observe, mais auquel il ne s'identifie pas. Il me semble important de pouvoir prolonger la critique épistémologique et méthodologique de la mésologie par une invitation à dépasser le dualisme moderne – non seulement au niveau paradigmatique, mais aussi par notre quotidien, notre gestion des territoires, notre engagement en politique. Il manque en effet, d'après moi, des outils pour traduire et concrétiser l'ontologie mésologique et en déduire des modes d'existence trajectifs et des leviers de « mésologisation » de nos dispositifs de recherche.

Un des défis qui se pose est de se rendre capable de saisir de quelle manière s'imbriquent subjectivation et agentivité. Mon hypothèse est que c'est par une disposition particulière du soi à soi, *et* un engagement particulier de soi pour le « plus que soi » que s'embranchent transitions existentielles et transformations des pratiques culturelles et des paysages agricoles. L'enjeu est dès lors de développer cette disposition particulière du « soi » particulier, de lui donner consistance afin qu'elle devienne heuristique et devienne véritablement un outil pour mieux appréhender et analyser mon terrain et mes enquêtes. Afin de ne pas nuire à la clarté du propos et ne pas rajouter de néologismes, c'est l'expression « soi mésologique » qui m'est apparue la plus parlante et pertinente. D'autres options auraient pu être de parler de soi « cosmisant », « cosmogénétique » ou « mésopoïétique », pour mettre en lumière l'engagement de ce soi dans le déploiement continu et créatif de milieux. Cependant, quoique parlantes pour des mésologues avertis, elles auraient sans doute découragé bien d'autres lecteurs moins gourmands de précision pointilleuse.

Je propose de développer, dans ce chapitre 3, cette idée d'un soi mésologique en exposant ses implications théoriques, afin d'explorer ensuite, dans le chapitre suivant, certaines de ses formes possibles concrétisation dans le contexte de la permaculture. Pour synthétiser d'emblée en quelques lignes le soi mésologique, disons qu'il se réfère moins un état qu'à une itération ou à un *trajet* ; moins à une position qu'à un repositionnement, moins à un être-au-monde qu'à un mode d'existence et à une mise en mouvement. Il est, en ce sens, éminemment trajectif et engagé. Plus précisément, le soi mésologique implique d'exprimer son individualité autrement qu'en modelant l'environnement à l'image de l'*anthropos* (anthropomorphisme), et de faire émerger un mode

d'existence et d'agir cosmomorphe⁴⁰, en tant qu'il s'inspire des schèmes éco-techno-symboliques propres aux manières humaines d'habiter la Terre et participe ainsi de la création, de la continuation et/ou du renouvellement de milieux toujours plus qu'humains.

3.1.2 Le TOM : Un manque-à-être et une absence à soi

Revenons sur ce que Berque nomme le TOM, corollaire du POMC à l'échelle du sujet humain et cœur de son ontologie substantialiste et du « mythe fondateur » de l'individualisme. Le TOM s'est fondé sur le postulat d'une auto-institution du sujet, qui « pour être n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle » (Descartes cité dans Berque, 2016d, p. 89), forclisant alors tous les lieux qui l'ont littéralement mis au monde, de l'histoire de la vie sur Terre jusqu'au ventre de la mère. D'une abstraction, le TOM est devenu un modèle heuristique pour l'économie, par la diffusion de l'individualisme méthodologique et de la figure de l'*homo œconomicus*, et progressivement l'intégration, voire l'incorporation, des « axiomes capitalistes » dans nos modes de vie, mais aussi dans nos modèles urbains, dans notre agronomie et dans notre agriculture. Axiomes qui sont : l'axiome monétaire, l'axiome de rentabilité, l'axiome de concurrence et l'axiome d'expansion (Arnsperger, 2005, p. 135). En prédisant la Terre en tant qu'« environnement » et en ne reconnaissant pas qu'elle est notre milieu existentiel, nos relations nourricières et intersubjectives sont devenues des rapports d'occupation et de propriété, et bientôt, d'exploitation (Berque, 2010a).

Berque montre que le TOM, en nous privant de la moitié de notre être, induit un « manque-à-être » – à l'image de la douleur d'un membre fantôme – qui semble s'accompagner aujourd'hui d'une insatisfaction chronique et d'une compulsion à la surconsommation. Par nostalgie de la médianité, nous ne nous *nourrissions* plus de milieu, nous *consommons* le milieu au point de le détruire et par conséquent de nous autodétruire, car ironiquement, la forclusion du corps médial n'a pas résulté en une déconnexion biophysique. Au contraire, « le progrès même de nos systèmes techniques, loin de nous en délivrer, [...] repose de plus en plus sur notre corps médial. *L'inflation de notre empreinte écologique en est la preuve* » (Berque, 2010a, p. 8). C'est à travers ce mécanisme que l'atomisation de l'être se trouve au cœur de la crise de l'environnement (Berque, 2010d). Les concepts de sujet et d'environnement sont consubstantiels ; modifier l'un implique de redéfinir l'autre (L. Droz, 2018). La rhétorique d'extériorité qui les liait jusqu'alors s'est rendue obsolète par les réciprocités qu'elle a potentialisées et qui forment le noyau de l'Anthropocène – ère qui, par effet boomerang, remet violemment en lumière nos interdépendances.

Le soi ne résulte pas d'une simple ampliation mécanique, mais procède aussi toujours d'une *genèse*, celle de l'individuation. Le TOM, fondé sur l'idée d'une identité fixe, substantielle et inaffectée par le temps, les lieux ou les autres, est par définition un anti-soi. Ce manque-à-être peut également s'apparenter à une « absence à soi » (le contraire d'une présence à soi). Dépasser cette ontologie n'exige pas moins que de restaurer la question du soi, de gratifier le sujet d'un devenir conscient – c'est-à-dire de lui concéder la capacité de faire l'expérience existentielle et

⁴⁰ Le philosophe Pierre Montebello (2015) parle de métaphysiques et de schèmes *cosmomorphes* pour marquer ce mouvement d'excentrement de l'humain qui permet d'enfin considérer les « relations terrestres dont il dépend » comme fondatrices du monde humain. Ce qualificatif a servi au cadrage de la conférence *Vers un monde cosmomorphe*, organisée en 2017 ; Augustin Berque y a exposé son texte *Renouer avec la Terre, Cosmologie de l'agriculture naturelle selon Fukuoka*, dans lequel il analyse justement l'agriculture naturelle comme une pratique cosmomorphe (Berque, 2017d).

(inter)corporelle de l'irréversibilité du temps qui passe – et de dégager ce que cela implique en termes d'agentivité, de responsabilisation, d'engagement dans et face au monde, mais aussi en termes existentiels. Dans une vision relationnelle et évolutive du soi et de l'identité, la relation est une des conditions d'existence du soi – il y a donc lieu de préserver ce qui permet cette relation : l'espace « entre » qui permet la rencontre *et* la différence, l'identité *et* l'identification. C'est de cet « entre », qui s'apparente à l'espace interstitiel de l'*aida* japonaise⁴¹, que peut émerger un milieu partagé et un agir commun (Berque, 2014c). Cet « entre » n'est pas un vide, mais une sorte d'épaisseur poreuse, instituant simultanément de la distinction *et* de l'interrelation, du sens et des interdépendances. Il génère la possibilité de se penser comme sujet au sein d'autres sujets, c'est-à-dire d'assumer n'être ni pure substance, ni simple agrégat de relations, et de se reconnaître comme étant pris dans le système sans en être prisonnier. Laÿna Droz (2018, 2020b) propose, justement à partir du concept de milieu, de saisir ce en quoi une vision « désenclavée » du soi modifie notre responsabilité face aux conséquences spatialement éloignées de nos actions, et en quoi cette relationnalité permet de penser une éthique qui s'ancre localement, mais s'étend au-delà des limites strictes de nos corps et de nos espaces vécus, et donc dans des temporalités qui dépassent celle qu'imposent nos finitudes individuelles.

Dépasser le TOM et ses postulats substantialistes réconfortants a de véritables implications existentielles, en ce que cela met en lumière la porosité du sujet au contexte, et donc sa fluidité, mais aussi sa vulnérabilité et sa mortalité. J'ai intégré cet aspect en m'aidant de la critique existentielle des sociétés et des modes de vie capitalistes de Christian Arnsperger. Avant de développer cet aspect, je vais revenir sur la vision du sujet selon la mésologie et en déduire une vision du soi et de son foyer d'émergence : l'interface dynamique entre corps médial et corps animal.

3.1.3 Le soi, interface entre le corps médial et le corps animal

La mésologie affirme que, dans une dynamique trajective, l'être et le milieu se co-suscitent, autrement dit, se permettent mutuellement d'exister. Ni l'être, ni le milieu ne sont pure matrice ou pure empreinte, au contraire de ce que sous-entendent le déterminisme environnemental (le milieu comme matrice ultime) et le substantialisme anthropocentriste (l'humain comme seul détenteur de l'agentivité). Les concepts de corps animal et de corps médial ont ambition à marquer, par les mots, la corporéité du milieu – ce qui n'est pas sans faire écho à la carnalité de la conscience que Merleau-Ponty capte par le concept de « chair du monde » (Merleau-Ponty, 1988) et à l'affirmer comme partie de notre être (la médiance). Ce n'est pas dire que l'être et le milieu ne font qu'un ; ils sont liés non pas par fusion, mais par contre-assemblage. L'être est agent autant que patient, contenu autant que contenant, localisable et pourtant dispersé, identité autant que relations. C'est dans cette perspective que Moreau et Masumi (2020) qualifient les relations qui lient un sujet humain à son milieu d'*acculturation* mutuelle, brisant ainsi la polarité entre deux amalgames : d'un côté, humains, culture et agentivité (liberté/intentionnalité) et, de l'autre, non-humains, nature et réceptivité (déterminisme).

Dans cette lignée, Laÿna Droz et moi-même avons développé dans un article commun ce qu'impliquait cette redistribution de la subjectivité et l'agentivité, en défendant que le sujet humain

⁴¹ Qui compose le mot « humain » en japonais (*ninjen*), et lui donne la connotation relationnel (voire médiale) au concept. J'ai développé cet aspect en section 1.2.2.

se trouve à la charnière de la dialectique d’empreinte/ matrice qui fonde la relation mésologique et, de fait, se retrouve dans les paysages qui concrétisent et révèlent cette relation (Chakroun & Droz, 2020). C’est par le sentiment de soi que le sujet a prise sur le sens des milieux et le devenir des paysages à travers sa perception, son interprétation et ses prédications. Le soi est au cœur de « l’opération qui fait passer de l’environnement brut au milieu perçu, et de l’information à la signification » (Berque, 2016d, p. 98), et il se révèle à cette lumière comme un des foyers de la médiance et de la relation perceptive : c’est toujours déjà appréhendé, interprété, *prédiqué* en tant que quelque chose que l’environnement s’offre (*affords for*) au sujet en question (Berque, 2016d).

La dialectique d’empreinte/matrice appliquée à la perspective du vécu de l’individualité permet de saisir comment s’articulent les dimensions phénoménologiques et systémiques, existentielles et collectives, et comment se répondent liberté et contrainte, individuation et devenir-commun, cosmisation et somatisation. En d’autres mots, le soi, en tant que non seulement récipiendaire, interprète *et* créateur de monde, détient les clés pour ajuster, modifier, voire bouleverser la médiance. L’individu, doté de réflexivité et d’intentionnalité, empêche que le processus d’empreinte/matrice ne s’apparente à une mécanique d’autoperpétuation par effet miroir et ampliation – l’un devenant l’autre et déterminant l’autre indéfiniment, n’engendrant alors que du même. La somatisation n’est pas synonyme d’incorporation passive du corps médial par le corps animal – sans quoi il n’y aurait tout simplement pas d’acte de résistance ni de contreculture. Ainsi, le soi ne se construit pas mécaniquement par sédimentation ou, à l’image d’un palimpseste, par surimpression. Nous ne sommes pas un bout de parchemin inanimé sur lequel s’écrirait, de l’extérieur, une histoire. La cosmisation n’est, quant à elle, pas comparable à une extériorisation voire une « exorcisation » qui chasserait le soi hors d’un corps qu’il occupe, et qui le flanquerait dans le milieu. Ainsi, même en étant générateur de cosmisation, le soi n’est pas comparable à une force mécanique matricielle, tel un tampon qui imposerait, par incision, son sceau identitaire sur un environnement indéfiniment malléable, et qui lui serait étranger. Le milieu étant matrice, le soi est nécessairement d’intentionnalités qui ne sont pas les siennes propres.

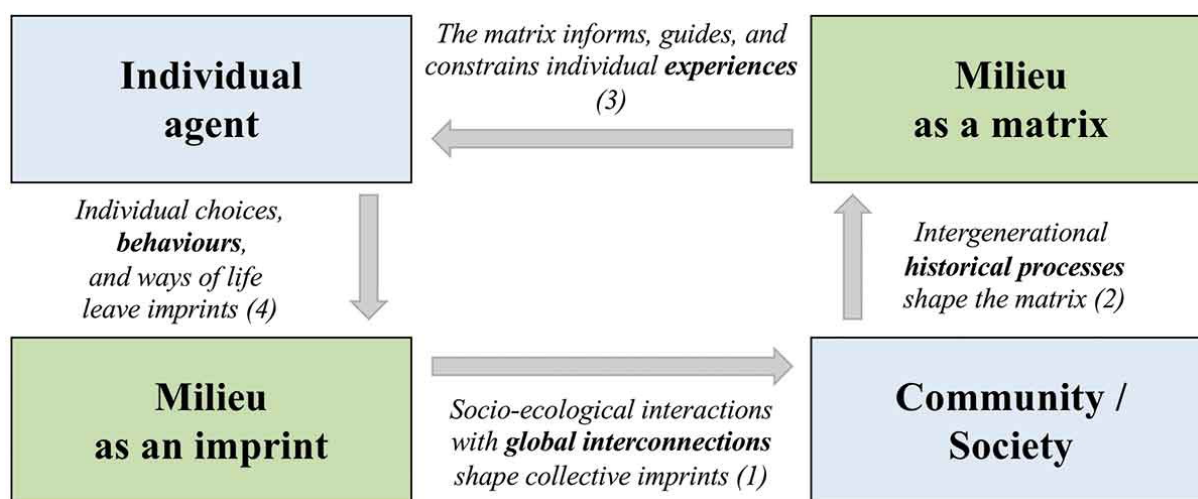


Figure 4 : La place de l’individu dans la dynamique d’empreinte/matrice. Chakroun et Droz (2020)

Dans l'article précité, Droz et moi-même avons mobilisé cette dialectique d'empreinte/matrice comme cadre conceptuel⁴² et l'avons illustré à l'aide de schémas. La Figure 4 reprise ici décompose le milieu en éléments et en moments, qui dans la réalité sont souvent imbriqués de manière trop complexe pour pouvoir être perçus comme tels – la simplification opérée pour créer ce schéma est donc assumée. En partant du quadrant en bas à gauche, le schéma se lit comme suit : la société et les communautés (toujours plus qu') humaines façonnent le milieu dans lequel elles s'insèrent et par lequel elles perdurent. Leurs impacts sont matériels autant que symboliques ; elles influencent l'environnement autant que les systèmes de significations par lesquelles l'environnement est saisi (par le geste *et* la perception). C'est par là que le milieu se fait progressivement matrice et influence les interactions et de négociations entre les mondes humains et non-humains. Certaines relations de pouvoir et certains événements historiques peuvent rendre certaines matrices plus prégnantes que d'autres, à l'image du dualisme moderne qui s'est imposé par le colonialisme et diffusé par la méthode scientifique.

La dynamique n'est pas à comprendre de manière cyclique – cela nous ferait tourner en rond et éluderait notre historicité – mais plutôt à l'image d'une structure en spirale, telle l'hélice de l'ADN. Le schéma reste le même, mais les éléments évoluent par la dynamique elle-même. Ce n'est donc jamais exactement le même individu ni la même communauté, et *a fortiori* jamais le même milieu. Comme les milieux sont, de plus, tous interdépendants, non seulement symboliquement, mais matériellement, des actions cumulées peuvent modifier la matrice ultime, la Terre, comme nous le montrent le changement climatique et l'érosion de la biodiversité. Cette matrice, relativement stabilisée bien que constamment actualisée, offre le cadre des existences possibles ; elle potentialise *et* contraint les manières de penser et les expériences des individus. Toutefois, le milieu-matrice n'est jamais de l'ordre d'une relation causale entre un environnement et un (groupe d') humain(s). Les individus conservent (à un degré qui dépend toutefois du milieu et de son système politique et éducatif) leur capacité réflexive, leur agentivité et leur capacité à prendre des décisions et à faire des choix éthiques. Certaines expériences peuvent faire office de déclic et favoriser notre volonté et notre habilité à résister la matrice. Cette prise de distance et le regain de liberté qu'elle suscite rejoignent la notion d'« acceptation critique » sur laquelle Christian Arnsperger s'appuie pour penser nos possibilités de transformation de la matrice capitaliste (Arnsperger, 2009, 2016). C'est à travers l'individualité des sujets que s'actualise la matrice, voire qu'elle se transforme face à leur désolidarisation consciente d'avec elle par leurs modes de vie en décalage et de leurs comportements subversifs⁴³.

Ce cadre conceptuel permet de faire ressortir la pertinence heuristique du milieu pour se saisir de problématiques et de phénomènes qui sont simultanément individuels et culturels, localisés et globaux, ce qui est particulièrement important dans le contexte d'une économie capitaliste et de nos modes de vie globalisés. Nos corps médiaux ont été distendus au point que la perspective du sujet ne semble plus suffire à appréhender les conséquences de ses actions. Il y a des incertitudes indépassables liées à l'absence de causalité stricte entre l'agent d'une action et les conséquences de

⁴² En s'inspirant largement du cadre conceptuel développé par Layna Droz dans le cadre de ses propres recherches. Voir par exemple son ouvrage *The Concept of Milieu in Environmental Ethics: Individual Responsibility within an Interconnected World* (L. Droz, 2021).

⁴³ Ce paragraphe est largement inspiré de la description que nous avons fait dans notre article « Sustainability Through Landscapes » (Chakroun & Droz, 2020).

cette dernière (L. Droz, 2018). Ces incertitudes découlent de la multitude d'acteurs (et donc d'intermédiaires) qui constituent la toile du système socio-économique, mais aussi de l'inertie et des effets de seuil du système Terre et des grands cycles biogéochimiques, qui diffèrent la temporalité et l'intensité des conséquences d'une action. Dans ce contexte, réhabiliter la subjectivité du vécu exige que soient problématisés les liens du soi au milieu et, plus largement, à l'écoumène – liens qui sont écologiques, physiologiques, mais aussi existentiels, culturels, politiques et économiques. Le soi mésologique est une proposition en vue de répondre à cette exigence. Je développe ci-dessous ses caractéristiques.

3.2 Une proposition transmoderne et militante

J'ai construit l'idée du soi mésologique afin de mettre en lumière la nécessité de conceptualiser ce qu'implique le dépassement d'un paradigme, et du POMC en particulier, en termes d'engagements individuels et collectifs. Pour ce faire, j'ai mis en dialogue la relation trajective entre l'être et le milieu selon la mésologie avec la modalité de relation entre l'individu et le système (capitaliste) telle que problématisée par Christian Arnsperger en termes d'*acceptation critique* et de *militantisme existentiel*. Ce dialogue permet de caractériser les itérations entre transitions existentielles – individuelles ou collectives – et transformations médiales. Le soi mésologique se tient dans un double mouvement – une tension caractéristique – entre reconnexion et déconnexion au milieu. En effet, nos milieux, et l'écoumène plus généralement, ne sont pas uniquement écologiques, mais éco-techno-symboliques, et aujourd'hui profondément imprégnés par les catégories modernes et les axiomes capitalistes. Il y a donc bien un paradoxe : il faut se réancrer dans une logique du milieu – ne plus forclure la dimension médiale de nos existences – mais en même temps, il est urgent de s'en détacher, de ne plus le laisser nous dicter nos modes d'existence, et de développer des « axiomes alternatifs »⁴⁴. En ce sens, le soi mésologique est une proposition de conceptualisation d'un engagement « contextuel », dans le sens que sa raison d'être est fondée dans la particularité de l'époque actuelle. Précisons maintenant ce point en élaborant en quoi il s'agit d'une proposition transmoderne et d'une proposition militante.

3.2.1 Une proposition transmoderne

Dire que le Paradigme Occidental Moderne Classique s'est construit par la forclusion des relations entre l'être (individuel ou collectif) et le milieu, c'est sous-entendre une connexion ontologique à la Terre et affirmer l'indépassable terrestrité de l'existence humaine. La modernité n'a, de toute évidence, pas réussi à nous déconnecter complètement de la nature et l'Anthropocène nous rappelle plutôt à quel point l'existence humaine est enchevêtrée, pour le meilleur ou pour le pire, dans l'existence des autres terriens. En postulant une séparation fondamentale entre le sujet connaissant et le reste, la modernité a favorisé des rapports de type uniquement extractif, mais ironiquement, elle n'a pu stopper ni les échanges de matière et d'énergie (oxygène, gaz carbonique, eau, excréments, virus, bactéries, ...), ni les échanges de sentiments et d'affects. C'était un des

⁴⁴ Christian Arnsperger parle de « convertir les axiomes capitalistes ». Parmi les axiomes alternatifs, il propose : « l'axiome de gratuité, l'axiome des droits de l'homme, l'axiome de la solidarité, l'axiome d'organisation collective et l'axiome écologique » (2005, p. 135).

messages de Bruno Latour dans son ouvrage *Nous n'avons jamais été modernes* (Latour, 2006) : le « grand partage » n'a été qu'un projet jamais atteint, car l'ontologie dualiste n'a pas garanti l'étanchéité entre les mondes humain et non humain.

Philippe Descola souligne également que « le dualisme [est] un masque pour une pratique qui le contredit » (2015, p. 163). La déconnexion principale a été cosmologique et putative – nous avons initialement refusé notre condition terrestre et charnelle par notre vision du monde, mais cette dernière est devenue performative grâce à la mise en place d'un système politico-économique et de l'outillage sociotechnique afférent. Si ce système a cristallisé une vision particulière de sujet humain, il n'en reste pas moins possible de penser et d'expérimenter d'autres manières d'être soi et d'exprimer son identité, qui s'appuient sur la modernité pour mieux la dépasser. C'est dans cet état d'esprit « transmoderne » que le soi écologique, et l'identité écologique ou écoculturelle ont été conceptualisés (Abram et al., 2020 ; Mathews, 2016 ; Næss & Dunand, 2017 ; Thomashow, 1996).

Comme je le montrerai plus loin⁴⁵, le soi mésologique se différencie de ces concepts en ce qu'il ne vise pas uniquement une réintégration dans la toile du vivant par « effacement » de soi, mais une reprise d'agentivité de manière à transformer le milieu, en direction d'une certaine vision de la vie et de l'existence humaine sur Terre. Les prémisses du concept de soi mésologique ont d'ailleurs émergé du constat de la nécessité d'un double mouvement de « déprise de la maîtrise » et de « maîtrise de la déprise »⁴⁶. C'est à l'occasion d'une communication avec l'éco-phénoménologue Diane Linder que j'ai creusé cette idée d'un soi en prise avec son milieu, c'est-à-dire d'un soi qui ne vise plus une maîtrise de l'environnement, mais qui se rend capable de *maîtriser le sens* de ses actions et de leurs effets médiaux. Dans notre article commun (Chakroun & Linder, 2018), nous avons ainsi affirmé qu'il était nécessaire de conceptualiser, en amont, les voies d'une reprise d'agentivité du sujet sur le monde de la vie. En adoptant la conception merleau-pontienne de la « perception » comme interaction et non simple réception passive d'un monde « extérieur », nous avons amorcé une mise en lumière de la genèse sensible de ce qui est souvent nommé, de façon plutôt abstraite, la « reconnexion à la nature », ou en termes berquiens, le « [ré-] appariement de l'être et du milieu » (Berque, 2014e, p. 90). Nous avons montré que la « nature » équivaut, dans les discours, non pas à l'environnement, mais au monde de la vie – concept clé de la philosophie husserlienne (*Lebenswelt*), que nous définissions en nous référant au *life-world* de David Abram⁴⁷ : « le monde de notre expérience immédiate vécue *telle que* nous la vivons, avant toute pensée à son sujet [...] la réalité qui nous engage avant que nos théories et nos sciences ne l'analysent [...] c'est le champ commun de nos vies et des autres vies avec lesquelles les nôtres s'entrelacent » (2013, p. 64-65). Ici, je vais prolonger l'analyse du concept de soi mésologique afin d'en développer la dimension militante.

⁴⁵ Plus précisément à la section 4.3.1 La genèse sensible du soi mésologique.

⁴⁶ Formulations suggérées par Christian Arnsperger et développées dans son article « Serons-nous enfin, un jour, indigènes ? Permaculture et éducation des profondeurs » (Arnsperger, 2019).

⁴⁷ Comme David Abram le souligne lui-même, Husserl a évolué dans sa pensée. Basant sa phénoménologie d'abord sur l'hypothèse d'un égo transcendantal et du caractère immatériel de l'expérience de nature, il a progressivement intégré une vision plus incarnée et intersubjective de l'expérience et reconnue la nécessité du corps et d'autres corps dans toute expérience. Abram, lui, reconnaît d'emblée la relationnalité et l'intercorporéité de l'expérience (Abram, 2013, p. 65).

3.2.2 Une proposition militante

L'objectif du soi mésologique est, en plus d'inclure les dimensions phénoménologiques et relationnelles mentionnées ci-dessus, d'offrir un outil analytique à même de saisir la dimension plus politique des transitions existentielles et des projets qu'elles motivent. Le postulat sous-jacent est que le sentiment de soi est un levier stratégique à activer non seulement pour se relier, mais aussi pour s'opposer, résister et enclencher des dynamiques de changement, aussi subtiles soient-elles.

Comme je le développerai dans les Parties II et III, ma mésographie dans la permaculture suisse et japonaise a mis en évidence qu'une des visées du mouvement de la permaculture peut se formuler en termes de *repolitisation* de la relation au milieu, par sa remise en débat et en mouvement. Pour ajouter cette dimension, je propose ici de revoir et clarifier le concept de soi mésologique sur la base de la figure du « militant existentiel » proposée par Arnsperger. Cet apport permet d'aborder la question de la mésologisation du soi, non seulement comme l'intégration des liens aux autres humains et aux non-humains comme facteurs d'individualité, mais comme l'acceptation de sa propre naturalité. Autrement dit, le passage par la lecture existentielle d'Arnsperger permet, nous allons le voir, de mettre en lumière le versant plus « sombre » et moins socialement accepté d'une exacerbation de notre naturalité et de notre corporéité, qui ne sont pas seulement source de potentiels infinis de perception du monde dans sa sensorialité, mais synonymes de la mortalité du soi, et donc de son inéluctable finitude – du moins pour ce qui est de sa partie charnelle. Selon Arnsperger, si l'être substantiel du TOM et sa personnification dans la vision individualiste, rationnelle et cupide de l'*homo aeconomicus* ont été si bien acceptés socialement, c'est très probablement parce qu'ils nous ont « agréablement » rendus aveugles à cette finitude, en nous donnant des outils pour nous en divertir. Cette dimension existentielle s'est, en effet, comme je l'ai constaté sur le terrain, révélée prégnante dans les parcours de permaculteurices et dans leur manière de se raconter et de raconter leur vision, leur trajectoire et leurs projets.

Afin de développer plus directement le concept de soi mésologique, je propose à présent de faire un « détour » par les questions plus larges et plus complexes de conceptualisation du soi en rapport à son caractère « écologique ». Cela me permettra de préciser que le soi mésologique n'est *pas* une proposition de requalification de ce que le soi *est* – projet qui dépasserait de loin les limites de mes compétences et de mon ancrage disciplinaire. Toutefois, si je ne propose donc pas un « discours sur » le soi, je me dois de revenir sur les présupposés relationnels et écologiques sur lesquels je base le soi mésologique.

3.3 La question du soi et de son lien à l'écologie

3.3.1 De la relationnalité du soi

Dans la perspective mésologique de co-suscitation entre l'être et le milieu, le soi est forcément médial : il se développe et se construit en lien et en parallèle avec le milieu qu'il habite. Mais cela reste d'ordre ontologique et ne dit rien de la manière dont les sujets vivent et se racontent cette caractéristique de la condition humaine. La pensée cartésienne a simplement forclos cette réalité en faisant *comme si* la conscience de soi n'était affectée ni par son corps, ni par les autres, ni par les lieux dont ce dernier dépend pourtant ; cette pensée n'a pas effectivement « dé-médialisé » le soi.

Le contexte actuel de l'Anthropocène rend insatisfaisant la simple reconnaissance du caractère médial du soi. Affirmer notre indépassable condition de vivant terrestre humain n'est pas le garant d'une disposition de soi qui prenne acte de son lien ontologique au milieu. L'écologie scientifique n'amène pas mécaniquement à une éthique environnementale. De la même façon, les connaissances psychologiques et neuroscientifiques sur le soi (*self*) n'amènent pas mécaniquement la proposition d'un concept d'identité plus à même de faire face aux enjeux contemporains. Comme le montre Laÿna Droz (2017), une compréhension écologique et interpersonnelle du soi – qui reconnaîtrait comme constitutifs les liens aux autres et à l'environnement dans le développement cognitif de la personne humaine et dans la construction du sentiment de soi – n'entretient que peu de points communs avec le « soi écologique » d'Arne Næss ou l'*ecological self* de Freya Mathews. Bien que ces deux conceptions du soi écologique reconnaissent que les relations à l'autre et à l'environnement sont fondatrices dans notre développement, ils ne posent pas la question du soi au même niveau de discours.

La porosité entre le soi et le non-soi que mettent en avant les neurosciences (Han & Northoff, 2009) n'a pas d'implication éthique directe sur le comportement à adopter envers ce qui n'est pas soi. Ulric Neisser, le père de la psychologie cognitive, aborde les mécanismes de développement du soi écologique chez le nourrisson comme étape d'un développement « normal » ou sain de la personne humaine (Neisser, 2006). Le soi écologique de Neisser peut être vu comme un invariant de l'espèce humaine ; il n'est pas le privilège d'une ethnie ou d'une époque particulière.

Arne Næss (2017) et Freya Mathews (2016) sont, quant à eux, deux philosophes de l'environnement et leurs concepts de soi écologique n'ont pas pour objectif d'apporter des connaissances supplémentaires sur le développement humain. Ce qu'ils proposent, c'est une nouvelle métaphysique du soi inspirée de l'interconnectivité de l'argumentaire écologique. Leur *soi écologique* n'a pas le même sens ni les mêmes conséquences, et n'aboutira pas aux mêmes mesures pour pallier ce manque. Ils partent tous deux du postulat que l'individuation est fondamentalement relationnelle pour développer leurs concepts respectifs qui sont, quant à eux, des propositions exploratoires et contextuelles, et qu'ils espèrent performatives et à même de transformer nos relations individuelles et sociétales à la Terre. Certes, il aurait sans doute été souhaitable que nous développions culturellement un soi écologique plus tôt dans l'histoire et que soit alors peut-être évitée la démesure qui a mené à l'Anthropocène, mais sa conceptualisation – sa raison d'être en tant que concept critique – n'en est pas moins spécifique à notre époque particulière. C'est en ce sens que leur soi écologique se réfère à une démarche proactive, voire politique, motivée par un sentiment d'inadéquation entre l'identité du sujet moderne et les limites planétaires. Comme le dit Næss, « la crise écologique nous offre peut-être même la possibilité de pousser encore plus loin l'expansion de la conscience humaine⁴⁸ » (Næss, 2020, p. 128). Le soi écologique de Næss peut alors se lire comme la prise de conscience, à l'échelle individuelle, de la prégnance de la biosphère sur nos existences et nos identités, et du potentiel de réalisation de soi que cela offre.

Si l'Anthropocène n'est pas autre chose que la mise à mal généralisée des milieux humains et plus qu'humains, quel impact cela peut-il avoir sur la manière dont l'individu se vit et se construit ? Qu'est-ce qui s'effondre d'un individu quand son milieu se délite ? Est-il encore possible de penser une pleine individuation dans un monde où les milieux sont en péril ? Bien que conscient de la

⁴⁸ De la même manière, le concept de noosphère de Vladimir Vernadsky n'est pas sans lien avec celui d'Anthropocène, tous deux résultant de l'interférence humaine dans les grands cycles biogéochimiques.

crise écologique, Næss ne fait pas mention du degré auquel le soi est affecté identitairement par la dégradation de la biosphère et l'érosion de l'habitabilité terrestre, et ce que cela provoque comme « deuil » de partie de soi-même. De plus, l'Anthropocène n'équivaut pas seulement à une réduction des potentiels d'individuation ; il impose également de nouvelles relations et donc des manières particulières d'être soi. Cela suscite des questions non seulement ontologiques, mais aussi éthiques : il nous faut penser comment notre conscience de notre médiance peut devenir simultanément génératrice de nouvelles expériences de notre relation à la Terre *et* motrice d'engagement en faveur d'un système socio-économique qui n'aille plus à rebours du vivant. Comme je vais le développer dans le reste de ce chapitre, le soi mésologique reconnaît que nos existences ne sont pas purement biosphériques, mais toujours déjà constituées d'un entremêlement entre processus biogéochimiques et processus culturels. Il naît non seulement d'une volonté de réintégration dans la toile du vivant, mais suppose paradoxalement le deuil d'énormément de relations existantes afin que l'acosmie de la modernité puisse être infléchie en faveur d'une médiance qui soit enfin en adéquation avec les limites humaines et planétaires, et avec notre besoin de trouver du sens à nos existences.

3.3.2 Le soi écologique est un soi narratif

La perspective de la modernité – le TOM du POMC – a adopté une vision essentialisée d'un soi déconnecté du corps et indépendant du contexte historique et socioculturel. D'autres, souvent d'inspiration bouddhiste, soutiennent qu'il n'y a pas de permanence du soi, et que ce dernier est une illusion créée par l'humain. Ces deux positions extrêmes sont problématiques en termes de responsabilité ; la première fige l'identité au point qu'on ne peut exiger du sujet qu'il change et adopte des comportements plus ou moins durables ou éthiques ; la seconde fait s'effondrer ce qui permet d'inculper quelqu'un pour un acte qu'il a commis antérieurement : le sentiment d'une constance de soi (L. Droz, 2017). Quoiqu'il en soit, sans entrer plus avant dans ce débat, le soi est, au minimum, une construction nécessaire si l'on souhaite penser notre engagement existentiel dans le monde.

Les sciences de la cognition (Gallagher, 2000; Han & Northoff, 2009) abordent, quant à elles, le soi dans ces différentes « couches », en proposant une différenciation entre le « soi minimal » (*minimal self*) qui dépend principalement du sens de propriété à l'égard de notre propre corps avant toute construction identitaire, le « soi construit » (*construal self*) qui s'épaissit tout au long de notre vie, et le « soi narratif » (*narrative self*) ou autobiographique lié à la mémoire de notre vécu et à la manière dont nous (nous) racontons notre propre histoire. Le soi minimal est une sorte de caractéristique biologique, probablement partagée avec une grande partie de animaux non humains. Il est étudié par les sciences neurologiques et cognitives et demeure encore en débat (L. Droz, 2017, p. 15) : a-t-on un soi incorporé (*embedded self*) – sous-entendant que le soi se loge toujours dans un corps, mais ne se confond pas avec lui – ou est-il corporel (*bodily self*) – sous-entendant alors la carnalité première du soi ?

Si ces questions ne sont pas sans lien avec les réflexions contemporaines sur les relations humain/ nature, elles n'irriguent pas directement la reconfiguration ontologique et identitaire qu'est l'écologisation du soi. Le soi écologique d'Arne Næss n'a pas de rapport direct avec le soi minimal. Il vise plutôt cette autre couche du soi qu'est le soi narratif : c'est une conscience de soi (*self-consciousness*) et une relation à soi (*self-relatedness*) alternatives qu'il souhaite proposer, en réaction à la vision atomisée, désincarnée et décontextualisée du soi que la modernité cartésienne et

l'anthropologie capitaliste ont contribué à diffuser, et qui se sont révélées autodestructrices. Son soi écologique se fonde ainsi sur la (re)connaissance de ceux qui peuplent notre récit autobiographique et « prend la forme d'une persévérance dans son être indissociable des autres vivants, la "réalisation de Soi" s'exprimant comme la joie d'exister ensemble avec tous les êtres peuplent notre monde, la biosphère [...] » C'est en ce sens que le soi écologique s'apparente à un élargissement des cercles d'identification du soi pour inclure la totalité des entités terrestres : « la réalisation de soi exige que nous commençons par dépasser notre moi empirique pour former une unité signifiante avec d'autres que lui » (Chomarat, 2009, paragr. 16). La notion de « soi étendu » confirme que l'écologisation de la conscience de soi chez Næss n'est pas une étape nécessaire du développement humain, mais une initiative motivée par une sagesse écosphérique (son « écosophie » T⁴⁹) qui exige une certaine maturité, une conscience affûtée et une connaissance fine de nous-mêmes, de nos environnements et du système auquel on s'oppose. Certains ont alors comparé la réalisation du soi à une sorte de « réveil » ou à une sortie d'un état d'hébètement (*daze* en anglais) et d'inertie dans lequel nous plonge le système (Witoszek & Mueller, 2017). Pierron (2021), quant à lui, propose de passer par l'écriture ou la réécriture de nos histoires : s'expérimenter chacun à une écobigraphie pour se raconter par les relations ou les absences de relations aux vivants qui ont contribué à qui nous sommes aujourd'hui.

3.3.3 Limites du soi écologique pour l'Anthropocène

Quelle place pour l'éthique ?

La caractéristique « écologique » du soi que propose Næss se réfère à l'aspect de dépendance de l'humanité à l'histoire naturelle de la Terre et aux autres espèces. Il ancre le soi écologique dans une réflexion sur la naturalité de l'être humain, et n'hésite pas à parler de « nature humaine ». Le soi écologique reste une proposition ambiguë, s'apparentant tantôt à une reconfiguration ontologique, tantôt à une injonction morale.

Næss l'aborde à certains endroits comme une caractéristique de tous les êtres humains : « le soi humain est fondamentalement un soi écologique, au sens qu'il est partie des écosystèmes » (Valera, 2018, p. 663), raison pour laquelle « il transcende le besoin de remontrances sur nos responsabilités morales » (Macy & Brown, 2014, p. 115). Næss le décrit ailleurs comme un élargissement de soi ou un degré de maturité, supposant implicitement que le soi écologique n'est pas un donné, mais un acquis qui n'est pas universel, mais contextuel. Grâce au soi écologique, qui reconnaît le non-soi comme indispensable à sa réalisabilité, le prendre-soin de la « nature », et de nous-mêmes par elle, devient une inclination « naturelle », sorte de disposition à agir proche de l'*habitus* de Bourdieu (Hilgers, 2006) : « le soin nécessaire jaillit naturellement si le soi est élargi et approfondi, de telle sorte que la protection d'une nature libre est ressentie et considérée comme de l'autoprotection » (Seed et al., 2007, p. 20). L'idéal qui semble alors sous-tendre le soi écologique est qu'en s'humanisant plus « naturellement », s'ouvre la possibilité de « naturer humainement » la Terre, en ligne avec la *natura naturans* de Spinoza (Næss, 2017), au point qu'il n'y aurait plus besoin ni d'éthique environnementale, ni de politiques de protection de la nature, car celles-ci

⁴⁹ Qu'il a ensuite décliné plus personnellement en « écosophie T », dans laquelle le T indique le lieu particulier où il l'a concrétisée (Tvergastein).

deviendraient alors un invariant dans la manière dont les humains habiteraient la Terre. D'où la question du philosophe Rémi Beau (2018, p. 112) : « le prix de cette sortie de l'ego n'est-ce pas une sorte de fusion et d'indifférenciation générale qui pourraient déboucher sur un holisme politique et rendraient, de surcroît, impossible toute éthique écologique ? »

Tabler sur une potentielle organicité du prendre-soin (*care*) dans un monde où les problèmes sont systémiques et globalisés semble, en effet, insuffisant voire inadéquat. Si le soi est effectivement relationnel et donc évolutif, le soi écologique ne peut être pensé comme définitif. En ce sens, il ne peut être que le fruit d'une constante réactualisation de ses choix et décisions, suite à ses interactions avec d'autres que soi, eux-mêmes toujours déjà empreints de non-soi. Repenser l'individuation à l'aune de l'Anthropocène exige de mettre en lumière les résistances qu'impose la situation à l'émergence d'autres manières d'être soi. Agir consciemment sur soi est toujours déjà un geste éthique et une proposition collective.

Le soi écologique face aux problèmes systémiques

Si l'on suit la logique de Næss, l'amorce d'une dynamique d'écologisation du soi serait l'ultime geste intentionnel, après quoi tous les humains convergeraient machinalement vers une écologisation de la société, avec joie et dans un mutuel épanouissement. Il y a trois limites principales à cette manière de penser.

Premièrement, Næss semble implicitement tabler sur une vision optimiste de la faisabilité d'une écologisation pacifique, comme si la réalisation de leur soi allait *nécessairement* potentialiser la réalisation des autres que soi. On tombe alors dans une logique quasi similaire à « l'harmonie spontanée des égoïsmes » (Elie Halévy cité in Dellemotte, 2009, p. 35) qui sous-tendait la vision téléologique de la main invisible d'Adam Smith, de la fable des abeilles de Bernard Mandeville, ou encore de l'ordre social spontané de Friedrich von Hayek⁵⁰ (Arnsperger, 2007 ; Christiaens, 2019), supposant que l'agrégation d'intérêts individuels mène au bien commun. Comme le montre Arnsperger, dans le cadre des axiomes capitalistes, les individus délèguent au système la gestion de leurs angoisses existentielles – celles suscitées, justement, par les implications de leur naturalité. L'écologisation du soi se doit de passer par l'intégration non seulement du versant écosystémique de nos existences, mais aussi de la réalité qui traverse le monde des vivants : la temporalité de l'existence, c'est-à-dire rien de moins que la fin programmée du soi, ou du moins de sa base corporelle et de sa phase terrestre. Ré-accepter sa naturalité et donc sa mortalité dans un système qui a relégué ces questions dans la sphère privée peut s'accompagner d'une vague d'angoisses existentielles. Un soi écologique peut générer une sorte de « mort » partielle du sujet, en lui enlevant ce qui constituait jusqu'à présent les bases de son identité. La contingence, voire la fluidité du soi qui accompagne son écologisation est intéressante à penser, mais peut s'avérer traumatique à acter. D'ailleurs, cette instabilité du soi a été jusqu'ici plutôt abordée en termes de maladie psychique (bipolarité, schizophrénie, dépersonnalisation). L'Anthropocène et les effondrements que cette ère augure ont, de plus, tendance à exacerber ces angoisses : la démarche individuelle d'écologisation de soi face à un système qui ne change pas engendre aujourd'hui des individus non pas plus heureux,

⁵⁰ Hayek utilise la *métaphore du jardinier* pour décrire le rôle minimal que devrait remplir l'État dans cet ordre spontané (qu'il nomme aussi « catallaxie ») : superviser la croissance de ses plantes, c'est-à-dire orchestrer le déploiement des conduites individuelles (Arnsperger, 2007).

mais plus anxieux, effrayés, en colère, tristes voire désespérés. C'est ce que montre l'émergence de l'éco-anxiété et de la solastalgie, surtout chez les enfants et jeunes adultes (Marks et al., 2021). Développer un lien plus intime avec le vivant peut ainsi s'accompagner d'une confusion entre notre propre finitude, la fin du système économique dominant et le délitement des écosystèmes – confusion qui n'est pas forcément source d'engagement, car il peut tout aussi bien être source de paralysie.

Deuxièmement, les dynamiques à l'œuvre aujourd'hui, non seulement dépassent l'échelle et la mesure de l'individu, mais le font aller à rebours d'un soi écologique. Les axiomes capitalistes ont tendance à alimenter une aliénation de l'être humain (Arnsperger, 2016), en l'obligeant à adopter des comportements autodestructeurs et allant à l'encontre de la réalisation du soi et du prendre-soin des autres. Les tentatives de se réaliser et de se relier aux autres, humains et non-humains, sont fortement mises à mal par les forces de déréalisation et de déliaison à l'œuvre. Ces forces nous empêchent de tabler sur une réalisation de nous-mêmes qui advienne « sans effort », par simple immersion en pleine nature, en se retirant, comme Næss l'a fait dans sa hutte à Tvergastein. En effet, nous ne vivons pas dans des réserves naturelles dans lesquelles nous pourrions prendre le temps d'expérimenter dans nos quotidiens d'autres modalités de cohabitation avec les non-humains et attendre que notre soi s'élargisse *par la force des choses et des êtres*. Les milieux humains ne se confondent pas avec l'environnement ; ils ne se fondent pas seulement sur des relations écologiques et physiologiques, mais aussi sur des relations techniques et symboliques, c'est-à-dire d'ordre culturel et sémiologique. Sans compter que nous n'avons sûrement jamais vécu à travers des relations purement écologiques – même la révolution néolithique aurait été impulsée par un changement de vision du monde et de lien aux divinités (Cauvin, 2019) –, l'Anthropocène met en lumière à quel point nous vivons dans un monde qui n'est pas dicté par de simples rapports écologiques. Les milieux par lesquels nous habitons sont de plus en plus humains, par les traces symboliques qui s'accumulent par chaînes trajectives (Berque, 2016d, 2017c), mais aussi par les traces que nous laissons physiquement à travers nos activités. En prenant au sérieux la relationnalité du soi et ses liens d'interdépendance avec le milieu dans lequel il évolue, le soi écologique apparaît obsolète – du moins dans une définition qui restreint l'écologie aux relations écosystémiques, et principalement symbiotiques, entre êtres vivants terrestres. Si le soi est effectivement relationnel et poreux, que reste-t-il de naturel dans le soi écologique d'individus qui se développent et habitent des milieux fortement urbanisés et pollués ?

Développer un soi écologique devrait, en ce sens, toujours être conceptualisé comme un acte de résistance. Il reste toutefois à confirmer que la réalisation du soi par écologisation n'équivaut pas à sa dissolution – et par là, de son libre arbitre, de son identité et de sa responsabilité – dans l'environnement (L. Droz, 2017). Cela correspond à la troisième limite du soi écologique, que Næss avait lui-même pressenti. Il confie sous forme de métaphores : « l'expression “gouttes dans le flot de la vie” peut être trompeuse si elle implique que l'individualité des gouttes se perd dans ce flot. Voici une crête difficile à parcourir : à gauche, nous avons l'océan des vues organiques et mystiques, à droite, l'abîme de l'individualisme atomique » (Næss, 1990, p. 165). Ailleurs, il propose une réflexion similaire, s'aidant cette fois d'une métaphore forestière : « il existe entre l'arbre et la feuille un rapport qui me semble trop étroit pour exprimer correctement la forme d'individualité dont je me sens investi, laquelle est plus forte que celle à laquelle la feuille a accès [...] je me sens comme un petit arbre dans une immense forêt » (Næss et al., 2020). Mais, bien que conscient de ce risque, il n'a pas réussi à s'en prémunir complètement. Dans le cadre de son « biocentrisme égalitaire » (*egalitarian biocentrism*), il réduit l'humain à une espèce parmi d'autres, niant que cette dernière

possède au moins une particularité : celle justement d'avoir la capacité de s'extraire (temporairement du moins) de sa condition d'humain – la plasticité anthropologique dont parle Arnsperger (2013a) – et de devoir porter la responsabilité face à ses modes d'habiter qui rendent la Terre inhabitable. Le concept de soi écologique de Næss se rapproche plutôt d'un soi *écocentrique*, dont la portée politique et le potentiel révolutionnaire sont controversés (Witoszek & Mueller, 2017). Comme le souligne Jean Grimshaw, tant le prendre-soin que la prise de décision éthique exigent que soit maintenue une distance minimale : « lorsque je me vois comme “indistinct” de toi, ou si je ne reconnais pas que ton être ne s'amalgame pas au mien, je m'empêche de développer un réel sens de ton bien-être comme différent du mien » (in L. Droz, 2017, p. 19). Dans cette optique, peut-être nous faut-il même maintenir une sorte d'étrangeté à nous-mêmes⁵¹, cultiver la sensation que nous ne nous sommes pas auto-engendrés, que nous sommes constitués physiologiquement et symboliquement d'autres que nous, et que notre existence, jusqu'à notre sentiment de nous-mêmes, est pénétrée d'autres existants. Cela fait d'ailleurs écho à l'écologie de la séparation prônée par Neyrat (2016) et son injonction à reconnaître philosophiquement politiquement l'altérité⁵². En effet, la prise en considération des autres qui peuplent notre soi, et de la part de nous-mêmes dans les autres, permettrait que le « prendre-soin » de soi-même soit toujours plus que la visée d'un bien-être égotique d'un individu isolé, et implique plutôt un engagement commun pour le déploiement et la continuation d'un milieu riche en potentiels de co-réalisabilité.

En résumé, dans la perspective mésologique et dans le contexte de l'Anthropocène, le soi écologique montre une triple limite : 1) il perpétue certaines caractéristiques modernes en réduisant l'humanité à sa seule composante écosphérique, et il ne prend pas en compte le fait qu'il n'y a pas de relations humain-milieu qui ne soient médiées et signifiées par le symbole et/ou la technique ; 2) il ne fait pas mention de ce que l'anthropisation du monde et la menace de son effondrement font au soi ; et 3) il ne prend pas en compte les obstacles systémiques et culturels qui font barrière à l'écologisation du soi et qui rendent cette démarche éminemment politique.

Au vu de ces limites, et en m'inspirant de schémas de pensée et d'action que j'ai repérés dans le mouvement de la permaculture, je défends qu'il y a lieu aujourd'hui de conceptualiser une manière de s'individuer qui se fonde non seulement sur l'élargissement de nos cercles d'identification aux autres vivants, mais qui simultanément reconnaisse que cette réappropriation de notre naturalité passe nécessairement par une réappropriation de notre mortalité et des grands questionnements existentiels qu'elle suscite, *et* sur l'acceptation de notre « solidarité » pas toujours consciente avec les axiomes capitalistes. Le système capitaliste s'étant jusqu'ici arrogé le privilège de leur résolution et de l'atténuation des angoisses qu'elles provoquent, cette réappropriation de cet aspect de nous-mêmes s'accompagne de la mise à jour de sa dépendance à l'égard des systèmes de valeurs dominants qui, au contraire, nous poussent à agir dans le déni de notre lien ontologique à la Terre.

⁵¹ Dans cette logique, une conception du soi comme incorporé (*embedded self*) – et pas seulement comme corporel (*bodily self*) – se montre plus prometteuse pour penser l'agir éthique.

⁵² J'ai abordé sa proposition dans les sections 1.2.4 et 1.2.5.

3.4 Repolitisation de la relation au milieu : Politiser le soi écologique, écologiser le militant existentiel

Comme je m'apprête à le montrer, le soi mésologique peut être considéré comme une manière particulière de penser, d'exprimer et de pratiquer son individualité et sa connexion à l'écoumène – à la Terre *et* aux systèmes socio-économiques dominants. Le soi mésologique émerge de la repolitisation de la relation de l'individu à son milieu et permet ainsi d'identifier les leviers d'action nécessaires à l'articulation entre différentes échelles et dimensions des milieux humains. Il est à comprendre non comme un état, mais comme un processus d'ajustement constant, par trajection, entre le corps animal et le corps médial ; comme une tension entre l'échelle de l'expérience vécue et celle du diagnostic global de l'habitabilité de la Terre ; mais également comme une double visée transformative, par expérimentations localisées de modes de vie alternatifs et proposition collective d'un renversement du genre de vie dominant.

Se réappropriier le milieu comme *corps* médial, c'est-à-dire prendre conscience et prendre acte que le processus d'individuation est une trajection, ne revient pas à écologiser le soi, mais à le *mésologiser*. En effet, les humains vivent de milieux humains, éco-techno-symboliques et jamais purement écologiques, car toujours déjà pétris de significations et modelés par les gestes et modes de vie passés. La trajectivité du soi exige d'admettre sa complicité anthropologique avec la totalité des facettes de l'écoumène – et particulièrement celle qui dicte aujourd'hui les modalités d'échanges et de rapports aux milieux ainsi qu'aux autres humains et aux non-humains qui les peuplent – en d'autres termes, la culture capitaliste (néolibérale). Pour développer un soi qui soit purement écologique, il faudrait pouvoir aller à rebours de l'histoire naturelle de l'humanité et du développement des particularités de la perception humaine. Même en se retirant dans des lieux où l'empreinte humaine est presque impalpable – au cœur de certains parcs nationaux où la *wilderness* prévaut – nos manières de nous relier au milieu resteront influencées par qui nous avons été jusqu'alors, et par la manière dont nous avons appris à nommer, observer, avoir peur, réagir, etc. Sans compter que c'est grâce à une application territoriale de la logique dualiste qu'ont été préservés ces espaces – qui sont donc, en ce sens, proprement modernes.

Dans cette perspective, je vais m'inspirer simultanément de deux figures, chacune nécessaire, mais non suffisante dans une perspective mésologique et au vu de enjeux de l'Anthropocène : le soi écologique de Næss et le militant existentiel d'Arnsperger. Afin d'opérer ce dialogue, je vais m'aider de l'approche féministe et postcoloniale de l'autrice et poétesse *queer* Gloria Anzaldúa, et particulièrement de son concept de militantisme spirituel – concept lui-même basé sur une mise en tension d'enjeux identitaires, de questionnements existentiels et d'une critique engagée du système de valeurs dominant.

3.4.1 Redéfinir le soi, un geste militant

Le militantisme existentiel – se réappropriier sa naturalité et sa plasticité

Aujourd'hui, le capitalisme ne régule plus seulement les modalités de relations économiques ; il s'est imposé comme un système de valeurs dont les axiomes orientent, voire structurent, nos modes d'exister, de penser et d'agir individuellement et socialement (Arnsperger, 2005, 2009). Ce système s'est immiscé, bien qu'à des degrés variables, dans beaucoup des cultures humaines. Dans les cultures dites occidentales, son influence est telle qu'il est aujourd'hui difficile de savoir ce à

quoi ressembleraient des formes d'existences et de vivre-ensemble extérieures à ce système. Selon Arnsperger, dans nos sociétés occidentales modernes, nous « naissons » capitalistes (entre autres choses, évidemment), dans le sens que nous n'avons de choix que d'intégrer *a minima* le système des valeurs capitalistes par acculturation. Sa critique se fonde sur le fait que, bien que ce système se révèle de plus en plus inadéquat en termes humains et écologiques, il se fait toujours plus présent dans l'intimité de nos relations à soi, à son corps, aux autres humains, aux autres qu'humains, aux lieux.

Comme le rappellent à raison les penseuses anticapitalistes J. K. Gibson-Graham, le système capitaliste n'aurait pas, à proprement parler, éradiqué toute possibilité d'exister, de se relier et d'échanger autrement, mais nous y aurait rendus aveugles, de sorte qu'un des rôles que peut avoir la recherche académique aujourd'hui est de contribuer à les mettre en lumière (Gibson-Graham, 2008). Arnsperger (2005) souligne toutefois que notre aveuglement n'est pas seulement un effet de structure, mais qu'il est individuellement recherché, quoique souvent inconsciemment, comme stratagème d'apaisement existentiel face aux angoisses que génère la connaissance de notre finitude. Cette résonance perverse entre le besoin de l'économie capitaliste d'une croissance infinie et notre propre quête d'infinitude rend de plus en plus compliquée la sortie du système capitaliste, car cela ne nécessiterait pas moins qu'une refondation complète non seulement de nos économies et de nos modes de vies, mais de nos identités, en termes individuels, culturels, écologiques et terrestres. Plus qu'une modalité économique régulant « uniquement » les échanges interpersonnels et internationaux, le système capitaliste a bouleversé, par ses abstractions et ses modèles, la vision même de l'être humain et s'est progressivement imposé comme « fabrique » d'individualités (Corcuff, 2006). Typiquement, l'individualisme méthodologique et la figure de *l'homo economicus* ont répandu une vision atomisée et décorporée d'un humain vidé de ses affects et coupé de ses liens aux autres humains et au milieu.

La critique de l'existence capitaliste est toutefois complexe, car elle suppose d'admettre que le capitalisme est fondé sur des postulats ontologiquement indéfendables, mais qui ont, malgré tout, pu être mis en pratique. En effet, nous possédons la capacité de diverger (temporairement, du moins) de notre condition terrestre et mortelle, et nous gardons, en ce sens, « des degrés de liberté à l'égard des déterminismes biologiques et économiques » (Arnsperger, 2013a, p. 277). Cela amène Arnsperger à défendre l'idée d'une plasticité anthropologique comme seul invariant ontologique consubstantiel à l'existence humaine. À noter que comme le montre Imanishi Kenji, figure célèbre des sciences naturelles et de l'évolution dans le Japon du XX^{ème} siècle, la liberté n'est pas le privilège de l'espèce humaine, et l'évolution du vivant est moins un processus de sélection que le résultat contingent d'une série d'*initiatives* du vivant en tant que sujet (Imanishi, 2015 ; voir aussi Berque, 2018a). La plasticité anthropologique va toutefois encore plus loin : nous n'avons pas seulement été capables d'initiatives au cours de l'évolution, nous nous sommes rendus capables d'initiatives qui effondrent le processus même d'évolution et la capacité des autres espèces, de plus en plus contraintes par nos manières de faire monde, à, elles aussi, prendre des initiatives et exprimer leurs intentionnalités.

Cette plasticité est perverse, car elle est autant le lieu où se joue notre aveuglement que celui où se logent nos capacités résiduelles à nous « désaveugler ». En effet, nous ne perdons jamais complètement notre « capacité de *dés*-adaptation à l'égard de la création capitaliste de richesse et à l'égard de la notion même de richesse que la culture et la politique croissantistes véhiculent » (Arnsperger, 2013b, p. 277). Arnsperger propose, par la figure du militant existentiel, de conceptualiser l'engagement conscient visant à se détacher identitairement et pratiquement des

axiomes et valeurs que le système capitaliste véhicule. Le militant existentiel est pensé comme une figure pionnière dans la transition d'un système à l'autre, une sorte de « héros existentiel » qui lutte contre l'aliénation de la personne humaine (dont la sienne) et tente de faire advenir une meilleure adéquation entre ce qu'il juge bon pour l'humain et ce que le système nous enjoint à être et à devenir. Arnsperger n'a pas originellement pensé le militantisme existentiel comme un activisme écologique et mobilise plutôt le concept d'*authenticité* pour parler de la visée de la lutte militante. Le lien entre sa critique anthropologique de l'existence capitaliste et les limites écologiques a été développé plus récemment dans son ouvrage *L'Existence écologique* (Arnsperger, 2023). La situation d'urgence écologique, en ce qu'elle érode frontalement nos possibilités d'existence, rend le concept d'authenticité moins directement nécessaire. Je m'inspirerai dès lors de la figure du militant existentiel sans avoir recours à ce concept, qui comporte un risque de tomber dans une essentialisation de l'être humain.

La figure du militant existentiel se définit en contrepoint à celle de *l'homo œconomicus*, comme attitude dans et face au système capitaliste nous enjoignant de faire de nos existences des terrains d'enquête et d'expérimentation, afin de constater *et* de réduire (d'où le caractère militant) l'empreinte des axiomes capitalistes sur nos individualités et sur nos manières de faire société. Cette prise de conscience des manières dont nos existences sont les sujets du système capitaliste – y étant à la fois assujetties et actrices – est appelée *lucidité existentielle*. C'est grâce à cette qualité qu'est rendue possible la nécessaire distanciation entre soi et les axiomes capitalistes, en « dénou[ant] d'abord en soi-même les fourvoiements du désir qui engendrent, avec les fourvoiements de tous les autres, la logique même contre laquelle on entend lutter » (Arnsperger, 2013b, p. 278). Et cette lucidité existentielle se révèle performative : elle ouvre la voie d'une acceptation critique – mêlant au « courage » de reconnaître notre complicité plus ou moins consciente et assumée avec le système en place, la faculté de pouvoir s'en extraire, par la pensée du moins, pour le critiquer et, à terme, le dépasser par les actes. L'acceptation critique est porteuse à la fois d'humilité et d'*empowerment* (« encapacitation » ou « développement du pouvoir agir »), et donc de responsabilisation. Par elle, le militant existentiel se rend capable d'adopter la position médiane d'un sujet qui, d'un côté, se sait être en partie conditionné par le système et, de l'autre, se rend capable de préserver et d'activer les parties de lui-même qui ne le sont pas. Le présupposé est que la société n'est jamais « totalement autoréférentielle » et que les axiomes capitalistes, bien que prégnants, n'ont pas imprégné la totalité de nos êtres (Arnsperger, 2009, p. 150). La lucidité existentielle et l'acceptation critique font ainsi écho au processus de « décolonisation de nos imaginaires » que Serge Latouche invite à entreprendre collectivement (Latouche, 2011), présupposant là aussi que la colonisation n'est jamais totale ni irréversible.

L'absence de lucidité existentielle est dangereuse, car elle n'est rien de moins qu'une voie vers l'aliénation totale, c'est-à-dire à la « lobotomisation » de l'être humain, réduisant ce dernier à une marionnette actionnée par des cordes dont il n'a même plus conscience. Dans une société dont le système éducatif ne rend pas central le développement de ces capacités, ces dernières s'acquièrent de manière inégale selon les parcours et expériences de chaque personne, typiquement suite à des crises existentielles (salutaires, de fait) – sortes d'« épiphanies » qui les ont poussés à changer de cap » (Arnsperger, 2009, p. 151). Ces dernières peuvent être engendrées autant expérimentalement que cognitivement : par un sentiment de malaise ou de mal-être face à l'inadéquation entre notre processus d'individuation et les mécanismes collectifs dans lesquels nous embarque le système, mais aussi par des prises de conscience de l'inadéquation entre les mécanismes extractifs (c'est-à-

dire, par définition, anti-trajectifs) indispensables à la perpétuation de la croissance économique et la trajection qu'exige la perpétuation de l'écoumène.

Le militantisme spirituel, une guérison par dés-assignation

Cette « lobotomie » est affrontée par Gloria Anzaldúa comme rien de moins qu'un meurtre, ou plus précisément – dans une perspective qui rappelle le concept de biopouvoir de Michel Foucault⁵³ – un suicide. Elle illustre l'impossibilité structurelle de devenir soi-même à travers une brève allégorie poétique appelée *Cervicide* (Anzaldúa, 1987). Une petite fille se voit contrainte de tuer un jeune faon, qu'elle vient pourtant de sauver des chasseurs en le recueillant chez elle, car il est interdit d'être en possession d'un cerf. En mobilisant l'allégorie du cerf comme archétype du Soi, celui des femmes plus particulièrement, Anzaldúa met au jour la violence contenue dans – et véhiculée par – un système et/ou une culture qui, en ne permettant pas de déployer certaines parties de soi, n'impose rien de moins qu'une condamnation à mort, que chacun a le devoir exécuter soi-même (in *Temperance*, 2009). Le soi en ressort fortement mutilé, comme le montre Anzaldúa en racontant ce qu'elle a subi en étant assignée à des catégories identitaires opprimées – femme, de couleur, immigrée, *queer* et physiquement fragilisée par une maladie chronique (Pitts, 2021).

C'est face à ce diagnostic d'immobilisation du soi dans des catégories exogènes et aliénantes qu'elle propose le *militantisme spirituel* (Keating, 2008), comme lutte pour une vision contextuelle et relationnelle du soi qui lui reconnaisse la capacité de se transformer et de se faire transformer. Cette labilité du soi, si elle s'accompagne nécessairement d'une plus grande vulnérabilité qu'un soi figé et définitif, est ce qui lui offre la capacité de *guérir*, soi-même et le monde. Cette caractéristique est ainsi ce qui active le potentiel militant d'une telle entreprise, car, en faisant l'expérience de soi-même au-delà des étiquettes assignées, on potentialise la capacité d'autres à faire de même, et inversement : « Desserrer son emprise sur le connu et se tourner vers l'avenir exige que vous vous étiriez au-delà des limites auto- et culturellement imposées. [...] Pour vous transformer, vous avez besoin de l'aide (des mots écrits ou parlés) de personnes qui poursuivent [cette même quête] mais qui l'ont traversé avant vous [...] (Anzaldúa & Keating, 2002, p. 557).

Cette transformation du soi chez Anzaldúa touche de près à l'existentiel et rejoint les enjeux qu'Arnsperger aborde à travers ses concepts de plasticité anthropologique et d'acceptation critique. Bien qu'ayant souffert des identités auxquelles la société l'a trop rapidement assignée, Anzaldúa souligne l'importance de reconnaître qu'il est, en fin de compte, et par habitude, difficile de s'en détacher. Le travail s'apparente à bien des égards à se délester de certaines parties de nous-mêmes auxquelles nous nous étions attachées, afin que d'autres parties puissent s'exprimer (Anzaldúa & Keating, 2002, p. 558) :

quelque chose en vous, ou de vous, doit mourir avant que quelque chose d'autre ne puisse naître, [...] En vous délestant de votre ancien moi, vous vous rendez compte que certains aspects de votre identité – les identités que les gens vous ont imposées en tant que femme de couleur et que vous avez intériorisées – sont également fabriqués. L'identité devient une cage que vous renforcez et dans laquelle vous vous enfermez à double tour. La vie que vous pensiez inévitable, inaltérable et fixée dans une réalité fondamentale n'est que de la fumée, une construction mentale, une fabrication. Alors, vous vous dites que si tout est fabriqué, vous pouvez le composer à nouveau et différemment.

⁵³ Poussant alors à son paroxysme l'idée d'autodiscipline.

On comprend à travers les mots d'Anzaldúa la profondeur de la notion d'acception critique d'Arnsperger, qui est toujours plus qu'un simple exercice de pensée et plus qu'une mise à distance cognitive d'un système de valeurs que l'on rejette. En effet, l'acception critique se construit dans la critique, mais jamais dans la déconnexion totale ; elle engage l'entièreté de nos existences et de notre sentiment de nous-mêmes ; elle mobilise et met en mouvement le corps et les émotions. Anzaldúa appuie plus explicitement qu'Arnsperger sur ces aspects et permet, par son approche individualisée et incarnée, de les mettre en lumière. Le corps est investi comme archive – lieu de la mémoire et de son histoire – mais aussi comme lieu de renouvellement de soi et du monde. On aurait ainsi tort de s'en détacher, au motif qu'il porterait les marques du système qu'on critique et qui risque de nous enfermer dans une cage d'identités non choisies ; le corps nous parle du système, mais ouvre aussi les possibilités de s'en écarter. Par sa porosité, il nous rend vulnérables, mais c'est de cette porosité que nous viennent les émotions – indices indispensables pour naviguer dans le système et impulser une transformation. Pressentant cette tendance à se détacher trop vite, Anzaldúa avertit :

Vous aimeriez croire que le détachement est toujours une force, que le fait de rester émotionnellement distant vous apporte une impression d'équilibre dans des situations conflictuelles. Mais, au lieu d'atteindre un non-attachement spirituel, vous vous êtes détourné des sentiments douloureux – un détachement qui vous coupe de votre corps et de ses sensations (Anzaldúa, 2002, p. 566).

Au contraire, selon elle, le militantisme spirituel cultive un pouvoir d'agir et une forme de mobilisation qui se trouvent non pas dans la pure opposition, mais dans l'ambivalence entre déconnexion et reconnexion, entre dés-assignation et identification, entre transformation de soi et confrontation aux autres. Pour ce faire, elle propose une refondation du concept d'identité, qui a trop longtemps servi à perpétuer les structures oppressives contre lesquelles elle milite. Bien qu'elle reconnaisse la puissance du message politique que peuvent aider à porter la clarification de (nouvelles) catégories identitaires – « femme », « *queer* », « de couleur » – auxquelles elle s'identifie par ailleurs, Anzaldúa prône un sentiment de soi qui ne se réduise pas à ces catégories, mais cultive l'ambivalence, afin de « naviguer les failles de toutes formes de polarité » (in Pitts, 2021, p. 31). Pour elle, l'identité ne doit pas devenir une fin en elle-même, mais doit se faire génératrice d'alliances à même de faire émerger du changement radical, c'est-à-dire ne répliquant pas les mêmes schémas oppressifs d'assignation à des identités figées et sclérosantes. Les théories postcoloniales et *queer* sont d'ailleurs allées dans ce sens et ont développé la position dynamique d'*essentialisme stratégique*⁵⁴, dont tout l'enjeu est d'utiliser les catégories des oppresseurs à des fins politiques, tout en les critiquant et les déconstruisant par ailleurs.

Selon Anzaldúa, toutes les formes de vie sont interconnectées, et se rattacher à des points communs (*commonalities*) qui transcendent les catégories identitaires conventionnelles (ethnique, religieuse de genre, de classe) se révèle plus profondément et plus durablement mobilisateur et transformateur. C'est en effet grâce à ces *commonalities* que la correspondance entre guérison de soi et justice sociale peut s'établir, et que se dessine l'aspect *militant* du militantisme spirituel : « le militantisme spirituel commence avec l'individu, mais se poursuit vers l'extérieur, en ce qu'il exige

⁵⁴ Le concept a été inventé par la philosophe féministe postcoloniale Gayatri Chakravorty Spivak en contrepoint aux *subaltern studies*, qui ont eu tendance à essentialiser certaines catégories identitaires, et en critique aux études poststructuralistes, qui déconstruisent au contraire toutes les catégories au point de rendre ineffable toute oppression exercée par un groupe sur un autre (voir par exemple Spivak, 2012).

de s'exposer, défier et remettre en chantier les structures sociales injustes afin d'enfin les transformer » (Keating, 2008, p. 57). Le militantisme spirituel, tout comme le militantisme existentiel, se caractérise par une double transformation « intérieure » et « extérieure » – ou, plus précisément formulé, par une transformation basée sur un concept de soi et d'identité qui empêche de dessiner une frontière claire entre intérieur et extérieur, substance et relation, individu et collectif, réflexif, introspectif et proactif. Cette transformation est proprement trajective ; elle engage l'être dans son ensemble, corps animal et corps médial ; elle ébranle l'être pour mieux transformer le milieu, et inversement. Il va alors de soi, dans cette méso-logique, que l'engagement est toujours source non seulement de revendications et d'expérimentations, mais aussi de subjectivation. C'est le sujet du prochain paragraphe.

3.4.2 Viser le milieu, atteindre le sujet

L'engagement comme source de subjectivation

Le caractère militant du militantisme existentiel et spirituel tient à la manière dont ces sentiments de non-alignement voire de dissonance cognitive nous affectent et, de fait, nous engagent et nous mettent en mouvement ; il tient donc à ce que ces sentiments suscitent dans nos modes d'être et d'agir. Le militant existentiel n'est pas directement une figure politicienne ou activiste, mais une attitude qui permet de décloisonner l'existentiel et d'en faire une dimension proprement collective, donc politique. Murray Bookchin distinguait, au contraire, militantisme existentiel et militantisme social, soutenant que le premier, « au lieu d'orienter l'action militante vers la transformation sociale, [...] condui[t] à un repli de l'individu sur soi et à une dépolitisation des enjeux du militantisme [parce qu']en se souciant avant tout de se transformer soi, le sujet ne cherche plus à transformer la réalité sociale » (Pereira, 2020). En restant ainsi dans une dichotomie individu/collectif, Bookchin n'arrive pas à saisir l'imbrication entre les deux, c'est-à-dire la manière dont le militantisme social est potentiellement vecteur de subjectivation (Pleyers, 2016 ; 2017), et le militantisme existentiel vecteur d'engagement collectif voire catalyseur de transformation sociale.

Dans la perspective d'Arnsperger, le militant existentiel exige « la combinaison entre “œuvrer pour le tout” et “travailler sur soi” », autrement dit, travailler sa plasticité anthropologique tout en s'engageant en faveur de nouvelles expérimentations sociales (Arnsperger, 2013b, p. 279). Cette posture de militantisme existentiel, en ce qu'elle décèle le politique dans le personnel, est proche de ce qui a été théorisé comme des *lifestyle movements*, qui se définissent par contraste avec les mouvements dits « sociaux ». Comme le montrent Haenfler et al. (2012), agir sur son mode de vie (*lifestyle*⁵⁵) peut être vu comme une tactique « micropolitique » visant un changement social par l'exemplarité et la préfiguration (Dinerstein, 2016 ; Yates, 2015). Les modes de vie sont des « lieux » de résistance en ce qu'ils permettent de s'opposer aux normes culturelles et d'en proposer de nouvelles (Haenfler et al., 2012). Adopter un mode de vie alternatif ne se limite donc pas à l'expression stylistique d'une préférence individuelle (faisant de l'écologie un simple *hobby* parmi d'autres), mais à une lutte pour préserver ou générer des espaces dans lesquels peuvent, encore ou

⁵⁵ Je ne traduis pas *lifestyle* par « style de vie », par volonté de cohérence avec le vocable utilisé par Arnsperger. Dans le texte de Haenfler et al. (2012), *lifestyle* est utilisé dans une acception similaire au concept de mode de vie chez Arnsperger (Bourg & Arnsperger, 2016).

enfin, être exercées conjointement liberté et citoyenneté (Bourg & Arnsperger, 2016). Modifier son mode de vie matérialise une transition individuelle, parfois amorcée suite à une crise existentielle, mais s'accompagne d'expérimentations socio-écologiques portant en germe des propositions alternatives qui dépassent l'échelle individuelle. Elles contiennent toujours (même si de manière inconsciente ou inavouée) un message en direction du collectif et peuvent impliquer des bouleversements paradigmatiques du genre de vie dominant.

Dans les pratiques activistes traditionnelles, le lien entre subjectivation et engagement était plutôt perçu de manière contradictoire, à travers l'exigence d'un oubli de soi-même au nom du groupe (Pleyers, 2017) : l'individu n'a de valeur qu'en tant qu'il nourrit le collectif – postulat qui a suscité des modalités d'engagement que certains qualifient de « militantisme sacrificiel » (Cyril Dion in Noualhat, 2020). À l'autre extrême se situe la posture qui ne fait de l'engagement qu'un moyen pour potentialiser la subjectivation – posture que l'on pourrait nommer, par contraste, un « militantisme égotique » où se trouve glorifiée la transformation spirituelle de l'individu, caractéristique des mouvements *New Age* qui incitent plutôt à l'introspection et mènent au repli existentiel et, à la limite, à l'érémisme. Par un élargissement de la perception de soi appelé *holistic individualism*, les adeptes se persuadent d'agir sur le collectif en recherchant leur propre bien-être (Farias & Lalljee, 2008), tablant vraisemblablement sur l'émergence automatique d'une sorte d'égrégore (telle la main invisible d'Adam Smith) qui leur permettra de faire l'économie de l'action collective. Le risque est alors d'obtenir des individus qui se satisfont de cet état et qui, ayant dépassé leur sentiment d'inadéquation, se désengagent d'un système pourtant encore violemment insatisfaisant pour la plupart.

La construction de soi est un processus itératif et continu et il y a forcément, dans toutes les formes de militantisme, des interdépendances entre les deux dynamiques *a priori* antagonistes de réalisation de soi et d'engagement *aux côtés de*, voire *pour* d'autres que soi, surtout à certaines étapes particulières de la vie⁵⁶. Si la figure du militant existentiel œuvre en faveur d'une prise en charge collective et politique des questionnements et angoisses existentielles, la relation inverse est également importante : l'engagement potentialise la *subjectivation*. Compris comme « construction de soi d'un individu en tant qu'être singulier mû par la volonté de penser et d'agir par soi-même, de construire sa propre existence sans que cela lui soit imposé par la tradition, par la société ou par les règles de la vie collective » (Pleyers, 2016, p. 109), le concept de subjectivation entre en forte résonance avec celui d'acceptation critique développé par Arnsperger (2009). En effet, dans un contexte où le capitalisme est un mode d'existence et s'accompagne d'une anthropologie (d'une manière d'être humain) caractéristique, devenir soi exige de se positionner consciemment par rapport à son système de valeurs et à ses axiomes structurants.

Enjeux existentiels de l'engagement : Préserver notre transmortalité

C'est donc par un exercice d'équilibrisme entre individu et collectif, entre subjectivation et engagement, mais aussi entre émancipation et oppression (Autin, 2016) que se pratiquent les militantismes existentiel et spirituel. L'enjeu est de rester au *milieu* et d'investir le militantisme d'une

⁵⁶ Pleyers (2016) montre en effet que, si tous ne sont pas des jeunes adultes, cette forme d'engagement est particulièrement prégnante pour cette tranche d'âge.

méso-logique. Même si Berque n'aborde pas directement la problématique de l'engagement militant, l'exercice d'équilibrisme dont il est question ici rappelle la distinction qu'il opère entre la logique de l'identité (qui a fondé le substantialisme et l'individualisme) et la logique du prédicat (collectivisme qui a ouvert la porte à l'ultranationalisme au Japon). Dans le premier, le sujet est autodéterminé et transcendant ; sa substance et son identité ne sont pas impactées par les rapports qu'il crée avec l'environnement et les autres vivants. Dans le second, le sujet est purement phénoménal et contextuel ; il n'est qu'un agglomérat fluide de relations. C'est entre ces deux extrêmes ontologiques que se situe la mésologie, entre autres grâce aux concepts de trajectivité et de co-suscitation : le sujet est toujours déjà sujet en relation ; la relation n'est possible que parce qu'il y a coexistence de plusieurs sujets. Il n'y a primauté ni de la substance, ni de la relation, les deux étant co-suscitées l'une par l'autre et trajectées l'une dans l'autre. C'est en ayant conscience de ces deux extrêmes philosophiques et des risques qu'ils comportent dans leur application politique, que doit être affirmée la position médiane du soi mésologique et des qualités existentielle et spirituelle de l'agir militant qu'il incarne.

À l'aune de cette dynamique de co-suscitation, la lucidité existentielle peut être comprise comme la prise de conscience non plus seulement de la manière dont nous délégons au système économique la gestion de nos angoisses existentielles (Arnsperger, 2005, 2009, 2023), mais aussi de la manière dont notre engagement pour des causes qui nous touchent, mais nous dépassent, provoque un bouleversement du sentiment de soi (Anzaldúa, 2002). La co-suscitation implique une relationnalité qui étire le soi bien au-delà de l'épiderme du corps animal de la personne individuelle. Autrement dit, la prise en compte de cette dynamique comme fondatrice de l'existence humaine transforme le concept de lucidité existentielle : il ne se réfère bientôt plus à la prise en considération de notre condition mortelle, mais à celle de notre condition *transmortelle*. Dans une vision mésologique du soi, la mort physique du corps animal n'est pas l'équivalent d'une fin définitive du soi. C'est n'est pas dire que le milieu nous offrirait des voies de sortie de notre finitude individuelle (bien que les qualités existentielle, physiologique, psychologique et socio-économique des milieux aient indubitablement un effet sur l'espérance de vie), mais que, par la trajection, la mort d'un être s'apparente plutôt à une dissipation du soi dans le milieu – ultime étape de la mésologisation pour l'individu. En ce sens, c'est bien la co-suscitation qui nous offre le « privilège » de la transmortalité. Les corps animaux sont contraints d'un jour perdre leur vitalité, mais le corps médial perdure *malgré* ces morts individuelles, voire *grâce* aux « relâchements » de vitalité qu'elles provoquent. Cela est vrai en termes symboliques, via la performance de rites par exemple, mais aussi écologiquement, si la chair humaine est rendue assimilable/ métabolisable par le milieu et si sa dégradation permet l'aggradation de la fécondité des sols.

Le sentiment de soi n'en ressort toutefois pas nécessairement plus fort ni plus stable. En effet, par trajection, il y a tant de milieu dans le soi que le délitement du milieu provoque nécessairement la mort de certaines parties de soi. Il n'y a pas de crise environnementale qui ne soit aussi une crise existentielle : l'explosion récente du phénomène d'éco-anxiété en est la preuve (Hickman, 2020; Panu, 2020; Sanson & Bellemo, 2021; Walshe et al., 2022; Wolfe & Tubi, 2019) . L'Anthropocène n'était pas autre chose que la menace d'une finitude exacerbée du soi : notre corps médial s'effondre et, avec lui, les bases écologiques, techniques et symboliques qui pourvoient les nourritures indispensables à la continuation du sens de nos existences.

Opérationnaliser le militantisme existentiel : faire moins ou faire plus ?

Émeline De Bouver s'est proposée, il y a une quinzaine d'années, d'approfondir sociologiquement le concept de militantisme existentiel d'Arnsperger grâce à son expertise sur le mouvement de la simplicité volontaire, et d'ainsi donner chair à ce concept jusqu'alors spéculatif. Elle situe elle aussi le militantisme existentiel comme position médiane, mais dans des termes autres que ceux que j'ai employés dans le précédent paragraphe. En mobilisant les idéaux-type de Max Weber et d'Arthur Koestler, elle met en évidence le jeu d'équilibrisme dans lequel sont pris les simplicitaires. À un extrême, le yogi, figure emblématique de la fuite hors du monde, par rétraction à l'intérieur de soi, basée sur le postulat d'une transformation spirituelle nécessaire *et* suffisante. À l'autre extrême, la figure du commissaire du peuple de Koestler et de l'ascète intramondain de Weber, acteurs d'une transformation extérieure dénuée d'intériorité. C'est entre ces deux « grammaires », comme les appelle De Bouver, que se situe le militantisme existentiel. Elle souligne toutefois que, sur le terrain, les militants existentiels sont toujours pris par les injonctions paradoxales que ces deux grammaires imposent : « la sensibilité à l'urgence d'agir pour répondre aux défis climatique et la volonté de prendre le temps de vivre, de ralentir, de respecter le rythme de chacun ; l'appel à une forme de non-jugement et le prosélytisme pour une forme particulière de mode de vie ; la réflexion et le calcul nécessaire à la coordination des gestes écologiques et l'appel à une revalorisation de l'intuition, de l'action guidée par l'intériorité ... » (De Bouver, 2015, p. 189).

Ceux qu'elle nomme « simplicitaires » œuvrent pour l'écologie en vivant avec moins, en faisant *moins* ; ils réarrangent leur quotidien pour dépendre le moins possible de la société de consommation. De Bouver rejette l'analyse rapide qui ferait de cette attitude de retrait un repli sur soi : le militantisme, s'il est pensé *existentiellement*, peut prendre des formes plurielles et peut impliquer non pas *plus* d'action, mais moins d'action. Les lieux du militantisme se multiplient alors également, et s'étendent jusque dans l'intimité des maisons et des corps : être militant est ainsi à comprendre comme « celui qui engage, pour transformer le monde, sa capacité d'imagination, d'action et de participation, mais qui apporte également sa capacité de retrait et d'inaction traditionnellement associée au désengagement » (De Bouver, 2016, p. 93). L'Anthropocène et la problématique écologique sont au cœur de ce nouveau type d'engagement. C'est, en effet, par un *trop* d'humain, quantitativement et qualitativement, que nous avons abouti à des impacts de cette ampleur et de cette durée. Agir « pour l'environnement » peut ainsi s'apparenter à du renoncement, en arrêtant de faire telle ou telle activité parce qu'elle se révèle dommageable pour la biodiversité ou génératrice de CO₂, mais aussi parce qu'elle contribue à éroder le sens de l'existence et/ou les bases d'un monde commun. L'objectif visé n'est pas seulement numéraire – il ne se réduit au simple calcul du dommage évité par leur attitude de retrait – mais proprement existentiel. Il s'agit de se nourrir de ses interrogations sur son lien au système, sur sa responsabilité dans l'état de la planète, ou encore sur le sens de l'action individuelle, et de créer ensemble de nouvelles significations et modalités d'existence et de coexistence : de « contribuer par leur détachement, leur lâcher-prise et leur transformation personnelle à créer une nouvelle culture, un espace propice à l'émergence d'un nouveau rapport aux autres et à la nature » (De Bouver, 2016, p. 94).

Comme De Bouver le mentionne elle-même, la permaculture est proche de cette posture, œuvrant également en faveur d'une nouvelle culture du naturel. La permaculture se différencie toutefois de la simplicité volontaire, car elle ne limite pas son impact à un retrait, bien qu'elle se situe stratégiquement en marge et agisse préférentiellement aux frontières entre différents univers et différentes logiques d'action. Il est d'ordinaire concédé que s'il faut parfois faire *moins* (rejoignant,

sur ce point, les simplicitaires), il faut souvent faire *beaucoup plus*, mais surtout faire *autrement*. En effet, comme nous le verrons plus loin, en plus d'un élan d'abstraction à l'égard de la société de consommation et de l'agriculture conventionnelle, la permaculture invite, au moyen de la conception (du *design*), à la création, ou du moins à la résurgence, de nouveaux possibles (Stengers in Dolphijn, 2019) et à la concrétisation de projets péricapitalistes (Centemeri, 2019c). Cette méthodologie de design (ou de re-design) s'avère être une force quand il s'agit de traduire le désarroi existentiel en un engagement qui soit proprement mésologique, c'est-à-dire qui ne vise jamais uniquement ni l'aboutissement de soi, ni la recherche de solutions techniques, mais le *prendre-soin* des conditions nécessaires à la perpétuation de la médiance.

3.5 Le soi mésologique, du soin dans les lisières

3.5.1 Prendre soin de la médiance

Le milieu est fait d'une coexistence d'êtres vivants en relation, d'une superposition d'échelles, d'un entremêlement de significations. En cela, il représente le foyer éthique (L. Droz, 2018) à partir duquel il est possible de penser une relation de soin (*care* en anglais). Cette dernière ne peut ni être univoque, ni totale, car elle est toujours le résultat de choix, d'arbitrages et de priorisations, ainsi que d'opportunités et de capacités. Autrement dit, le soin discrimine ; il est forcément critique et porteur de contingence. Se relier au vivant autrement que selon les axiomes capitalistes exige de quitter la posture de domination de l'humain sur le reste, et donc de chercher ailleurs que dans l'exploitation (ou mise à sac) ou dans la préservation (ou mise sous cloche) de la nature. C'est dans cette recherche d'entre-deux, de nuances dans la relation, que doit se penser la récente recrudescence des notions de *care* (du prendre-soin) dans les écrits sur la crise écologique, et en particulier ceux ancrés dans la perspective écoféministe (Dawney, 2020 ; Foyer et al., 2020 ; McEwan & Goodman, 2010 ; Nassauer, 2011 ; Puig de la Bellacasa, 2012, 2015, 2017 ; van Dooren, 2014a). Gibson-Graham (2014) invitent, elles, à prendre soin de la diversité des économies existantes et résistantes en les dotant d'une description « épaisse » (*thick description*). Comme le résume Thom van Dooren (2014a, p. 293) sur la base des écrits de Donna Haraway et Maria Puig de la Bellacasa,

Une curiosité attentive/attentionnée (*care-full*) permet d'apprécier la contingence historique : les choses auraient pu être et pourraient encore être autrement. Il s'agit d'une critique au sens décrit par Foucault : une sorte d'exploration généalogique de la contingence [...] qui refuse de prendre pour acquis les catégories et les cadres supposés et qui, ce faisant, ouvre de nouvelles possibilités.

Conceptualisé de cette manière, le soin est doublement au cœur de la mésologie, bien qu'elle se préoccupe plus explicitement de *sens* que de *soin*. Le soin transparait tout d'abord au niveau épistémologique, car en remettant en question les catégories qui nous ont menés à l'Anthropocène, la mésologie met en lumière leur contingence et potentialise leur dépassement. Ainsi, les mots de la mésologie sont profondément porteurs de soin car ils invitent à penser et à refaire du lien. Ensuite, l'ontologie qu'elle propose est implicitement basée sur une éthique écouménale ancrée dans des relations de soin. Comme le souligne Pierron, « prendre soin de la réalité écouménale, au sens où en parle [...] Berque, insiste sur la mesure prise d'interdépendances par la grâce desquelles il est possible d'être, de se comprendre et de se déchiffrer comme être humain sur la Terre » (2019, p. 769). Cette résonance de la mésologie avec les épistémologies féministes et la littérature sur le

soin reste toutefois à approfondir, l'abstraction à laquelle convie la mésologie pouvant à certains égards sembler être l'antithèse des modes d'écriture concrets et situés des récits écoféministes. C'est entre autres avec cette ambition en tête que je propose une perspective à partir du soi, et non du sujet, et que j'ai opté pour le mode du récit mésographique pour raconter les rencontres que la permaculture m'a permis de faire.

J'ai rendu le soin central dans le processus qui anime le soi mésologique, en ce que ce dernier engage de nouvelles modalités d'interdépendance au milieu. Ces interdépendances sont déterminantes dans le rapport ambivalent qui lie le soi au milieu, et plus largement les sujets aux systèmes – culturel, socio-économique et politique – qui structurent l'écoumène et contraignent (ou potentialisent) les processus de subjectivation. Le prendre-soin du milieu peut être compris comme une propriété émergente de la relation de « co-suscitation ». Le soin nécessite, en effet, deux sujets actifs, pour que la relation ne mène ni à une assimilation de l'un des termes par l'autre, ni à une fusion de l'un dans l'autre. Autrement dit, le soi mésologique dépend d'une distance minimale (sorte d'espace interstitiel) entre soi et le non-soi pour que des « militances » par le soin devienne possible, selon le vocable de Pierron (2019, p. 770-771, je souligne) :

Sur le plan de l'intelligence des choses concrètes qui renouvellent nos interprétations du monde, voire inventent des formes de vie inédites, le soin s'épelle et s'explicite en pratiques de soins. [...] On avait minoré les relations de soins que l'on croyait décoratives et l'on découvre qu'elles font tenir le monde [...] Le soin se déploie ainsi en des *militances explorant poétiquement et pratiquement d'autres manières de faire*.

Comme je le soulignais plus haut, développer individuellement un soi écologique et écologiser son expérience et sa pratique du monde ne sont pas, en eux-mêmes, garants de l'émergence de modalités collectives d'un prendre-soin plus en adéquation (ontologique et pratique) avec les limites humaines et planétaires. Créer ensemble les fondations de cette (ou ces) culture(s) est une démarche qui, bien qu'amorcée par les trajectoires de transition individuelle, exige l'action collective et militante. Witoszek et Mueller (2017) montrent que cette dimension militante du soi écologique est relativement absente de l'écophilosophie d'Arne Næss car elle explore plutôt les dimensions ontologiques et expérientielles. Pourtant, modifier consciemment son expérience du monde exige de refuser celle(s) que la culture dominante nous impose. Dans les mots de la mésologie, il faut qu'il y ait trajectivité dans le militantisme : il convient d'une part de reconnaître au milieu et à ce qui le compose une agentivité et des intentionnalités, et de s'engager pour se laisser autrement toucher et transformer par lui. D'autre part, il faut également que se fassent jour d'autres manières de lui donner sens et forme collectivement – ce qui, d'ailleurs, potentialisera nos capacités à être au monde différemment. C'est en cela que le déploiement d'un soi mésologique, en ayant une portée plus collective et culturelle, peut s'apparenter à une tentative de politisation du processus d'individuation et du soi écologique.

3.5.2 Les lisières comme foyers du soi mésologique

Arpenter les lisières

La mise en tension entre retrait et engagement, mais aussi plus généralement entre déconnexion et reconnexion, et entre emprise, déprise et maîtrise, rappelle ce qu'Aurélien Gabriel Cohen a désigné la « pratique des lisières ». Il rapproche cette pratique de l'injonction de Donna Haraway d'« habiter le trouble » (*staying with the trouble*), et qui consiste à « suivre les frontières des dualismes, avec le trouble en tête, pour en noter les gués, en cartographier les murs, en saisir parfois

la justesse du tracé, bref commencer cet infini travail d'arpentage, indispensable pour connaître et pour agir dans un monde que l'on redécouvre tremblant et incertain, mais qu'il nous faut malgré tout stabiliser le temps d'y agir » (Cohen, 2018, p. 37).

Dans cette lignée, je conçois l'œuvre du soi mésologique comme l'arpentage de lisières, qu'elles soient écologiques, culturelles ou existentielles, et comme la création d'*écotones* (en continuant sur la métaphore écologique) en forçant la rencontre entre différents écosystèmes, entre différentes manières d'exister et de faire (sens du) monde, ou encore entre différentes modalités du prendre-soin de soi et du milieu. Cette « pratiques de lisière » se joue à différents niveaux et différentes échelles, que j'approfondirai dans les prochains paragraphes. Comme l'a montré Cohen, ce travail sur les lisières est fondateur des pratiques agroécologiques et, plus particulièrement encore, des discours tenus sur ces pratiques. Dans la même veine, je défends que, au sein des mouvements de la permaculture que j'ai étudiés, les lisières sont structurantes⁵⁷ – centrales, paradoxalement – et que, de fait, les aborder comme telles permet d'éclairer les biais par lesquels la permaculture participe à nourrir un soi mésologique, c'est-à-dire un soi pris dans différents (éco)systèmes, mais critique *et* militant, ancré dans la réalité d'un lieu, et portant un message global, mû par ses sensations autant que par les diagnostics scientifiques. Je vais énumérer ci-dessous les lisières que j'ai pu identifier en croisant (principalement) la mésologie, le militantisme existentiel et mes données de terrain.

La désolidarisation comme source d'agentivité

Si en matière d'écologie, il est enjoint à l'humain de quitter une position de domination et de contrôle sur le reste du vivant, il se doit, dans un mouvement inverse, se ressaisir du système capitaliste qui s'immisce toujours plus profondément dans les corps et les identités, malgré son inadéquation originelle avec les limites écologiques et humaines. Le soi mésologique se construit dans cette tension entre déconnexion au système et reconnexion au vivant et à lui-même comme vivant (et donc comme mortel), entre reprise de sa capacité d'action sur le monde et déprise de sa position hiérarchique et écrasante sur le vivant.

Aujourd'hui, nous naissons capitalistes et la mésologisation du soi ne peut être pensée que comme un processus conscient et engagé, en réaction à une inadéquation *ressentie* et/ou *apprise* et *assimilée* entre l'existence humaine, la situation écologique et le système capitaliste. C'est grâce à cette même plasticité anthropologique que nous pouvons penser et acter notre désaccord avec la culture dominante, et nous désolidariser de ce qui semble aller de soi, qui nous paraît désormais naturel (au sens d'habituel et culturellement ancré). Cette naturalisation du capitalisme est ce qui favorise son apparente autoreproduction – qui n'a, en fait, rien d'automatique si on prend conscience de l'arsenal sociopolitique nécessaire à le maintenir en place. Les axiomes capitalistes ont, toutefois, été acculturés et incorporés sous forme d'*habitus* au sens bourdieusien (Hilgers, 2006), au point qu'il est difficile de savoir lesquelles de nos actions les renforcent ou les déstabilisent.

Notre fenêtre d'agentivité se trouve dans cette capacité de lucidité existentielle, que je comprends ici, dans le sillage d'Arnsperger, comme une sorte de potentiel pouvant être plus ou moins cultivée par le système éducatif. La lucidité existentielle peut ainsi mener à la posture

⁵⁷ À noter ici que la permaculture est explicitement fondée sur une pratique des lisières, à travers le principe de design *Use the edges and value the marginal* (traduit par « Utiliser les interfaces et valoriser les éléments en bordure »).

d'acceptation critique, qui permet de dénaturer le système capitaliste en reconnaissant à quel point ses axiomes imprègnent nos existences et nos milieux. Émerge alors la possibilité d'être critique à son égard et de développer des stratagèmes pour s'en détacher et pour expérimenter la manière dont de nouveaux axiomes modifient son sentiment de soi et nos relations aux autres et au milieu. C'est en ce sens que l'acceptation critique est une forme de soin aujourd'hui, en ce qu'elle génère des décalages à même de produire des inflexions et bifurcations dans le genre de vie capitaliste, par la remise en chantier les lisières et jointures entre individu/système, humain/non-humain, soi/milieu.

C'est de ce mouvement paradoxal d'acceptation-refus qu'émerge l'aspect politique du devenir-mésologique, typiquement par l'expérimentation de manières d'apprécier la valeur des vivants non humains et de se relier à eux qui diffèrent de celles des axiomes du capitalisme (Arnsperger, 2005, 2009), entre autres en ne prenant plus la rentabilité comme seul étalon de valeur pour juger du bien-fondé des pratiques agricoles (Centemeri, 2018). Dans la perspective d'un militantisme existentiel, cela revient à se positionner dans la tension entre, d'une part, l'acceptation voire la sublimation de sa finitude (sa condition mortelle d'être vivant) et, d'autre part, le refus de la « fin de l'écoumène ». C'est en ce sens que la raison d'être du militantisme existentiel se trouve dans la préservation de la transmortalité de l'humain, qui se fonde sur le postulat que l'histoire terrestre ne peut continuer qu'à condition que le corps animal reste mortel, se « déforme » et se disperse un jour dans le corps médial et perdure, sous une autre forme, par commémoration et humusation – prenant ainsi soin de la médiance par l'acte même de mourir.

L'agentivité dans l'interdépendance

Gloria Anzaldúa investit l'*ambivalence* comme espace d'(auto-)transformation. Sa perspective permet de souligner que l'acceptation critique d'Arnsperger ne se joue pas uniquement entre soi et le système, mais entre différentes parties de soi, dont certaines adhèrent aux valeurs dominantes alors que d'autres les critiquent et y résistent. Le militantisme spirituel d'Anzaldúa est, en ce sens, à rapprocher du concept de « résistance épistémique » de José Medina (2012) qui se base sur le postulat que chaque manière de (se) connaître impose une forme d'ignorance. C'est de ces aspérités du soi que naissent des « frictions épistémiques bénéfiques » (*ibid.*) à même de stimuler la résistance et l'autocritique. La transformation qu'amorce l'acceptation critique n'est pas un simple mouvement de mise à distance du système pour retrouver un soi originaire plus authentique, mais bien plutôt un chamboulement identitaire, procédant d'un démembrement (*dismembering*) biographique suivi d'un remembrement/ d'une remembrance⁵⁸ de soi-même (*self-remembering*) au travers de la relation aux autres, à l'histoire et aux lieux. C'est de concert avec d'autres que soi que peuvent s'inventer d'autres manières de (se) connaître et de (se) raconter⁵⁹. La transformation à

⁵⁸ L'anglais permet de jouer avec l'homonymie de l'action *remembering* (se souvenir) / *re-membering* (revenir). Le mot qui pourrait traduire cette ambiguïté en français serait « remembrance » : « Ce qui revient à l'esprit, fortuitement ou volontairement, des expériences passées ; souvenir que l'on garde de quelqu'un » (CNRTL, <https://www.cnrtl.fr/definition/remembrance>)

⁵⁹ C'est ce que Pierron défend également dans son ouvrage *Je est un nous* (Pierron, 2021), soulignant l'importance de travailler la dimension éco-biographique de l'existence humaine et de réapprendre à se raconter non seulement dans sa filiation strictement familiale, mais aussi à travers toutes les relations que l'on a tissées et qui nous ont pénétrées jusqu'à nos identités.

L'œuvre ne se réduit pas à un cheminement intérieur, mais se vit, s'éprouve au sein du monde : « toute autoréflexion critique nécessite des engagements concrets avec le monde social et matériel pour être mise en œuvre » (Pitts, 2021, p. 54). En ce sens, la transformation est proprement *mésographique* ; elle s'écrit (*graphein*) par et sur le milieu (*mésos*).

Il s'agit, par un processus de « ré-écriture », de se guérir des violences induites par les structures oppressives – colonialistes et/ou capitalistes – et d'expérimenter d'autres modes de relation à soi et au monde que les rapports dichotomiques et hiérarchiques qui prévalaient jusqu'alors. Gloria Anzaldúa est toutefois une des rares à parler non pas tant de *care* que de *guérison* (en anglais, *healing*). Ce qu'elle nomme *re-membering* s'apparente à une guérison salvatrice permettant de donner du sens à des expériences jusqu'à alors ineffables et de se reconstruire, non seulement en luttant contre l'oppression, mais également en refusant de voir son identité être réduite à celle d'opprimée.

L'agentivité ne provient pas du sujet en tant qu'il est autodéterminé, mais émerge de son interdépendance et de ses interactions avec d'autres sujets, et avec la matière du monde. En d'autres mots, la relation d'interdépendance non seulement potentialise la subjectivation (le devenir-sujet), mais aussi, en aidant à continuellement (re)tracer les contours du soi, dans son rapport au monde et face au système dominant, potentialise l'engagement. C'est en (nous) reconnaissant une multiplicité d'affiliations identitaires (*multiplicitous selves*) – et donc en diversifiant nos interdépendances – que nous nous libérons des assignations et injonctions du système à nous mouler dans ses catégories, et que nous cultivons ce qu'Anzaldúa appelle *multiplicitous agency* : une agentivité « polymorphe » et, de fait, démultipliée (Pitts, 2021). Maria Lugones, une autre grande représentante des théories féministes *queer* décoloniales, affirme dans cette même lignée que « [s]es possibilités émergent de [s]on interdépendance dans la résistance » (2003, p. 32) – ce qu'Andrea Pitts résume par l'expression « interdépendance agentielle » (*agential interdependency*) dans une visée herméneutique : « pour comprendre le sens/la portée⁶⁰ de nos propres actions et de celles des autres lorsqu'on s'engage dans des projets qui exigent la coalition » (2021, p. 21-22).

Le milieu étant composé de relations complexes, le soi mésologique est à penser, dans cette même logique, comme composé d'une pluralité identitaire et agissant grâce et aux travers de ses multiples interdépendances.

La frontière comme refuge et levier d'action

L'agentivité du soi mésologique émerge, entre autres, de la multivocalité que cette multiplicité lui confère, et de ce qu'elle offre comme leviers de communication, de diffusion et de changement. C'est en cela que le soi mésologique gagne à être pensé comme une modalité particulière de la figure de l'entrepreneur-frontière, développée par les sociologues Bergeron, Castel et Noguez (2013). Sa spécificité est sa « capacité à se tenir à la frontière de plusieurs univers et à entretenir de multiples identités, ou *a minima* des présentations de soi [...] » (Bergeron et al., 2013, p. 272). Si cette figure s'inspire de celles du passeur, du traducteur⁶¹ ou encore du marginal-sécant, elle s'offre surtout en réponse aux limites de ces dernières pour appréhender la spécificité de leur terrain

⁶⁰ Le mot anglais est *meaningfulness*, qui n'a pas d'équivalent en français.

⁶¹ Inspirées de la sociologie de la traduction de Michel Callon et de la figure du traducteur de Bruno Latour.

d'enquête⁶². Parmi ces limites, ils soulignent que l'activité de traduction (Latour, 2006) est marquée par un mouvement de transfert unidirectionnel et de recombinaison d'éléments d'un univers « étranger » *en direction* de l'univers duquel l'entrepreneur est le plus familier (voire auquel il appartient). Le marginal-sécant a, quant à lui, plus communément été utilisé pour décrire des figures émergeant dans des organisations (dysfonctionnelles) et qui investissent les lignes de démarcation établies comme position stratégique pour provoquer et/ou catalyser du changement.

Au contraire du traducteur et du marginal-sécant qui semblent ne pas être affectés par leurs activités, et qui opèrent vraisemblablement dans un monde passif où ils sont les seuls véritables acteurs, l'entrepreneur-frontière est pris existentiellement par les espaces qu'il occupe, les rôles qu'il revendique au sein d'un réseau d'acteurs, et les tensions dans lesquelles il est pris et avec lesquelles il doit composer. Bergeron, Castel et Nouguez montrent que l'entrepreneur-frontière fait se rejouer la nature ou de la « texture » des frontières entre des univers aux logiques hétérogènes, et qu'ainsi son travail ne le laisse pas indemne. En allant plus loin, on peut en déduire que l'entrepreneur devient lui-même frontière : ni complètement poreux, ni complètement imperméable à ce qui le traverse – ce qui n'est pas sans rappeler la vision relationnelle du sujet de la mésologie et du militantisme spirituel. Cette figure de l'entrepreneur-frontière s'est ainsi révélée la plus prometteuse pour penser la dimension de l'engagement et des tactiques et stratégies d'action déployée par un soi mésologique. Travailler aux frontières est, en effet, une activité proprement trajective, et dont l'enjeu est d'éviter que les frontières ne deviennent de plus en plus étanches et n'entravent progressivement la dynamique de trajection.

Dans le contexte de l'Anthropocène et face aux limites des axiomes capitalistes, la raison d'être du soi mésologique est de vitaliser les lisières, d'activer les frontières et d'y cultiver la friction et les écotones politiques et culturels. Il ne tente pas (uniquement) de résoudre une dissonance cognitive pour atteindre un mieux-vivre individuel, mais se nourrit de cette dissonance comme d'un matériau (à) politique. Il se tient à la frontière, ne se laissant glisser ni dans le système ni hors de lui, et s'engage ainsi dans un travail des bordures, dans un *edgework* (Rosenberger, 2017). Il se réjouit de ressentir de la dissonance cognitive – preuve de sa lucidité existentielle et de la reconnaissance de son interdépendance agentielle, lui permettant d'être à la fois « dedans » et « dehors ». Les décisions prises dans le seul but d'apaiser cette dissonance cognitive au niveau individuel ne sont pas de l'ordre de l'engagement dans et pour le milieu : l'érémisme écologique – compris comme repli sur soi et retrait du monde – se fonde sur une vision individualiste de l'humain et apolitique de l'Anthropocène, et en cela il est anti-mésologique.

Des interstices cultivés par l'usage d'oxymores

Le caractère mésologique du soi renvoie non seulement à la capacité de se tenir à l'interface entre substance et relation, entre individu et collectif, mais aussi à la prise en considération de la médianité de l'existence humaine. Le déploiement d'un soi mésologique exige de reconnaître que les élans et pratiques d'individuation se font nécessairement à partir de foyers particuliers : notre corps animal tout d'abord, et les lieux à partir desquels ce dernier se déploie trajectivement en corps

⁶² Un programme de prévention de l'obésité nommé EPODE, engageant une grande diversité d'acteurs et d'enjeux, et qui a réussi, grâce au travail de certains d'entre eux (les entrepreneurs-frontière, justement), à durablement impacter les directions prises par les autorités en charge de la santé publique.

PARTIE 1. Découverte de soi par le milieu

médial, pour s'étendre à l'écoumène tout entière. L'individuation est ainsi corrélée au devenir des milieux et se doit d'être génératrice de milieux. Cette perspective trajective – incorporée et située (Haraway, 1988) – se place en porte-à-faux tant avec l'idée d'une identité transcendante, car « hors-sol » qu'avec l'idée, non moins dangereuse, d'une identité « assolée », déterminée par le sol et ses fluctuations. Cette dernière est en fait, à proprement parler, une non-identité, car il y a confusion du soi avec le milieu.

Au-delà de notre condition médiale générale, ce sont toujours des lieux particuliers dont nous faisons l'expérience et qui nous rappellent la nécessité de l'altérité pour nos existences et nos individualités :

As one moves through the process of adaptation and acculturation, the experience of sense-making with respect to place can involve challenging one's sense of self. Acceptance or rejection of perceptions based on new data can generate a range of feelings, from shock, fear, or loss, to acceptance, gratitude, and grace. Experience of places can be understood as *encounters with otherness*. Places offer potent opportunities for personal reflection, value clarification, and transformation (Stern, 2017, p. 4).

Notre expérience des lieux comme confrontation à l'altérité est un des foyers de notre sentiment de nous-mêmes et de nos pratiques de pensée et d'action : il est préférable que nous ayons accès à une grande diversité de lieux et d'occasions de rencontre pour éviter que notre sentiment de nous-mêmes et nos pensées ne se sclérosent. Dans la dynamique conjointe de normalisation de la pensée par le système capitaliste (et par les politiciens qui le soutiennent – pensons à Margaret Thatcher et son *There is no alternative*) et d'homogénéisation des dynamiques territoriales et des paysages, ce ne sont plus seulement des lieux « en général » qu'il nous faut. Pour sortir de ces dynamiques destructrices de l'humain et du vivant, ce dont nous avons besoin, ce sont des lieux particuliers, radicalement autres, qui, « en dé-essentialisant les relations sociales dominantes » (Autin, 2016, p. 99), nous permettent de mettre différemment nos corps en action, de faire des expériences inédites de leur lien à la Terre, et d'expérimenter de nouvelles modalités d'existence. C'est en ce sens que ces lieux nécessaires peuvent s'apparenter à des espaces interstitiels dont l'indéfinition de la fonction les transforme en « opportunités d'échappatoires créatives, en contrepoint à une normalité envahissante » (Lévesque, 2013, p. 28). Ils peuvent, dans cette logique, s'apparenter également aux utopies concrètes, dans le sens de

lieux qui ouvrent localement des possibilités, qui transforment des modes de vie et des localités de proche en proche, à travers des liens affinitaires, librement consentis, et qui ne passent pas par le « déploiement de formes hiérarchiques universelles » [...] qui s'imposeraient de manière homogène à l'ensemble d'une population (Autin, 2016, p. 98).

Le concept d'utopie concrète permet de mettre au jour les relations complexes que les éléments d'un système entretiennent avec le système et de localiser les lieux et occasions de résistance à son hégémonie et son apparente (auto-)perpétuation. Il a d'ailleurs originellement été conceptualisé par Ernst Bloch, penseur matérialiste et auteur de l'ouvrage « Principe Espérance », en ligne avec son « ontologie du “non-être encore” [...] construite sur l'hypothèse d'un être-en-possibilité permanente » (Münster, 1989, p. 73), autrement dit « un être en potentialités utopiques non encore réalisées » (ibid., p. 78). L'utopie concrète se fait le lieu de ce que Bloch nomme la « conscience anticipante », et qui peut être rapprochée de l'agentivité des sujets sur leur devenir et sur le devenir de la structure dans laquelle ils évoluent.

Cette perspective révèle les capacités des sujets à éroder ou « failler » la prégnance d'un système, typiquement du système capitaliste et ses propres formes hiérarchiques, en ménageant des lieux où puissent être remis en chantier les catégories et schèmes qui prévalent partout ailleurs, et

où d'autres expériences de soi peuvent être vécues. Cohen (2017) montre que faillir un système passe aussi par des distorsions linguistiques. Il met typiquement en évidence la fréquence d'utilisation d'oxymores dans la description de pratiques agroécologiques et des relations au vivant qu'elles instaurent. Il énumère à titre d'exemples l'agriculture sauvage du Fukuoka Masanobu, mais aussi des expressions telles que « forêt-jardin », *farming the woods, wild by design* ou encore « jachère productive », et il analyse ce phénomène comme une « pratique des lisières », en ce que l'oxymore provoque une mise en tension productive en déstabilisant *de l'intérieur* des catégories et des oppositions dualistes qui ont structuré la pensée moderne : « si une relation dont on fait l'expérience n'est plus pensable sur le mode du partage entre l'humain et la nature, entre celui qui dirige et celui qui obéit, ou à travers un monopole humain de la volonté et de l'action, comment raconter cette relation en usant malgré tout de concepts familiers, c'est-à-dire de concepts issus de la tradition philosophique ? » (Cohen, 2018, p. 29). Cette explication éclaire également les motifs qui poussent les penseurs critiques de la modernité à usiter pareille figure de style – Cohen cite ici Philippe Descola et sa proposition d'une « anthropologie de la nature », mais on peut aussi penser à l'invitation de Berque à « renaturer la culture, reculturer la nature »⁶³ (2009a, p. 16). C'est non seulement dans la manière de décrire par l'oxymore, mais aussi dans les pratiques que cette description permet d'actualiser, que sont déplacées des frontières culturellement établies et qu'est « faillé » le langage qui les avait établies. Ces déplacements et ces failles provoquent une déstabilisation dans l'ordre établi, par la mise en tension de différents récits. C'est en provoquant un effet de surprise que ces juxtapositions lexicales inattendues ouvrent de nouveaux possibles et que les personnes et les lieux qui les concrétisent deviennent des interstices en « contrepoint à une normalité envahissante » (Lévesque, 2013, p. 28). J'aborde la puissance de proposition de ces contrepoints à travers le concept d'hétérotopies de Michel Foucault, en Partie II, Chapitre 7.

Ces interstices prennent forme par-delà la rhétorique et sont toujours *territoriaux* en ce sens. Parmi ces interstices territoriaux se trouvent, entre autres, les terrains vagues et les friches urbaines dont l'esthétique, les dynamiques écologiques et l'inutilité vont complètement à rebours de l'idéal d'aménagement des villes. Leur caractère indéterminé, ambigu, spontané, presque sauvage redonne l'espace de penser autrement (Lévesque, 2013) – dans une logique où la nature de ces espaces influence la nature de nos pensées, et où il y a ainsi un lien entre l'esprit des lieux (*sense of place*) et le sentiment de soi (*sense of self*).

Mais, et c'est là mon hypothèse, la permaculture se fait également source d'ouverture de nouveaux possibles, axiologiques et esthétiques, et ce, bien qu'elle ne s'apparente pas à une invitation à convertir des champs cultivés en terrains vagues (quoi qu'en disent ses détracteurs, et en particulier certains professionnels de l'agriculture). Les transformations qu'elle motive via le design se distingue, entre autres, du fait qu'elles visent intentionnellement à « dé-domestiquer » et « ré-ensauvager » les lieux et les personnes, qui se retrouvent dès lors dans un état oxymorique de féralité cultivée, offrant des potentiels de divergence et de résistance créatives – rappelant ce que Cohen cite comme *wild by design* (voir ci-dessus). Ce faisant, ces lieux deviennent des foyers privilégiés pour étayer sa critique du système dominant, développer sa relation au vivant et à l'alimentation, travailler son rapport à soi, repenser son identité et préfigurer des axiomes alternatifs. En cela, ils se font foyers potentiels du soi mésologique. Ce lien entre permaculture et soi mésologique est l'objet du chapitre suivant.

⁶³ Expression inspirée des écrits de son père Jacques Berque.

CHAPITRE 4

Le milieu de la permaculture comme foyer du soi mésologique

4.1 Quelle expérience de soi, quelle expérience du monde ?

4.1.1 Permaculture, mésologie et refondation du sujet

La permaculture propose de (ré-) investir et de transformer l'agriculture et l'alimentation, non seulement parce que ces dernières se révèlent indispensables à la survivance physique et physiologique de l'existence humaine – qui plus est, dans un monde « en ruines » (Centemeri, 2019c) – à travers des imaginaires alternatifs à ceux qui ont potentialisé l'Anthropocène et bouleversé nos manières d'habiter la Terre (Roux-Rosier et al., 2018). Si la permaculture ne transforme encore que marginalement l'organisation et l'esthétique des territoires, elle remet déjà en chantier les tréfonds de l'identité du sujet moderne – que ce soit celui de l'*homo aeconomicus* ou celui de l'exploitant agricole. C'est sur ce postulat que je base mon hypothèse que la permaculture, en tant que mouvement et réseau de lieux dont les contours sont définis par leurs divergences avec les modes de penser modernes et les modes de faire capitalistes fait émerger des foyers uniques pour développer d'autres manières d'exister, de voir, d'observer, de ressentir, et de se sentir exister. La question à laquelle il me faut répondre pour étayer cette hypothèse est :

Par quel biais la permaculture invite-t-elle à une telle remise en chantier et en récit du soi par le milieu, et dans quelle mesure et à quelles conditions peut-elle représenter un foyer d'émergence d'un soi mésologique ?

J'ai initialement développé cette problématique en collaboration avec Diane Linder à l'occasion de notre communication au colloque de Cerisy, « La mésologie, un nouveau paradigme pour l'Anthropocène ? » (Chakroun & Linder, 2018). Notre démonstration se basait principalement sur les textes fondateurs et, en ce sens, avait pour objectif de mettre en lumière le potentiel de la permaculture à inspirer des manières de se vivre qui intègrent le milieu comme partie de soi-même, et à motiver des transformations paysagères qui soient motrices de transformations personnelles. Une clé de ces transformations se trouve dans sa compréhension particulière du design et l'importance accordée à l'observation et aux interactions – qui rappelle d'ailleurs le premier principe de design de Holmgren : « observer et interagir » (Holmgren, 2014). Tout au long de la présente recherche, j'ai investigué ce potentiel transformationnel de la permaculture, et itérativement affiné et ajusté le concept de soi mésologique, afin de clarifier sa pertinence pour comprendre les trajectoires que la permaculture motive et/ou transforme, ainsi que les lieux par lesquels ces trajectoires et bifurcations sont rendues possibles. Comme je l'ai développé au chapitre 3, j'ai affirmé la dimension militante du soi mésologique afin de mieux apprécier dans quelle mesure

la permaculture peut non seulement se faire motrice d'une reconnexion individuelle, mais effectivement devenir une entreprise de transformation collective et de préfiguration commune de nouvelles médiances possibles. J'esquisse des réponses à cette interrogation en Partie II, tout d'abord en filigrane à travers les récits de milieux, et ensuite plus frontalement dans le chapitre 7 qui les analyse.

4.1.2 *Quelle expérience de soi, quelle expérience du monde ?*

Il existe un fossé encore non comblé entre l'injonction urgente, étayée par la mésologie, à dépasser le POMC et ce que ce dépassement va impliquer existentiellement, corporellement, sensoriellement. La mésologie plaide, en particulier, en faveur d'un abandon de l'ontologie du sujet que le POMC a cristallisée – ce que nous avons appelé le TOM. Elle ne précise cependant pas où est censé s'amorcer cet abandon, si ce n'est dans l'introduction de nouvelles manières de prédiquer le milieu grâce à de nouveaux concepts. Quel est, alors, le rôle des individus dans la redéfinition et dans l'incarnation nouvelle de ce que signifie « être sujet » dans une perspective mésologique, sachant que beaucoup n'ont pas accès aux mots de la mésologie ? Le déni du caractère médial de l'individuation nous a menés à une destruction du milieu dont l'ampleur est telle qu'il est de plus en plus tentant pour nous de continuer à nier cette réalité et de faire *comme si* nous ne dépendions pas des autres et de nos relations avec eux, et encore moins du contexte. Si la forclusion du corps médial est bien ce qui a ouvert la porte à la destruction généralisée de l'écoumène, comment réincorporer concrètement cette partie de nous-mêmes ? Et que provoque, au plan existentiel, la prise de conscience qu'il n'y a pas de « devenir sujet » qui ne soit un « devenir milieu », c'est-à-dire que l'individuation est un devenir nécessairement inductif, géographique et multi-espèces ? *A fortiori*, quelles expériences de soi et du monde nous provoquent la reconnaissance de nos interdépendances dans le contexte de l'Anthropocène ?

La relationnalité et la porosité du soi mésologique engage cette perspective, *a priori* peu séduisante pour le sujet moderne, de devoir assumer que l'on n'est jamais extérieur et donc jamais innocent, et que l'on est imprégné, jusque dans notre sentiment de nous-mêmes, du milieu dont on critique par ailleurs l'état de dégradation. L'acceptation critique sous-jacente au soi mésologique implique que l'on reconnaît que la critique que l'on adresse est toujours autant à destination du système que de soi – les deux étant intimement imbriqués. Il y a des personnes qui se sentent existentiellement et/ou éthiquement obligées de revoir leur identité et leur sentiment d'eux-mêmes, et qui le font en embrassant cette interconnexion physique et ontologique avec le milieu.

Au sein du mouvement de la permaculture, qui s'oppose ouvertement à la rhétorique dualiste de la modernité, l'hypothèse est que la quête d'un soi mésologique s'accompagne d'une prise de conscience que ce dernier est aujourd'hui anthropocénique, au sens que l'Anthropocène est saisi comme *condition* : à la fois comme milieu et comme raison d'être du devenir-permaculteur. La pratique de la permaculture engage, elle, le soi dans une intensité de relations aux non-humains qui évoque plutôt l'imaginaire sympoiétique et dense du Chthulucène. S'engager dans la permaculture signifie ainsi toujours plus que d'intégrer l'urgence du besoin d'agir ; c'est accepter de cultiver son attention, de donner de son temps, de son énergie, de ses connaissances et de son savoir-faire ; c'est toujours aussi accepter la reconnaissance d'une porosité au milieu et de se laisser consciemment être agi, déplacé, dérangé et/ou ému par les créatures qui accompagnent, facilitent ou complexifient nos existences.

Les écosomatiques – un contremodèle de corps pour une contremodèle social

Face à l'agriculture conventionnelle qui se base justement sur une forclusion de la partie médiale de nos existences et nos pratiques – les étendues exploitées par les méthodes agroindustrielles n'ont jamais été considérées comme des parties intégrantes des corps des agriculteurs ou des consommateurs – le soi mésologique demande aujourd'hui à être activement *cultivé*. Cela passe nécessairement, en partie, par l'adoption et l'expérience d'un autre modèle de corps et de la corporéité. Comme l'explique l'écologue et chercheuse en danse Joanne Clavel, retravailler la définition du corps en mouvement différemment permet de développer les bases d'une nouvelle écologie politique. Le corps est imprégné d'un système culturel, mais reste modulable et, en ce sens, il est un lieu privilégié pour actionner la « plasticité anthropologique » dont parle Arnsperger, et pour se réinventer. En ce sens, la lucidité existentielle est à penser comme un potentiel à activer corporellement (et pas uniquement par la cognition). Dans une vision merleau-pontienne du corps pensant et d'une indissociabilité entre pensées, affects et émotions dans nos expériences du monde, Clavel et al. (2019) parlent de « pensées-pratiques » et plus précisément de pensées pratiques *somatiques* et *écologiques*. Ces auteures propose le concept d'« écosomatiques » pour qualifier tant ces « pensées-pratiques » que l'épistémologie sous-jacente. Au travers de certains exercices et mouvements conscients se développe une autre conception du corps qui n'est plus celle, substantialiste, de la modernité. À partir de là, une compréhension incarnée de la relationnalité des corps entre eux, du corps dans son milieu, du corps comme milieu et comme foyer d'une autre pensée écologique, devient possible. L'utilisation du terme *soma* permet de se détacher d'une vision substantialiste et statique du corps : le *soma* comprend un « ensemble indivisible de corporéité physique, sensible, mentale, inséparable de ses milieux » (Clavel et al., 2019, p. 7). Inspirées par la pratique du corps dans la danse, pour laquelle le mouvement et le sentir sont depuis toujours des matériaux de travail, les écosomatiques se sont d'abord focalisées sur les possibilités et les modalités d'intégration de l'écologie dans des pratiques chorégraphiques (Clavel & Ginot, 2015), pour ensuite s'intéresser à la manière dont des pratiques écologiques, et plus spécifiquement agroécologiques, sont, par le geste, porteuses de nouvelles esthétiques (Clavel & Wittersheim, 2023). Clavel et Wittersheim (2023) explorent les gestes de maraîchers biologiques et les manières dont ils façonnent, par leurs corps au travail, des « arrangements esthético-politiques » et modifient, ce faisant, la matérialité des paysages nourriciers. Elles défendent ainsi qu'appréhender l'écologie par le geste permet de mettre en lumière des « formes de liaisons entre processus de subjectivation et d'objectivation, entre perception et action, entre mouvement et imagination » (*ibid.*). C'est en cela que le geste est intrinsèquement *médial* et lui-même milieu, et que les pratiques somatiques « produisent une corporéité inscrite dans un réseau complexe de milieux, ou plutôt, *par* un réseau complexe de milieux » (Ginot, 2019, p. 137). C'est de cette médialité inhérente du geste qu'émerge ou perdure ce qu'Anzaldúa nomme l'interagentivité.

Les écosomatiques permettent en outre de saisir ce qui se joue dans le *design* en permaculture, en deçà des choix stratégiques de localisation d'éléments sur une parcelle. En expérimentant une forme d'autosuffisance, même partielle, sur une surface réduite, il devient possible d'enfin *ressentir* la médiance – d'en faire l'expérience corporelle et sensorielle – et de se réapproprier ainsi le milieu en tant que notre corps et comme partie prenante de notre identité. La « miniaturisation » ou « micro-cosmisation » du corps médial – en faisant *comme si* le milieu s'arrêtait aux frontières du lieu en permaculture – permet d'expérimenter un régime épistémique dans lequel les gestes-milieux (re)deviennent le lieu des intentions et l'origine du sens des actions. C'est dans cette invitation à

une transformation conjointe de soi et des paysages que la permaculture se révèle porteuse des germes de transformations paradigmatiques. Je développe cet aspect sur la base de mes enquêtes dans les Parties II et III.

4.2 Le design pour modifier la trajection

4.2.1 *La permaculture, un prendre-soin de la médiance*

En réaction aux écueils du paradigme moderne, et de l'agriculture industrielle en particulier, la permaculture entreprend, par un travail sur les concepts et sur les pratiques, de transformer cette vision de l'agir humain et d'en proposer une qui soit davantage en congruence avec la perpétuation de conditions agréables de cohabitation entre formes de vie humaines et non-humaines sur Terre. Cette transformation passe par le *design*, dont l'acception permacole doit ici être clarifiée, surtout compte tenu que dans la langue française, il est plus fréquemment associé à l'ingénierie du design industriel ou à l'esthétique de la haute couture. En permaculture, le design doit s'entendre dans la lignée de son étymologie, comme la « rencontre d'un dessin et d'un dessein », autrement dit, comme un « projet d'action intentionnel qui pose la question du sens et qui concerne tout un chacun, bien au-delà d'un cloisonnement professionnel » (Pignier, 2017, p. 12).

Plus concrètement, dans les projets de jardins et de structures agricoles, le design enjoint aux porteurs de projet de privilégier l'observation et la réflexion par rapport à l'action. Ainsi, le design apparaît comme un processus par lequel sont ménagés et aménagés des lieux où il (re)devient possible, voire inévitable et nécessaire, de faire l'expérience de la porosité entre soi-même et le milieu. Possible, car le temps et l'espace offerts permettent d'enfin au permaculteur de porter son attention sur autre chose que la rentabilité de la production, et que l'ergonomie des plantations invite à adopter des positions du corps et des outils qui le rapprochent physiquement et symboliquement du sol, des racines, des arbustes, des oiseaux. Inévitable de par la porosité du corps en immersion, et nécessaire comme source d'informations et de feedbacks qui serviront à mettre en place ou à ajuster le design : la couleur, la texture et l'odeur d'un sol, l'absence sonore d'une espèce d'oiseau pourtant commune, la présence envahissante d'une plante à certains endroits, le goût d'un légume cultivé. Le design en permaculture est ainsi fondamentalement étranger au design qui imposerait un moule sur une matière qui lui serait extérieure. Comme le souligne Pignier (2017, p. 35), « tandis que l'agriculture industrielle fonde ses gestes sur le tri et l'exclusion de toute "mauvaise herbe", "bête nuisible" pour donner l'exclusivité à la plante à semer et à planter, le design permaculturel cultive la participation et l'alliance. Il s'agit alors de jouer sur les mélanges, les associations et les combinaisons pour favoriser le maximum de biodiversité et d'orchestration polysensorielle ».

Ce qui est au centre du design, c'est donc bien la mise en place d'un prendre-soin méthodique et critique de la médiance et de la toile des significations qui donne sens et consistance au milieu. La permaculture peut ainsi se comprendre comme la recherche d'un design qui « coénonce avec le vivant », selon la formule de Pignier (2018, p. 75) : « toute approche écosémiotique du design consiste à configurer des objets, architectures, techniques, services, espaces qui laissent advenir la coénonciation du vivant », de manière à ce que le milieu reste une superposition et une interpénétration contingente de significations multi-espèces jamais stabilisées, sans cesse renégociées. Autrement dit, le design, s'il est mû par cette la recherche d'un appariement durable

d'un être et de son milieu se doit, paradoxalement, de ménager l'espace et la liberté pour que soit préservée la possibilité de coénonciation et donc d'ajustements constants. Je développe les implications sensibles et expérientielles de la coénonciation ci-dessous.

4.2.2 *La genèse sensible du soi mésologique*

La permaculture telle que décrite par les pionniers invite à penser qu'ils cultivaient un sentiment de soi imprégné par l'expérience phénoménologique de leurs propres milieux. Bill Mollison a, pour imaginer la permaculture, explicitement puisé son inspiration de son expérience de vie en forêt, aux côtés de tribus aborigènes. Cette injonction à l'immersion et la contemplation se retrouve dans sa manière de juger ce qu'implique de devenir un bon designer (1988, p. 46) :

Être un bon designer, c'est être en quête d'une compréhension de la nature, et se contenter de cette quête. C'est de penser son design à partir d'exemples naturels, en se rendant attentif, en prenant des notes, en s'asseyant longtemps au même endroit, en observant le comportement du vent et la réaction des arbres, en enfouissant sa main dans le sol pour en sentir l'humidité [...] et en devenant sensible aux processus et aux paysages qui vous entourent.

Ce qui est impliqué dans cette citation, c'est que l'immersion et l'observation longue sont indispensables pour « suivre la nature » et s'intégrer dans ses dynamiques et processus. Le « design à partir d'exemples naturels » (*design by natural example*) se rapproche du biomimétisme⁶⁴ uniquement dans la méthode, mais pas dans la finalité du design – le but n'étant pas de trouver des sources d'inspiration pour créer de nouveaux objets technologiques qui n'ont parfois rien à voir avec l'écologie. Cette compréhension expérientielle et incorporée du geste du design engage l'individu à une attitude éthique (Clavel, 2019). Le dialogue entre mésologie et phénoménologie de la perception amorcé dans Chakroun & Linder (2018) a pour but de mettre en lumière la genèse sensible de cette attitude. Même si le permaculteur multiplie les modes d'accès et les types d'expérience du milieu (par l'usage de connaissances scientifiques et de techniques, ou par la contemplation), il semble néanmoins qu'une expérience particulière, initiée dès le début de la démarche en permaculture, infuse et oriente toutes les autres : l'expérience sensible du monde de la vie (Abram, 2013). L'exigence d'avoir, en toute première étape du processus de design, une longue phase d'observation représente la façon dont la permaculture invite, voire oblige, à adopter une attitude détachée de la logique instrumentale. Il ne s'agit pas de jeter sur un lieu un regard déjà particulier et « séparateur », mais de se laisser imprégner et guider en se déconnectant temporairement de ses propres besoins, de façon à percevoir ce lieu en tant qu'il est habitat et habité, en d'autres mots de ressentir son « génie »⁶⁵. Cette posture transparaît tant dans les mots du permaculteur japonais Cashman Phil que dans ceux de la pionnière australienne de la permacultrice Rosemary Morrow :

I just got more into observing things, recording thing, taking photographs. [...] really view things more critically, really refining your sense of observation: what you see is not what you think you see. What's there,

⁶⁴ À ce sujet, Centemeri (2019b) note que la permaculture se rapproche plutôt d'un « écomimétisme ».

⁶⁵ Comme expliqué dans la section 1.2.2, Berque définit le « génie du lieu » (*genius loci*) comme « l'expression de sa singularité », expression qui est rendue possible par la qualité de la « relation écouménale d'êtres humains avec le lieu physique et avec le biotope (Berque, 1996, p. 187)

PARTIE 1. Découverte de soi par le milieu

actually there is more to it if you release what you're understanding and all the preconceptions you have. Really tuning in to your sight⁶⁶.

Tout en regardant ce tronc, je me demande qui vit ici, et ce qui vit là. De manière générale, une observation attentive vous indiquera où placer et comment orienter votre maison, votre jardin, vos réserves. [...] C'est comme porter dix paires de lunettes et les ôter une par une, afin de découvrir plus nettement ce qui se trouve autour de nous. [...] On regarde, et puis on regarde à nouveau, et à chaque fois on voit les choses différemment (dans la vidéo *Qu'est-ce que la permaculture ?* de Matteudi, 2013).

Cette posture se rapproche de l'*epochè*, dite aussi « réduction phénoménologique »⁶⁷, par laquelle il y a suspension du jugement face aux phénomènes qui s'offrent au corps et arrivent à la conscience. Cette posture permet la perception, au sens que lui donne Merleau-Ponty : un rapport actif au monde, de prise *sur* et *par* lui – telle une conversation silencieuse du corps avec les choses. La mise en suspens est ce qui permet de voir le monde avec un œil nouveau, de le redécouvrir sans les lunettes que notre histoire personnelle, la culture et/ou le système socio-économique nous ont fait adopter. Une fois le jugement suspendu, il devient possible de faire preuve d'une ouverture sensible au monde. L'invitation de Rosmary Morrow à « ôter une par une » toutes les paires de lunettes que l'on porte, et celle de Cashman Phil de « laisser tomber toutes préconceptions » s'apparente à cette suspension du jugement qu'exige l'*epochè*. S'instaure alors une forme de *réciprocité* au sein de la perception. Il ne s'agit pas pour le permaculteur de figer conceptuellement le phénomène atteignant sa conscience, ce qui impliquerait qu'il quitte l'expérience sensible. Plutôt que de percevoir cet autre comme *objet*, il le reconnaît dans la rencontre comme *sujet* provoquant son expérience de sujet percevant. Cette prise de conscience de la *réciprocité* fondamentale de la relation perceptive est la condition pour qu'une expérience esthétique devienne « transesthétique », selon les mots de Gérard Hess, c'est-à-dire qu'elle se fasse véhicule d'une axiologique et d'un message éthique (Hess, 2010) et ainsi d'un potentiel renouvellement de la médiance par les sens.

La réflexivité d'un permaculteur sur la tension entre une expérience esthétique (éventuellement dérangement) et un message éthique (visible dans le *il faut*) illustre tant la nécessité que la difficulté à les faire dialoguer, « il y a cette conscience qu'il faut tuer pour se nourrir. Ces échanges d'énergies... c'est en même temps rude, puissant, mais harmonieux »⁶⁸. La conciliation entre éthique et esthétique apparaît ainsi comme une des conditions pour réajuster la trajection et réaccorder les êtres humains à leur(s) milieu(x), de manière à ce que la médiance ne soit plus autodestructrice.

Dans le devenir mésologique de son soi – c'est-dire dans l'intégration du milieu dans le processus d'individuation –, le permaculteur veille à réaccorder son corps médial en agissant dans le respect du sens de son milieu. Le soi mésologique se cultive, à cette lumière, dans la prise de conscience et l'expérience de la nécessité de la rencontre (avec les humains et les non-humains) pour exister, *et* dans la concrétisation d'intentions allant dans le sens de cette rencontre et, plus généralement, de la médiance. Dans sa manière d'habiter son milieu, le permaculteur ou la permacultrice essaie alors de ménager l'habitabilité de celui-ci pour d'autres êtres vivants. Opération compliquée de par la connaissance toujours partielle que l'on peut avoir de leur milieu, elle est cependant primordiale, car, bien que « nous recev[ions] d'eux d'innombrables dons : nourritures,

⁶⁶ Citation tirée de l'entretien avec Cashman Phil.

⁶⁷ Méthode de la phénoménologie où je « détourne mon regard des choses, cesse d'être absorbé en elles, pour faire retour sur les actes de la conscience par lesquelles je vise celles-ci » (Depraz, 2002, p. 5).

⁶⁸ Citation tirée de l'entretien avec Florian Beuret.

abri, vêtements [...], ils restent Autres pour nous, habitant leurs propres cultures et déployant leurs propres rituels – jamais tout à fait compréhensibles » (Abram, 2013, p. 35).

Aussi, ce soi invite-t-il à ne plus rompre les possibilités et spécificités de chaque rencontre en optant uniformément pour les mêmes outils, méthodes et solutions techniques. Il s'agit d'expérimenter ou de ré-expérimenter les composantes écologiques et symboliques de son corps médial dans un mouvement invitant le sujet à redevenir acteur conscient de son monde, en œuvrant, en temps d'Anthropocène, pour une autre humanisation (la dimension symbolique des récits qui nous racontent et qu'on se raconte) et une nécessaire dés-anthropisation (la dimension technique de nos rapports au milieu).

Le soi mésologique se comprend alors comme la quête d'un « devenir-soi en commun par le milieu » : une quête personnelle, collective *et* médiale de reliance et de résistance. Il exige le développement d'une capacité à la fois de s'adapter, et de se détacher et rester critique. Il rejoint, en ce sens, la proposition de Donna Haraway de se penser et de se vivre dans une « sympoïèse » (*sympoiesis*) avec les autres créatures terriennes et de quitter définitivement le mythe de l'auto-poïèse : « qui ou quoi que nous soyons, nous devons faire-avec [*making with*] – devenir-avec, composer-avec – ceux qui sont liés à la Terre, les “*earthbound*” » (Haraway, 2016a, p. 79). C'est en garantissant ce « composer-avec » – qui fait écho au « co-énoncer » de Pignier (2018) – que le design permaculturel est foyer d'un soi mésologique. La co-composition et la co-énonciation permettent que la subjectivité du designer s'exprime d'une manière qui décuple les opportunités et les capacités des autres entités peuplant son milieu à exprimer leur subjectivité propre. C'est par cette trajectivité que l'individu devient *permaculteur* et qu'un lieu devient *permaculturé*, ou plus communément, *permacole*. Le design devrait alors permettre de renouer avec la médiance en termes phénoménologiques, en exacerbant l'accordage entre le milieu et notre expérience de ce dernier. Par cette expérience qui rejoint ce que Larrère⁶⁹ (2018) nomme « l'écologie en première personne », il y a somatisation d'un nouveau monde possible et cosmisation de ce possible en une nouvelle réalité. Cette trajectivité dans le design est déterminante pour le déploiement d'un soi mésologique : il n'est pas suffisant de s'inspirer du concept de permaculture pour que s'engage un processus de mésologisation du soi. La trajectivité est au cœur de cette modalité d'engagement et constitue la condition *sine qua non* d'une véritable transformation de la médiance vers une plus grande adéquation avec l'ontologie relationnelle de la mésologie : la médiance s'effondre si l'on tente de la figer. Ces propositions sont discutées plus concrètement dans le chapitre 7 (Partie II) sur la base des récits de milieux.

4.2.3 La genèse militante du soi mésologique : l'arpentage des lisières

Dans un contexte où dominant encore des paysages imprégnés de la logique et de l'esthétique du POMC, toute initiative de mésologisation génère de l'altérité et des frontières. Ces initiatives résonnent alors avec ce que Cohen qualifie d'un travail d'*arpentage des lisières* (Cohen, 2018). Le soi mésologique peut se constituer dans cet arpentage – cette quête de nouveaux possibles aux limites de la pensée moderne et du système capitaliste, et souvent dans ses lisières au sens littéral du terme : situés en périphérie, voire carrément aux confins du territoire. Par la modification de la position du

⁶⁹ Qu'elle propose en contrepoint à l'écologie scientifique et en s'inspirant de la démarche d'Aldo Leopold et de la mésologie. Selon Larrère, cette perspective du vécu (du « je ») permet de développer une éthique véritablement relationnelle.

corps dans l'espace du jardin, ce sont de nouvelles postures ontologiques qui deviennent possibles. Inversement, certains gestes, quand ils sont réinvestis avec une autre vision et une autre intention, prennent soudain une autre signification et « embarquent », par le design, le paysage dans une autre direction. Dans la permaculture qui, dans l'ensemble, refuse toute affiliation religieuse, spirituelle ou politique, c'est préférentiellement à travers cette fabrique de contrastes qu'émerge un « message » (*statement*) à la société – une critique, intentionnelle ou non, en direction de ceux qui continuent selon les schémas modernes, agroindustriels et capitalistes. En effet, l'émergence d'une médiance *autre*, en certains corps et certains lieux spécifiques, provoque la surprise, s'accompagne des rencontres plus ou moins fertiles, qui prennent parfois la forme de disputes, voire de conflits ouverts, mais résultent parfois aussi en de nouvelles alliances et modalités de collaboration. Il n'y a pas de soi mésologique sans milieu individué *ni* sans médiance collectivement discutée, disputée et (re)politisée.

Dans la permaculture, l'arpentage des lisières apparaît alors comme une des modalités pratiques de la figure de l'entrepreneur-frontière, voire comme la condition d'existence d'entrepreneurs-frontière. En effet, pour qu'il y ait un travail à faire sur la porosité des frontières et sur la mise en place de dialogue et/ou la résolution de conflits, il faut qu'il y ait d'abord eu la construction d'un discours alternatif et l'expérimentation de nouveaux modes d'existence et de méthodes culturelles. L'arpentage des lisières est à considérer comme un travail fondateur de la politisation de la permaculture et de ses capacités transformatives. Autrement dit, pour que les entrepreneurs-frontières puissent travailler les frontières, les déplacer, les rendre stratégiquement plus ou moins poreuses selon les circonstances, il faut que d'autres aient œuvré à les faire exister et à les densifier. Cette figure qui précède et coexiste avec l'entrepreneur-frontière dans la permaculture, je l'appelle « arpenteur des lisières ».

En renversant la dialectique moderne et en se distanciant des pratiques agroindustrielles, les arpenteurs des lisières créent de la différence avec les alentours et donc marquent des frontières. Face à l'omniprésence de la pensée agronomique moderne, ces frontières sont indispensables à ce qu'émergent des poches d'altérité, écologiques, culturelles et territoriales. Ces poches permettent de construire une autre forme de cohérence, d'expérimenter une pensée alternative « jusqu'au bout ». Écologiquement, elles se font refuges pour toute une biodiversité, cultivée et spontanée, qui n'est pas bienvenue dans d'autres modèles agricoles – et en cela, elles peuvent être rapprochées du type de refuge dont il est question dans la délimitation de l'Anthropocène proposée par Donna Haraway (et par Anna Tsing avant elle) : « le point d'inflexion entre l'Holocène et l'Anthropocène pourrait être l'éradication de la plupart des refuges à partir desquels les assemblages d'espèces diverses (avec ou sans humain) peuvent se reconstituer après des événements majeurs [...] l'outrage méritant un nom comme Anthropocène est la destruction des lieux et des temps de refuges pour les peuples humains et autres créatures » (Haraway, 2016a, p. 76). Culturellement, ces poches servent d'espaces d'expérimentation d'une contreculture. Territorialement, ces îlots sont parfois moins source de sécurité que de vulnérabilité exacerbée : en leur donnant forme, ils exposent littéralement des visions qui contrastent avec celles alentour – dynamique que j'ai saisie à travers le concept d'hétérotopie et que je discute en Partie II, dans le chapitre 7. C'est face à cette vulnérabilité que les entrepreneurs-frontières deviennent indispensables : ils permettent aux frontières de ne pas devenir imperméables et jouent de cette porosité relative pour véhiculer un système de valeurs et des axiomes alternatifs.

Parfois, ces deux figures d'entrepreneur-frontière et d'arpenteur des lisières s'actualisent en une même personne, selon ses activités, ou alors à différentes étapes de sa trajectoire d'engagement

dans la permaculture. Elles peuvent aussi qualifier des tendances personnelles : certains vont s'investir uniquement dans l'expérimentation radicale sur un lieu, alors que d'autres vont donner la majeure partie de leur temps pour les comités d'association et/ou la communication avec les autorités, les voisins, les organisations aux intérêts similaires, ... De manière très schématique, les récits de milieux qui composent la Partie II donnent beaucoup de place au travail d'arpentage des lisières. Les récits de frictions paysagères qui composent la Partie III sont construits autour de projets typiquement portés par des entrepreneurs-frontière.

4.3 Le design en permaculture, un jeu entre maîtrise et lâcher-prise

Les transitions écologique et agroécologique sont complexes et controversées, car en visant la transformation des systèmes économiques et sociotechniques, elles soulèvent des questionnements existentiels et résonnent avec des dilemmes philosophiques antédiluviens – les questions de liberté et de contrôle, d'agentivité, de responsabilité, d'identité et de mortalité. Elles font se rejouer une dialectique entre maîtrise et déprise, qui ne reflète pas moins que la vulnérabilité de nos existences terrestres et incarnées. De manière schématique, on peut constater que par une volonté de *maîtrise* environnementale (des facteurs de production), l'industrialisation de l'agriculture a engendré une *déprise* médiale et une érosion de la médiance, alors que, par contraste, la permaculture opte pour une *déprise* environnementale, de manière à *retrouver prise* sur le milieu.

Comme l'admet un permaculteur jurassien,

Dès le moment où tu dis qu'il faut intégrer le sauvage, ça appelle quelque chose de fort en nous, qu'on a essayé d'étouffer. Il faut vraiment se réconcilier avec cette partie de nous pour permettre au sauvage de revenir dans les cultures, dans la nature... alors qu'aujourd'hui, même nos forêts sont jardinées ! »⁷⁰.

Les relations que les permaculteurices disent (vouloir) tisser avec les vivants et les paysages environnants se rapprochent d'un lâcher-prise : ne plus être dans la position de contrôle de l'agronomie moderne qui, longtemps, n'a considéré la faune sauvage et la flore spontanée que comme des « facteurs limitants » et des obstacles à la prédictibilité de la productivité (Barbier & Goulet, 2013). En adoptant une attitude épistémique plus proche du vivant – « intrinsèquement dynamique, mouvant, complexe » (Charbonnier et al., 2017, p. 12) – la permaculture invite à l'expérimentation d'une mise en pratique et d'une mise en corps de ce que Morizot et Cohen ont, respectivement, désigné comme une ontologie et une épistémologie de la variation (Cohen, 2017 ; Morizot, 2016). Comprendre et agir *avec* le vivant n'est ainsi possible « qu'en l'envisageant dans la relation qu'il entretient avec d'autres vivants et avec les conditions de son existence, autrement dit avec son milieu, lui-même susceptible de varier dans ses normes » (Cohen, 2017, p. 58).

Prendre au sérieux la variabilité du vivant exige plus que du biomimétisme : « il s'agit d'arriver à se caler le mieux possible sur les grandes lois de la nature et avoir une vie au maximum éthique, saine, durable, et bonne aussi pour les autres, avec tout ce que ça inclut comme paradoxes »⁷¹. Quand nous abandonnons l'idée de lois (*nomos*) universelles qui a traversé les sciences du vivant et fondé l'agronomie (*agro-nomos*), ce n'est plus seulement notre vision et nos pratiques du vivant qui

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Citation tirée de mon entretien avec les membres du comité de Permabondance.

sont amenées à évoluer, mais la totalité de notre philosophie de l'existence. En transformant la manière d'appréhender et de se relier avec le milieu, c'est notre propre existence et notre propre sentiment de nous-mêmes qui est bouleversé et remis en chantier : « Ça exige d'avoir un questionnement profond sur la cohérence de ce qu'on fait, de comprendre, et d'apprendre à mieux se comprendre soi-même [...] C'est une psychanalyse, mais naturelle ! »⁷². La variabilité du vivant exigerait ainsi de l'humain qu'il (re) fasse jouer sa plasticité anthropologique (Arnsperger, 2013a). L'hypothèse est donc que la permaculture se fait foyer de soi mésologique, parce qu'elle permet simultanément d'amorcer une reconnexion au vivant et à des parties de soi-même jusque-là occultées (ou forcloses), et de stimuler la lucidité existentielle et l'acceptation critique (Arnsperger, 2009), et œuvre à développer ensemble une agentivité plurielle et polymorphe (*multiplicitous agency*)⁷³ (Pitts, 2021). Le design permaculturel assume l'exigence de trouver un équilibre fragile entre maîtrise et lâcher-prise, entre le fait de donner prise et de perdre prise, entre faire, se défaire, faire faire et se laisser faire. Il se situe alors dans une tension particulière, qu'on pourrait nommer « lâcher-prise contrôlé » ou « maîtrise de la déprise », se fondant implicitement sur le postulat qu'il existe une technique naturelle (Berque, 2017f), ou du moins un degré de naturalité dans le geste technique.

Les permaculteurices sont conscient.e.s que leurs récoltes restent soumises à la contingence constitutive du milieu – en cela ils sont embarqués dans une vulnérabilité similaire à celle d'agriculteurs non permacoles : « Le gel aura eu le dernier mot, regrette un permaculteur de Suisse romande, cerises, abricots et prunes, toutes noires à cause du gel. La nature peut être sans pitié parfois »⁷⁴. L'importance accordée au design « trahit » toutefois une quête d'emprise sur l'incertain, par une planification des intentionnalités dans l'espace et le temps. Cette attitude envers la nature, par une revalorisation du spontané qu'il faut malgré tout se rendre capable de « naviguer » n'exige pas moins d'effort, au contraire : « Beaucoup disent qu'il faut juste laisser faire, mais en fait ça exige énormément de travail ! »⁷⁵. Il y a volonté de prise, voire d'une certaine maîtrise des directions que prennent les êtres vivants qui composent l'agroécosystème. Cette maîtrise fait écho à la volonté de reprise de pouvoir sur un système socio-économique qui semble se reproduire presque « naturellement », de manière non maîtrisée et pas toujours consciente, suite à son immixtion perfide au plus profond de nous-mêmes, par l'acculturation de ses axiomes et leur cristallisation dans les politiques publiques et des modèles économiques : « La permaculture nous force à regarder les choses de manière critique, de manière à ce qu'on puisse juger et véritablement choisir nos options. Nous avons été éduqués à ne pas juger : la permaculture est une première étape par laquelle les personnes s'affirment et revendiquent leur propre chemin. »⁷⁶ L'acte du design vise à trouver une meilleure adéquation entre une existence humaine qui ait du sens et les limites inhérentes à sa condition terrestre et incarnée, mais aussi de se rendre compte qu'il ne peut y avoir d'adéquation parfaite à cause de la situation d'urgence, et possiblement d'éco-anxiété et d'effroi, dans laquelle nous plonge l'Anthropocène et l'avancée rapide de ses ruines.

⁷² Citation tirée de mon entretien avec Florian Beuret.

⁷³ J'ai défini ce concept en section 3.5.2.

⁷⁴ Citation tirée de l'entretien avec Colin Pillet. Voir le récit de milieux en Partie II, chapitre 6, section 6.2.4.

⁷⁵ Citation tirée de l'entretien avec Julien Moret. Voir le récit de frictions paysagères en Partie III, chapitre 9, section 9.2.

⁷⁶ Citation tirée de l'entretien avec Yotsui Shinji. Voir d'un récit de milieu en Partie II, chapitre 5, section 5.2.3.

Les intentions qui sous-tendent le design permacole sont ainsi en tension entre idéalisme et bricolage. Le design devient garant de la survie du corps animal par la satisfaction de ses besoins matériels, mais également de la survie du corps médial par une connaissance fine du contexte socio-économique et par une attention particulière au milieu et aux entités qui l’habitent et l’animent avec nous. Face au sentiment de « déprise » éventuellement ressenti face à la contingence, ce qui caractérise l’approche permacole n’est ni la peur, ni le contrôle, mais plutôt la réappropriation du milieu comme fondateur de sa propre personne et l’acceptation d’un sentiment de soi fluide que la médiance implique.

En termes plus théoriques, si le sujet individuel de la modernité en se trouve soudain fragilisé, perdant ou abandonnant une part de sa sécurisante substantialité, le soi retrouve les caractéristiques que lui attribue Freya Mathews dans *The Ecological Self*: « le soi est un processus, qui engage un déploiement et un devenir dans le temps » (2016, p. 103) – autrement dit : il n’y a pas de soi sans historialité⁷⁷ et sans médiance. Le design permaculturel peut ainsi s’apparenter à une tentative de préserver ou de générer des espaces interstitiels, en soi-même et pour d’autres que soi, à même d’accueillir les multiples Autres qui nous co-constituent, autant en nous-mêmes (en devenant poreux et en acceptant que notre identité évolue) que dans le milieu. Plus concrètement, en exigeant de nous de ne pas tout contrôler, le fait de s’engager dans un processus de design de permaculture de jardins ou de fermes nous oblige à revoir des exigences de rentabilité et nous invite à nous enquêter sur le sens des « invités surprises » et du « spontané » : « Chacun a un rôle. Par exemple, dans une ferme, les herbes adventices et les insectes ont un rôle. Ce n’est pas approprié de les chasser au nom d’un profit économique temporaire. Nous devons plutôt créer des relations par lesquelles il devient possible de bénéficier l’un de l’autre »⁷⁸. Lorsque cela se déroule bien, cette position d’acception donne la possibilité non seulement de découvrir et rencontrer autrement le vivant sur son lieu, mais aussi, plus existentiellement, de se redécouvrir vivant et source de vie au sein du milieu⁷⁹. Ce sont ces espaces que nous avons qualifiés de « foyers d’émergence d’un soi mésologique » (Chakroun & Linder, 2018), en ce qu’ils encapacitent le soi, via le *design* conscient⁸⁰, à ne plus investir la Terre comme matière inerte sur laquelle écrire la seule histoire humaine, mais à réécrire avec le milieu un récit commun. Le design engage ainsi matériellement et existentiellement le soi ; il implique d’être prêt à se laisser réécrire et raconter – ou *prononcer*, comme dirait Berque – différemment, et à ajuster ses actions à ce sentiment de soi nouvellement médialisé et consciemment cultivé.

Ces « foyers d’émergence » restent toutefois des *potentiels*, c’est-à-dire que, bien que la permaculture en tant que concept et discours montre une résonance avec la modalité d’engagement que j’ai nommé « soi mésologique », le déploiement de ce dernier reste contingent. Ma compréhension de la permaculture m’a fait identifier ces potentiels ; ce n’est pas pour autant qu’elle

⁷⁷ Concept de Heidegger auquel Watsuji Tetsurô réagit en proposant celui de *fidosei* – que Berque a ensuite traduit par « médiance ». La médiance est le contrepoint spatial, ou géographique, de l’historialité (Berque, 2008).

⁷⁸ Citation tirée de l’entretien avec Usui Kenji, qui fait l’objet (avec sa compagne Tomoko) de récit de milieux en Partie II, Chapitre 5, section 5.2.2.

⁷⁹ Cette formulation est inspirée de la traduction que Berque propose de l’expression de Watsuji Tetsurô, « la découverte-de-soi (*jiko hakkensei*) au sein du milieu » (2010a, p. 7).

⁸⁰ Bill Mollison et David Holmgren utilisent cette formulation *conscious design* dans le sens d’un design dont les tenants et aboutissants sont attentivement passés en revue, mais aussi dans le sens d’un design *consciencieux*, impliquant l’existence d’une certaine éthique du design.

PARTIE 1. Découverte de soi par le milieu

les actualise *nécessairement*. Mon terrain dans le mouvement de la permaculture m'a fait observer des tentatives plus ou moins abouties et m'a confronté à des personnalités qui détonnaient parfois avec cette idée de soi mésologique – par exemple, certaines me sont apparues au premier abord narcissiques et matérialistes, ou alors d'autres étaient profondément dans le soin pour les autres, mais ne montraient que peu de réflexivité sur eux-mêmes et peu de porosité au processus. Je reviens sur ces éléments à travers des récits qui composent les Parties II et III, et de manière plus analytique dans le chapitre 7, qui suit les récits de milieu et conclut la Partie II.

CONCLUSION DE LA PARTIE I

Dans cette partie, j'ai proposé un dialogue entre différentes critiques de la modernité et de ses impacts sur les systèmes sociaux, axiologiques, économiques, écologiques, afin de proposer le concept de « soi mésologique ». L'intérêt de ce concept est de saisir, à l'échelle du sujet individuel et de son expérience vécue, une manière d'incarner la vision de la mésologie en ces temps d'Anthropocène. L'objectif était de pouvoir disposer d'un outil analytique heuristique pour comprendre les modalités d'engagement et les modes d'exister prônés et expérimentés au sein du mouvement de la permaculture.

Le soi mésologique émerge d'une tension, ou d'un double mouvement, entre reconnexion et déconnexion au milieu, entre acceptation de notre condition terrestre et distanciation critique par rapport aux systèmes de valeurs qui dominent aujourd'hui. Pour nourrir cette nécessaire ambivalence du soi mésologique, j'ai eu recours principalement à la proposition relationnelle d'Arne Næss d'un soi écologique, à la figure du militant existentiel développée par Christian Arnsperger pour son attitude caractéristique d'acceptation critique, et au militantisme spirituel de Gloria Anzaldúa et sa vision ambivalente et polymorphe du soi et de l'agentivité.

La Partie II, quant à elle, rend centrale la permaculture (et non plus la mésologie). Elle est composée de récits basés sur mes enquêtes en permaculture, dans les contextes suisse et japonais. Ces récits ont été pensés et composés de manière à raconter le caractère mésologique des trajectoires de vie, des pratiques et des lieux d'expérimentation. Ils ont, entre autres, pour objectif de donner à voir des modalités et degrés possibles de concrétisation d'un « soi mésologique ». Les concepts discutés dans cette Partie I seront plus directement discutés à la fin de la Partie II (Chapitre 7).

PARTIE II

La permaculture et ses hétérotopies



Récits de milieux

INTRODUCTION À LA PARTIE II

Raconter la permaculture par le milieu

Au risque de se mordre la queue, il y a dans mon approche de la permaculture un double lien à la mésologie. Cette recherche propose conjointement d'étudier la méso-logique des milieux de la permaculture, et d'étudier cette dernière comme milieu, à l'aide de la mésographie. Les milieux étant simultanément matrices et empreintes, contenant et contenus – à l'image de poupées russes – c'est toujours des emboîtements et/ou des entrecroisements de milieux que l'on saisit et que l'on étudie. La permaculture se compose, en ce sens, d'un assemblage de multiples milieux, ceux de tous les praticiens et praticiennes, enchevêtrés dans ceux aussi de tous les êtres vivants non humains ; ces milieux se composent des relations que tous ces êtres tissent et entretiennent entre eux et avec les lieux qu'ils habitent et design(ent). À un autre niveau, la permaculture est, elle-même, milieu, prise dans un réseau d'autres milieux, qui se chevauchent et s'emboîtent. Le concept de permaculture désigne, en effet, autant une méthode de design, les expérimentations concrètes que cette méthode inspire, que le mouvement international décentralisé, interconnectant les multiples projets et de lieux d'expérimentation (Ferguson & Lovell, 2014). Cette stratification de la permaculture en fait un objet difficile à circonscrire et à suivre. Qu'implique exactement mésographier la permaculture ? Est-ce que cela consiste à faire une ethnographie à partir d'un ou plusieurs lieux designés « en permaculture » (selon son éthique et ses principes de design) ? Ou alors est-ce une étude du milieu – ou « mouvement » – de la permaculture, et de sa structuration à l'échelle locale, régionale ou nationale ?

Comme expliquée en Partie I (Chapitre 2), j'ai fait l'hypothèse que mésographier la permaculture, implique de la suivre en différents lieux, mais aussi à différents moments, tant à travers le quotidien des personnes qui s'en inspirent qu'à l'occasion de rencontres régulières et d'événements exceptionnels. Enquêter sur le milieu de la permaculture, c'était aussi justement s'intéresser à ses différentes formes et à sa performativité selon les échelles et les territoires. Cela exige non seulement de la localiser, autrement dit d'identifier ses topoi, mais surtout – tâche autrement plus complexe – de chercher à saisir et cartographier l'étendue de sa *chôra*, c'est-à-dire de son « aura » au-delà de ses topoi. Dans une recherche qui se concentre simultanément sur deux contextes nationaux, cela m'a motivé à rendre compte des manières dont le milieu de la permaculture est toujours le résultat de frictions – dans une compréhension du terme en ligne avec celle d'Anna Tsing (2011) – avec le contexte culturel, territorial et écologique au sein duquel, et, possiblement, *contre* lequel, il se déploie.

La mésographie que je propose de la permaculture en contextes suisse et japonais se structure en deux parties. Elle inclut des récits de milieux (notion que je développe ci-dessous), centrés sur les acteurs et les lieux de projet – qui sont le cœur de la Partie II. Elle développe également des récits des frictions paysagères qui naissent que ces projets provoquent au sein de leur territoire – ces récits-là sont l'objet de la Partie III. Ces frictions apparaissent déjà dans les récits de milieux –

quoiqu'en filigrane – en ce qu'elles constituent inévitablement les relations entre les permaculteurices et leurs lieux. Traiter des frictions exige toutefois un décentrement et l'adoption d'une perspective territoriale et multi-acteurs, d'où l'importance de leur consacrer une partie à part entière. Les récits de milieux de cette Partie II se basent sur une compréhension mésologique, c'est-à-dire relationnel et éco-techno-symbolique du concept de milieu. Comme expliqué en Partie I, le milieu n'a pas de frontières spatiales et temporelles prédéfinies et se déploie toujours à partir de relations, mouvantes et évolutives. En cohérence avec cette compréhension d'un milieu, chaque récit de milieux s'est construit à partir de ce que j'ai pu capter, de ce qu'on m'a laissé entrevoir, de ce qu'on m'a présenté avec fierté, et les échecs qu'on a osé m'avouer. Ils ne sont, en ce sens, pas des portraits figés ni des parcours de vie ; ils mêlent des ambiances et des chiffres, des instantanés et des temporalités longues. En ne proposant pas d'emblée un comparatif entre les deux pays, il m'a semblé que cela ouvrait la possibilité de rapprochements et de contrastes, indépendamment du territoire national⁸¹.

Raconter à travers des récits de milieux

La mésographie implique une imprégnation particulière dans un milieu, et n'est ainsi jamais uniquement locale, ni anthropocentrée, mais toujours aussi éco-techno-symbolique. Elle exige de repenser les modalités et les sujets de l'observation et de porter une attention accrue aux relations tissées avec les êtres vivants non humains qui peuplent le milieu étudié, aux gestes et techniques adoptés pour « faire milieu » avec eux et, à une autre échelle, aux paysages qui émergent de ces relations, qui jusque-là avaient été réduites à des bruits de fond au mieux considérés comme la texture de l'arrière-plan. Dans la compréhension que je m'en suis faite, la mésographie se doit alors d'engager une attention également au travail de mise en forme – mise en mots, en textes, en images – en cohérence avec le sens étymologique de *mésographie* : l'écriture du/des milieux. Que veut dire « raconter un milieu », « (se) raconter depuis le milieu », voire « raconter *pour* les milieux » ? Y a-t-il une manière d'utiliser la narration en cohérence avec la logique et l'éthique de la mésologie ? Comment rendre compte de la manière dont s'entrelacent les dimensions écologiques, techniques et symboliques des milieux et dont s'enchevêtrent les temporalités passé-présent-future et les échelles macro-méso-micro ? Sans prétendre apporter toutes les réponses à ces questions, j'ai tenté de trouver un format qui me permette de rester au plus proche de ces questionnements et qui m'offre l'espace de créativité adéquat, entre liberté et contraintes, pour l'écriture. J'entends par là, l'équilibre entre la liberté d'imbriquer des éléments de différentes natures/échelles/temporalités – discours rapportés, ambiances ressenties, observations, concepts scientifiques – tout en répondant aux attendus académiques et en respectant une éthique de la réciprocité envers les personnes étudiées (Elie, 2013).

Je propose ce que j'ai appelé « récits de milieux », non seulement pour marquer ma double filiation à la mésologie et à la mésographie, mais surtout pour être au plus proche de ce qui m'est rapidement apparu lors de mon terrain dans le milieu de la permaculture : la concrescence de la permaculture ne peut se saisir qu'en entrecroisant trajectoires de vie et trajectoires de lieux, autrement dit en embrassant simultanément transitions individuelles et transformations paysagères.

⁸¹ Ce dernier est, sans aucun doute, prégnant dans les formes que la permaculture prend et dans les obstacles qu'elle rencontre pour sa concrétisation. Ces aspects plus territoriaux seront traités dans la Partie III.

Le milieu est justement ce qui se trouve à mi-chemin (le « mi-lieu », justement) entre les lieux et les gens, entre le géographique et l'existentiel. De plus, prendre le milieu comme la mesure ou la perspective pour penser mes récits m'a offert la marge nécessaire à opérer un décalage momentané par rapport au concept de la permaculture – une désolidarisation heuristique, sorte d'espace de respiration, permettant de raconter les personnes et les lieux qu'elle permet de rencontrer *au-delà* et *en deçà* du concept et des étiquettes comme, « en permaculture », « permaculteur » et « permacultrice », « permacole » ou « permaculturel »⁸².

Au lieu d'une énième définition de la permaculture, ces récits proposent de donner accès à la pluralité de ce qu'elle peut concrètement devenir, et à la teneur des projets qu'elle motive. Par ces récits, l'ambition est aussi d'éviter l'écueil de la condenser, la synthétiser, dans une suite de mots qui capturerait, enfin !, son essence. Les récits permettent, au contraire, de l'étirer, de l'élargir, de la rendre telle qu'elle m'est apparue : ubiquitaire, mais impalpable et fuyante, inspirante, mais conflictuelle et épuisante, transformatrice, mais insuffisante, globale et hyper-localisée, dépassée et avant-gardiste, intime et paysagère, existentielle et politique. Cette plongée dans quelques-uns des milieux permacoles qui coexistent sur les territoires suisse et japonais permet, d'après moi, de saisir en filigrane comment s'imbriquent ses différentes dimensions et comment sont négociés, et parfois démêlés, ses paradoxes.

Sur un autre registre, ces récits de milieux se veulent une sorte de mise à l'épreuve du potentiel heuristique, mais aussi critique et transformateur des concepts de la mésologie à l'aune de l'Anthropocène. J'ai souhaité capter les dynamiques par lesquelles les milieux se concrétisent. Typiquement, l'idée derrière des récits de *milieux* était de faire apparaître les entrecroisements complexes entre des trajectoires de vies et des trajectoires de lieux qui fondent la singularité des milieux humains. Plus précisément, ce sont les relations constitutives des *paysages* de la permaculture qui sont captées par ces récits : celles qui lient les permacultrices aux lieux qu'ils habitent et/ou dont ils ont fait le design, *et* celles qui lient, entre eux, les permacultrices et les lieux de projets au sein d'une communauté de milieux. Le paysage n'est ici pas simplement métaphorique ; il y a bel et bien transformation des paysages, via le design, par *cosmisation*. Comme développé en Partie I, le design offre l'outil qui permet d'opérationnaliser la dialectique empreinte/matrice et cosmisation/somatisation, en permettant la clarification d'une vision et sa concrétisation dans des lieux et sur des corps. C'est par cette requalification de la relation entre corps animal et corps médial que peut être rejouée la médiance, et possiblement, amorcée une dynamique de *réhabitation* (Centemeri, 2019b ; Ryan, 2012). Il était ainsi essentiel de raconter les milieux dans lesquels sont d'ores et déjà expérimentée et vécue cette dynamique et de mettre en lumière tout ce que cela implique et permet.

Structure de la Partie II

⁸² Sur conseil de la permacultrice Hélène Bouguin, j'opte pour le qualificatif « permacole » pour désigner ce qui se rapporte explicitement à la permaculture. J'utilise le qualificatif « permaculturel » pour désigner d'éléments ou de dimensions avec lesquels je pressens des résonances avec l'esprit de la permaculture. Par exemple, « l'éducation permacole » se réfère aux formations de permaculture, alors qu'une « éducation permaculturelle » désigne ce à quoi ressemblerait l'éducation si on transformait le système éducatif en cohérence avec l'esprit de la permaculture.

Ce sont huit récits de milieux qui composent les deux chapitres qui vont suivre : cinq récits pour le Japon (chapitre 5) et quatre récits pour le Suisse (chapitre 6). En faisant s'enchaîner ces quelques récits de milieux, l'ambition est de vous embarquer dans un « voyage en permaculture », c'est-à-dire en terres permacoles, mais aussi en cohérence avec ses méthodes. J'ai fait en sorte que chaque récit rende compte de la profondeur, de la complexité et la singularité de chaque milieu, tout en laissant se dessiner « le grand récit » – l'histoire du mouvement, les interconnexions, les alliances et les conflits. Comme le souligne Gaëtan Morard, permaculteur en Valais, raconter la petite histoire (la sienne) c'est aussi raconter inexorablement, en filigrane, la grande histoire : en se racontant et en abordant son parcours de permaculteur, il propose une mise en histoire et en récit de la permaculture en Suisse (Morard in Oliveira et al., 2021). Dans cette perspective, l'intention derrière la juxtaposition de différents récits pour chacun des deux contextes nationaux et culturels était de s'assurer que l'histoire et le paysage contemporain de la permaculture ne sont pas uniquement racontés par moi, mais que transparaissent à travers les vécus et discours des praticiens et praticiennes leurs propres propositions de mise en récit. J'ai également souhaité qu'apparaisse dans ces récits la manière dont la permaculture a potentialisé, pour les personnes qui s'en sont inspiré, la concrétisation d'envies et d'intuitions, et leur a offert une ressource pour faire coïncider leur urgent besoin d'agir avec leurs valeurs et avec leurs modes de vie. Les récits racontent aussi comment la vision véhiculée par la permaculture prend chair, est mise en mots, mise en gestes, mise en œuvre et « mise en lieux », autrement dit, comment la permaculture est, elle-même rendue possible et concrète. Ils racontent des tentatives de permaculteurices, parfois réussies, parfois interrompues, parfois encore inachevées, de se de se rapprocher de la terre, et d'instaurer des dialogues avec les êtres vivants qui peuplent et donnent consistance à « leurs » milieux. Ces récits ont également pour dessein de faire ressortir par quels biais et grâce à quels « bricolages » (Foyer, 2018 ; Hervieu-Léger, 2005) les frontières entre le soi et le milieu, l'humain et la nature, le local et la global, l'intime et le politique, sont déplacées, rendues poreuses, parfois même bouleversées. Comme développé dans les chapitres 3 et 4 en Partie I, c'est de ce bouleversement des frontières que naît et se déploie la quête de ce que j'ai appelé « soi mésologique ».

Bien qu'ils n'aient pas pour but de mettre en scène ma propre relation aux personnes et aux lieux étudiés, ces récits en sont tout de même imprégnés. Ma présence et mon implication dans les réseaux, sur les lieux et auprès des acteurs de la permaculture ont inévitablement contribué, parfois de manière infime et instantanée, parfois en profondeur, à ce qu'ils sont devenus aujourd'hui. Cela est vrai *a fortiori* pour mon propre milieu ; mes manières de comprendre la permaculture, mais aussi l'agriculture, l'écologie, ou encore le militantisme, ont été irrémédiablement bouleversées par les rencontres, les ambiances, les émotions et les expériences qui ont composé cette mésographie.

Les récits commencent par la perspective de la permaculture au Japon, qui est l'objet du chapitre 5. Les récits de la permaculture en Suisse sont développés dans le chapitre suivant (chapitre 6). J'ai souhaité opter pour cette structure pour plusieurs raisons. Tout d'abord, comme expliqué en introduction de la Partie I, mon premier contact avec le monde de la permaculture a eu lieu au Japon et mon expérience là-bas influence encore aujourd'hui ma compréhension de la permaculture. J'ai, en outre, pu constater que beaucoup de permaculteurices ont eu une expérience similaire – la permaculture est souvent associée à un voyage et/ou à des lieux relativement lointains de son lieu d'origine/d'habitation. Au-delà de l'anecdote personnelle, je crois que cela dit quelque chose du concept lui-même – qui est paradoxalement autant une invitation au départ, à l'ailleurs, au voyage, qu'une invitation à un retour aux racines, et, du même coup, à une réflexion sur multiples origines (terrestre, biologique, humaine, familiale). Cette tension me semble structurante et j'ai souhaité que

les récits au Japon n'apparaissent pas comme secondaires – réduits à des contrepoints aux récits suisses – mais qu'à travers le déroulé du manuscrit se déploie cette itération entre l'ailleurs et l'ici, entre le voyage et l'enracinement.

Les chapitres 5 et 6 sont tous deux construits selon la même structure. Ils débutent par une mise en contexte et un aperçu de l'histoire de la permaculture dans chacun des deux contextes culturels. Ils enchaînent ensuite sur les récits de milieux. Le chapitre 7 conclut la Partie II de deux manières. Il vise, dans un premier temps, à mettre en lumière les aspects qui sont particuliers à un lieu, à une personne ou à un contexte culturel, et ceux qui sont transversaux à plusieurs récits de milieux. Dans un second temps, il vise à instaurer un dialogue entre quelques-uns des concepts de la mésologie développés dans la Partie I, en particulier celui du *soi mésologique*, et les éléments abordés dans les récits. L'intention est d'offrir une profondeur à l'analyse des récits, mais également de nourrir les concepts de la mésologie, afin de leur « donner vie » en les reliant à des corps, des expériences et des affects. Autrement dit, de volontairement « se mordre la queue » en assumant un double lien à la mésologie, comme cadre conceptuel et méthodologique, structurant ma pensée et ma mésographie.

CHAPITRE 5

Raconter la permaculture depuis le Japon

5.1 La permaculture au Japon

5.1.1 De la japonité de la permaculture

Une permanence fondée sur le naturel et le traditionnel

Les fondateurs de la permaculture, Bill Mollison et David Holmgren, ont basé leur proposition en partie sur une philosophie et des méthodes inspirées de parcours et d'ouvrages sur l'agriculture au Japon. Ce lien avec le Japon revêt aujourd'hui une signification particulière pour les permaculteurices du Japon, mais donne également à la culture japonaise une aura particulière dans le mouvement de la permaculture à l'étranger⁸³. L'essence de la permaculture est-elle japonaise ? Ou bien est-ce l'agriculture japonaise traditionnelle serait fondamentalement permaculturelle ? Plusieurs praticiens de la permaculture au Japon semblent le penser. Et pour cause, le concept-même d'agriculture permanente (*permanent agriculture* dans sa version anglaise), qui a inspiré Mollison et Holmgren (1978), a été créé pour qualifier les coutumes, pratiques et techniques paysannes prédominantes en Chine, en Corée et au Japon au début du XX^{ème} siècle. L'agronome américain Franklin Hiram King, à l'origine du concept, raconte et tente d'identifier dans son ouvrage de 1911 *Farmers of Forty Centuries: Permanent Agriculture in China, Korea, and Japan* ce qui a permis à ces régions de cultiver la terre tout en préservant voire en aggradant⁸⁴ la fertilité des sols (in Suh, 2014).

David Holmgren propose des éléments de réponse dans le compte-rendu de sa visite au Japon en 2004, qu'il publie sous le titre *Permaculture in Japan: Foreign import or indigenous design?* (Holmgren, 2004). Il y recense les nombreuses initiatives locales qui reflètent les principes de la permaculture : agriculture naturelle (*shizen nobô*), les paysages agroforestiers des satoyama, les *teiket*⁸⁵, ou encore l'alimentation macrobiotique *tsubutsubu*. Holmgren y constate qu'il est difficile de juger de l'apport potentiel de la permaculture dans ce contexte, car si sa philosophie entre en résonance avec la culture rurale traditionnelle, les pratiques qu'elle engendre sont parfois déconnectées de la réalité locale (2004, p. 2) : « Il m'est apparu qu'autant les traditions du Japon que les solutions modernes de design qui y sont développées ont tendance à être sous-évaluées, par rapport au respect porté aux idées de durabilité venant de l'étranger. Cela a parfois conduit à des designs inappropriés, en

⁸³ Dans le milieu de la permaculture suisse, le Japon est associé à l'agriculture naturelle de Fukuoka, bien que sa proposition s'opposât radicalement aux pratiques agricoles de son époque.

⁸⁴ Le verbe *aggrader* est utilisé en pédologie pour qualifier le processus inverse de la dégradation, autrement dit l'amélioration de la structure et de la richesse d'un sol et, *in fine*, de sa fertilité.

⁸⁵ Origine supposée de l'agriculture contractuelle de proximité (ACP) en Suisse et des Associations pour le Maintien d'une Agriculture Paysanne (AMAP) en France (Lagane, 2011).

ce qu'ils ne conviennent ni à l'environnement naturel, ni au contexte social ». Cette tendance à l'émulation de concepts étrangers est effectivement palpable ; il m'est apparu toutefois que la permaculture s'est développée au Japon dans une tension entre japonité et modernité. D'un côté, la volonté de préservation d'une culture folklorique a mené au rejet très net de certaines techniques modernes, et de l'autre, l'intégration d'éléments nouveaux – « modernes », scientifiques ou occidentaux – ont paradoxalement validé certaines traditions et (re)valorisé des propositions indigènes. La tension dialectique existant aujourd'hui entre permaculture et agriculture naturelle est symptomatique de cette tension entre concept étranger et concept indigène.

Fukuoka Masanobu et l'agrologie naturelle

Fukuoka Masanobu (1913-2008) est désormais reconnu comme le précurseur de l'agriculture naturelle, appelée également « agriculture sauvage » dans sa traduction française, ou encore « méthode agricole du non-agir ». Sa philosophie s'inspire, en effet, du non-agir taoïste (*wuwei*), basée sur la notion de *mu*⁸⁶ : la non-existence ou le néant (*wu* en chinois, *nothingness* en anglais). L'agriculture naturelle s'oppose alors à l'agriculture occidentale, que Fukuoka associe, entre autres, à la pratique du labour profond – l'agir par excellence et l'antithèse du *mu*. Il relate dans son livre que le labour superficiel n'a été introduit qu'au XVI^{ème} siècle, avec l'arrivée des premiers Européens sur le territoire nippon. Il faut attendre la réouverture du pays après la révolution de Meiji au XIX^{ème} siècle pour que le labour profond se répande (Fukuoka, 2005). C'est le rejet de cette manière de cultiver la terre qui fonde l'agriculture du non-agir, avant même le refus d'intrants chimiques.

Fukuoka a longtemps été marginal et critiqué au Japon pour ses pratiques agricoles décalées et l'esthétique dérangeante de ses champs désordonnés. Larry Korn rappelle, à ce titre, que la société japonaise a pendant longtemps dévalorisé les démarches exacerbant l'individualité au détriment de la cohérence du groupe, et que cette tendance culturelle a desservi les pionniers des mouvements écologistes (Korn in Mann, 2013). Fukuoka acquiert cependant une certaine notoriété au sein du mouvement des « *Back-to-the-Landers* » japonais des années 1970 (Mann, 2013), spécialement à la suite de la publication de son ouvrage, *Shizen Nōhō: Wara Ippon no Kakumei* (自然農法 わら一本の革命) en 1975, puis de sa traduction en anglais en 1978, par trois de ses proches stagiaires, Larry Korn, Chris Pearce et Kurosawa Tsune : *The One-Straw Revolution: An Introduction to Natural Farming* (puis en français en 2005, sous le titre *La révolution d'un seul brin de paille. Introduction à l'agriculture sauvage*⁸⁷). Il y raconte lui-même que son approche marginale a rapidement gagné en popularité (Fukuoka, 2005, p. 49) : « Aujourd'hui, tout à coup, c'est une histoire complètement différente. Vous pourriez dire que l'agriculture sauvage est devenue une grande mode. Journalistes, professeurs, chercheurs techniques viennent en foule visiter mes champs et les cabanes de la montagne ».

À partir de là, Fukuoka obtient une reconnaissance internationale au sein des milieux écologistes : en 1988, l'Inde lui décerne le prix Deshikottam Award en 1988 et les Philippines le

⁸⁶ 無. Notion également importante dans le bouddhisme Zen.

⁸⁷ La traduction française a été faite à partir de la version anglaise, par Bernadette Prieur Duthéillet de Lamothe, grâce à l'impulsion du groupe d'écologie alsacien, composé, entre autres, de Paul Dietrich et Robert Clément. Je remercie ici Isabelle Favre de m'avoir parlé de cette traductrice et de m'avoir impliquée dans l'organisation d'une discussion entre Bernadette Prieur et Augustin Berque.

prix Ramon Masaysay, puis en 1997, il reçoit le Earth Council Award (Yoneda, 2006). Il n'est toutefois pas complètement satisfait par la manière dont l'agriculture naturelle est véhiculée, souvent simplifiée, voire déformée dans sa raison d'être : « Chacun la voit d'un point de vue différent, fait sa propre interprétation, et puis s'en va. L'un la trouve primitive, l'autre rétrograde, pour un autre c'est le pinacle de la création agricole, et un quatrième la salue comme une brèche dans le futur. Peu sont capables de saisir correctement que l'agriculture sauvage est au centre immuable et interchangeable de la vie agricole⁸⁸ » (Fukuoka, 2005). Plus qu'un retour en arrière, il associe l'agriculture sauvage à un retour à la nature, dans le double sens d'un retour physique à une vie plus proche du sol, et d'un retour « spirituel » à notre condition et qualité d'humain. Sa critique est donc double, dans une perspective moderne (qui découple humain et nature), l'agriculture scientifique n'étant pas adaptée à la « Nature » : ni à l'environnement physique ni à la vie humaine.

Fukuoka entretient, toutefois, un rapport paradoxal avec la méthode scientifique. Il a suivi un parcours scientifique, s'étant formé à l'agronomie et la microbiologie, et ayant été employé plusieurs années en tant qu'inspecteur des douanes, dans la Division en charge des plantes. Plusieurs événements disjoints l'ont ensuite amené à bifurquer. Il raconte, par exemple, qu'à la suite d'une pneumonie sévère, la proximité avec sa propre mort a suscité en lui des questionnements existentiels : sa vulnérabilité exacerbée et le combat de son corps dans la maladie lui ont offert une nouvelle approche sur la nature, qui se révélera fondatrice dans sa proposition d'une agriculture naturelle. Son petit-fils, Fukuoka Hiroki, souligne à ce titre que son grand-père est arrivé à l'agriculture par cette recherche d'authenticité – l'agriculture naturelle devenant la méthode lui permettant d'atteindre et expérimenter cette « naturalité ». L'agriculture naturelle se base sur la conviction bouddhiste que le corps et la Terre sont inséparables (身土不二 ; *shindo-fuji* – littéralement, le corps/la personne individuelle (*shin*) et la terre/le sol (*do*) ne sont pas (*fu*) deux (*ji*)) (Sadamichi, 2003). C'est en ce sens qu'il affirme que « le but ultime de l'agriculture n'est pas la culture des récoltes, mais la culture et la perfection des êtres humains » – ce qui n'est pas une vision égocentrique et/ou anthropocentrique si on accepte l'être humain comme fruit de l'évolution naturelle et que sa perfection s'inscrit alors dans une dynamique de continuation de la vie sur Terre.

Il a critiqué la manière dont les connaissances agronomiques développées en laboratoire ont été imposées comme plus valables que les savoirs et savoir-faire développés jusqu'alors dans les campagnes. Mais, ça ne l'empêche pas de mentionner ailleurs que des scientifiques ont réussi à valider ses méthodes – prouvant qu'il donne tout de même du crédit à ce type de connaissances : « Faire pousser des céréales dans un champ non labouré peut sembler a priori une régression vers l'agriculture primitive, mais, avec les années, cette méthode s'est révélée dans les laboratoires universitaires et les centres d'essai agricoles du pays, la méthode la plus simple, la plus efficace et la plus moderne de toutes. *Tout en désavouant la science moderne, cette manière de travailler la terre se place maintenant au tout premier plan du développement de l'agriculture moderne* » (Fukuoka, 2005, p. 49, je souligne).

Berque fait remarquer, à ce titre, que l'étymologie de cette expression, *shizen nobô*, signifie littéralement « agro- (農) nomie (法) naturelle (自然) » et ne se réfère pas exclusivement à des pratiques comme pourrait le faire croire sa traduction par « agriculture naturelle » (ou agriculture

⁸⁸ La dernière est obscure si on ne spécifie pas qu'en japonais *shizen nobô* se réfère non pas directement à la pratique agricole, mais aux principes qui sous-tendent et conditionnent la vie sur Terre en général, et la vie proche de la terre en particulier. Je reviens sur la traduction de *shizen nobô* dans l'encart ci-dessous.

sauvage) (Berque, 2017e). Toutefois, d'après moi, si la traduction comme « agronomie naturelle » rend mieux l'ambition nomothétique et méthodologique de Fukuoka, elle contredit son approche plutôt phénoménologique et expérimentale de la pratique agricole – Fukuoka rejetant la démarche scientifique et les connaissances agronomiques classiques. Ce que Fukuoka entend par *nôbô* (農法) me semble plus exactement rejoindre la notion d'*agrologie* que les microbiologistes français Claude et Lydia Bourguignon (2008) proposent de remettre au goût du jour, dans un élan de dépasser l'idée de « lois » (*nomos*) qui seraient vraies universellement, autrement dit, qui s'appliquerait en faisant abstraction de la logique du milieu dans lesquelles elles sont imposées. L'ambition de Fukuoka n'était pas littéralement de remplacer les lois de l'agronomie moderne par de nouvelles plus adaptées, mais de se refuser à la prétention de découvrir des lois générales. L'agrologie des Bourguignon est basée sur une vision complexe du vivant et une vision holistique de la pratique agricole, qui invite justement à une reprise en compte de la particularité des écosystèmes dans lesquels elle s'insère. Elle adopte le postulat d'un sol comme milieu vivant, traversé et formé par des dynamiques propres. Elle se caractérise ainsi par une prise en compte de la complexité des liens et interrelations qui constituent le sol et unissent les êtres vivants au sein d'un agroécosystème : les microorganismes et la faune édaphique, les plantes et les animaux, dont les humains. Cette reconnaissance du caractère fondamentalement dynamique du vivant dans la pratique agricole s'inscrit dans la lignée de ce que le philosophe Aurélien Gabriel Cohen a nommé une « épistémologie de l'enquête », qu'il décrit comme plus à même que les prescriptions agronomiques classiques de saisir ce qui fait les particularités du vivant : son caractère dynamique, évolutif, et donc jamais complètement prédictible (Cohen, 2017). La permaculture fut inspirée de l'injonction à l'humilité du Fukuoka et à l'intégration de cette casuistique de l'enquête, typiquement en prônant l'identification de patterns dans les fonctionnements des (socio)agroécosystèmes, de façon à en dégager des lignes de conduite et de permettre ainsi de naviguer la complexité des systèmes vivants (Rothe, 2014).

C'est d'ailleurs cette reconnaissance de l'inhérente complexité de la nature qui a poussé Fukuoka à abandonner au fur et à mesure de plus en plus de gestes, de techniques, de pratiques. Il postule que l'intelligence humaine n'a pas la capacité d'embrasser complètement cette complexité, et que l'action humaine a plus de chance de ne pas être appropriée, de par la vision inéluctablement partielle et partiale, que les humains ont de la nature. Sa démarche a été d'abandonner au fur et à mesure de plus en plus de gestes agricoles, dont quatre principaux : 1) la culture de la terre (comprise comme son labour et son retournement), car « la terre se cultive elle-même naturellement, par la pénétration des racines des plantes et l'activité des microorganismes, des petits animaux et des vers de terre » ; 2) la fertilisation du sol au moyen d'intrants (chimiques et/ou compost préparé), car « le sol entretient naturellement sa fertilité en accord avec le cycle ordonné de la vie des plantes et des animaux », 3) le désherbage, puisque « les mauvaises herbes devraient être contrôlées, non éliminées », 4) la dépendance aux produits chimiques, vu que « la nature, laissée seule, est en parfait équilibre » (Fukuoka, 2005, p. 60-61). Son agrologie naturelle ou sauvage est profondément révolutionnaire – les gestes qu'il rejette ayant tous été progressivement « naturalisés », et pas socialement contestés.

C'est un vrai changement de paradigme qu'il amorce, passant d'une agriculture « anthropomorphe » à une agrologie « cosmomorphe » (Berque, 2017d). Tandis que la première se caractérise par son apposition et imposition de l'empreinte humaine sur le non-humain, la seconde désigne, par contraste, une pratique culturelle créatrice de monde, au sens où elle rend possible la « recouvrance » (Berque, 2022) de nos capacités à déployer des milieux plus qu'humains. Augustin

Berque souligne d'ailleurs que ce changement de paradigme nécessitera « une révolution agricole d'un ordre que l'on peut, au moins du point de vue technique, mettre sans exagérer sur le même plan que ce que Vere Gordon Childe a qualifié jadis de « révolution néolithique », c'est-à-dire ni plus ni moins que l'invention de l'agriculture ; et cela justement parce que la méthode de Fukuoka nie radicalement les principes fondateurs de ce qu'aura été l'agriculture depuis le néolithique, particulièrement dans la forme qui s'est transmise du Proche-Orient vers l'Occident, pour y évoluer jusqu'à devenir cette agronomie moderne dont le modèle tend aujourd'hui à s'imposer à la planète entière » (2017d, p. 2). La révolution en question est loin d'être rhétorique ou utopique, Fukuoka ayant réussi à égaler les rendements des exploitations utilisant les méthodes de l'agriculture moderne ou scientifique. Démontrant la réalisabilité et la désirabilité de son approche, il n'a pu que susciter l'intérêt, et est bientôt devenu une figure des mouvements pour l'agriculture biologique (Besson, 2011), parfois même citée comme une des sources d'inspiration de l'économie sociale et solidaire au Japon (Pelletier, 2018).

5.1.2 Histoire et évolution de la permaculture au Japon

La présence de Fukuoka et de l'agriculture naturelle n'a cependant pas directement bénéficié au développement du mouvement de la permaculture au Japon, où les deux courants ont longtemps cohabité sans toutefois s'imbriquer. Le mouvement pour l'agriculture naturelle et le mouvement de la permaculture ont évolué chacun de leur côté – bien que des collaborations et des « hybridations » existent localement. L'agriculture naturelle est bien plus ancienne, remontant au début du XX^{ème} siècle, et plus ancrée dans la contreculture japonaise. Alors que tous les permaculteurices connaissent et s'inspirent des écrits et des expériences de l'agriculture naturelle, le contraire n'est pas vrai. J'ai rencontré plusieurs adeptes de l'agriculture naturelle qui n'avaient jamais entendu parler du concept de permaculture. Certains permaculteurices expliquent que le terme permaculture est intraduisible et que sa transposition phonétique en Japonais (パーマカルチャー⁸⁹) a rendu le concept obscur aux non-initiés⁹⁰.

Pendant longtemps, le mouvement de la permaculture a, pour cette raison entre autres, été le fait d'un petit groupe de pionniers bilingues japonais-anglais, formés à la permaculture à l'étranger. Il a fallu attendre 1993 pour qu'un livre de permaculture soit publié en japonais : il s'agissait alors de la traduction du livre de Bill Mollison *Introduction to Permaculture* publié en 1991. Jusqu'alors, un seul texte avait été écrit sur le sujet, en 1981 ; il s'agit d'un court article dans le magazine *shunkanbunshun* (週刊文春). Mais la disponibilité du livre de Mollison a eu bien plus d'écho. La permaculture a commencé à intriguer et faire des adeptes, surtout auprès des spécialistes de l'espace : des agriculteurs, mais surtout des paysagistes et des architectes sensibles à la problématique écologique. Les premiers cours d'initiation de permaculture ont eu lieu l'année de publication du livre et ont été l'occasion de faire venir une des personnalités du mouvement de permaculture international de l'époque, Lea Harrison, une Australienne ayant suivi les tout premiers cours donnés par Bill Mollison, en 1980.

⁸⁹ Prononcer *pâmakaruchâ*.

⁹⁰ Une amie de Tokyo pensait qu'il y avait un lien avec les « permanentes » pour cheveux, qui se prononcent de manière similaire (パーマ, *pâma*, de *perm*, en anglais). Au-delà de l'anecdote, je pense que cela montre que le concept de permaculture n'est pas passé dans le langage courant.

En 1995, deux des organisateurs, Shidara Kiyokazu, anthropologue de formation, riziculteur biologique de métier, et Itonaga Kôji, architecte paysagiste et professeur d'université, se sont rendus en Australie pour suivre un cours certifié de permaculture (*Permaculture Design Certificate, PDC*), donné par le designer en permaculture, Max Lindegger, à l'écovillage Crystal Waters, un haut-lieu de la permaculture. Ses enseignements les convainquent de saisir les deux thématiques conjointement : Shidara Kiyokazu et Itonaga Kôji se sont ainsi impliqués simultanément pour le mouvement de la permaculture et dans le réseau des écovillages. Ils faisaient partie des participants de la première rencontre internationale sur les écovillages, *The Conference Ecovillages and Sustainable Communities - Models for 21st Century Living*, qui s'est tenue en 1995 à Findhorn en Écosse, au sein de l'écovillage du même nom. De cette dernière a résulté le désormais célèbre Global Ecovillage Network (GEN), puis le sous-groupe GENOA, Global Ecovillage Network Oceania & Asia, justement fondé par Max Lindegger. À leur retour, ils ont initié les prémises d'un réseau japonais pour la permaculture et les écovillages, par des présentations, des cours, mais aussi et surtout par la création du Permaculture Center Japan (PCCJ). Ce dernier est situé dans un petit hameau du bourg agricole de Fujino de la préfecture de Kanagawa, à 70 km de Tokyo. Itonaga Kôji m'a expliqué qu'il leur avait été difficile de trouver un lieu, malgré l'abondance des maisons inhabitées et des champs incultivés, à cause du régime de propriété et des réticences culturelles à « abandonner » ses terres à des personnes extérieures au réseau familial. Ils ont finalement trouvé un propriétaire, habitant au centre de Tokyo, qui était prêt à leur octroyer un bail.

Le PCCJ comprend aujourd'hui plusieurs « unités » : une maison japonaise vieille de 200 ans, bordée d'une route de campagne d'un côté et de la rivière Shinohara de l'autre, ainsi que plusieurs champs agricoles dispersés, tous accessibles à pied depuis la maison. Malgré l'isolement relatif de cet emplacement – peu commun pour un *centre* de formation, le PCCJ est devenu un véritable pôle, rassemblant chaque année des centaines de personnes à l'occasion des cours et ateliers de permaculture, d'événements culturels, et des travaux, collectifs et bénévoles, aux champs.

Bill Mollison y a été invité⁹¹ pour l'inauguration, en août 1996⁹². Ce centre de formation et d'expérimentation a, depuis, formé plus de 1000 étudiants et accueilli plusieurs autres figures de la permaculture, étrangères et japonaises. Joe Polaischer, par exemple, designer en permaculture localisé en Nouvelle Zélande⁹³ s'y est rendu pour chapeauter un PDC et a impulsé une dynamique d'échanges mutuels entre les représentants de la permaculture des deux pays. Les pionniers ont également tenté de promouvoir la permaculture au-delà du cercle restreint des personnes venant volontairement se former. Ils ont commencé à organiser des événements en collaboration avec d'autres cercles de militants écologistes, tels que le réseau d'écovillages et le mouvement pour la paix. Une alliance notable fut celle avec Shikita Kiyoshi, le fondateur de la plateforme (*social hub*) BeGood Café, organisant des échanges sur des sujets tels que la paix, le mouvement Slow Food, l'alimentation biologique et l'art (Chan, 2008). Ensemble, ils ont organisé une série d'ateliers et d'expérimentations *in situ* sur un terrain de 700 m² mis à disposition par un agriculteur biologique

⁹¹ Itonaga Kôji m'a spécifié qu'ils ont bénéficié de l'aide de l'entreprise d'électronique japonaise Omron pour financer son voyage.

⁹² Selon Holmgren (2004), la première visite de Bill Mollison au Japon remontrait à 1990. Personne ne m'a cependant mentionné cette date.

⁹³ Joe Polaischer est une figure importante du mouvement international de la permaculture, et l'initiateur de la ferme « Rainbow Valley Farm », qui a fait l'objet d'un film documentaire japonais dont le DVD est à disposition à l'entrée du PCCJ. On verra que Polaischer a aussi été une personne de référence pour les débuts de la permaculture en Suisse.

de la préfecture de Nagano. Ils en ont alors profité pour intégrer des militants locaux, dont Usui Kenji, spécialiste de l'agriculture naturelle et fondateur de Shalom Hutte – une des premières éco-communautés du Japon. Ces ateliers ont permis d'aller plus loin que les premiers cours d'initiation qui ont eu lieu dans les années nonante ; ils n'ont pas seulement sensibilisé les participants, mais leur ont aussi donné l'envie et les compétences de créer leur propre projet. En 2004, ils réitèrent l'expérience et organisent le premier *Permaculture Design Certificate* (PDC) du Japon. Ainsi, lorsqu'en Juin 2004, David Holmgren et sa compagne Su Dennett décident d'aller faire une sorte de *permaculture tour* au Japon, il y a déjà plusieurs petits projets qui se développent et qu'ils peuvent aller visiter. Holmgren raconte qu'ils prévoyaient de présenter la permaculture aux intéressés, mais se sont retrouvés dans une dynamique d'échange mutuel, à se familiariser avec les initiatives indigènes partageant des points communs avec la permaculture (Holmgren, 2004).



Figure 5 : Cœur du PCCJ : une maison traditionnelle de plus de deux-cents ans. Fujino (Kanagawa), octobre 2019.
Crédits : Matthieu Zellweger/Haytham Pictures.

Depuis les premiers cours et expérimentations il y a vingt-cinq ans, le réseau japonais de la permaculture s'est considérablement développé. En effet, les cours et certificats de permaculture ont fait de plus en plus d'intéressés, et des groupes régionaux ont progressivement émergé dans tout le pays, sous l'impulsion de permaculteurices récemment formés au PCCJ : à Kobe en 2007 (région du Kansai), à Kumamoto en 2008 (île de Kyushu, au sud-ouest), à Okinawa en 2009 (archipel à l'extrême sud du pays), à Tokyo en 2011 et à Hokkaido (île à l'extrême nord du pays) en 2013. Bien qu'il n'existe pas de chiffre officiel, elle toucherait aujourd'hui – selon les membres eux-mêmes – entre 15'000 et 20'000 personnes.

5.1.3 Lieux communs de la permaculture : territoires et modalités d'action

Au-delà des réseaux et associations, des plus en plus de lieux de projets ont vu le jour, à partir desquels le mouvement rayonne et les idées se disséminent. Parmi eux, le centre de formation et d'expérimentation *Permaculture Awa* (PAWA) est créé par Cashman Phil, en 2012 dans la préfecture de Chiba, au sud de Tokyo et à 150km du PCCJ. A l'autre bout de l'île principale, dans la Préfecture d'Okayama, à 600km à l'ouest du PCCJ, le Permaculture Center Kamimomi est mis sur pied en 2017 par le couple Kyle Holzhueter et Jimoto Kazuko. Yotsui Shinji, ancien étudiant de Shidara Kiyokazu, est lui célèbre pour le design familial et agricole qu'il a développé sur son lieu à Nagasaka. Bien qu'il n'y accueille du public que ponctuellement lors de portes ouvertes, ses expérimentations familiales et agricoles ont été largement diffusées grâce à une série de cinq bandes dessinées autour de sa démarche. Il a, de plus, contribué à la mise en place de plusieurs des plus grands projets de permaculture « agricole » dont une large ferme biologique (30 hectares) en polyculture-élevage, *Kurkku Fields* (Préfecture de Chiba) et une ferme permacole au milieu de la jungle sur une île de l'archipel d'Okinawa.

Dans un pays qui s'étend sur près de 4000km du Nord au Sud, les rencontres entre praticiens restent occasionnelles, principalement dans le cadre des cours qu'ils donnent en commun. Le réseau se structure ainsi plutôt à l'échelle locale et régionale, de manière à conserver une distance entre les acteurs et les lieux qui permettent les rencontres physiques régulières. La grande majorité des projets sont cependant relayés sur Internet, via les réseaux sociaux (Facebook, Instagram et l'équivalent japonais Note) et les blogs et sites web personnels afin de permettre le partage d'information et d'expérimentation au niveau national (voire international – mais l'anglais est peu utilisé).

Principalement enseignée en milieu rural avec une perspective plutôt agricole, la permaculture fait une première incursion à Tokyo en 2004 avec un cours sur la permaculture en milieu urbain. Mais il faut attendre 2011 pour que la « permaculture urbaine » voie le jour : le groupe Tokyo Urban Permaculture (TUP⁹⁴) est constitué en réaction à la triple catastrophe de Fukushima (tremblement de terre, tsunami, explosion d'un réacteur nucléaire), en mars de la même année. Les terres agricoles sont contaminées jusqu'à des régions très éloignées de la Centrale nucléaire : les permaculteurices sont face aux limites de leur modèle de développement. La multiplication de petits projets et de groupes d'action partout dans le pays n'a rien pu faire contre le nuage radioactif. Ils avouent que cultiver et vivre selon les principes de la permaculture ne les rend pas plus ou moins vulnérables à la contamination. Il apparaît ainsi que c'est le mode de vie de Tokyo qui est en cause : c'est sa surconsommation d'énergie en continu qui exige l'énergie des centrales nucléaires pour perdurer. Le groupe TUP ne représente ainsi pas seulement la volonté d'étendre la permaculture à de nouveaux territoires, par la promotion de l'agriculture urbaine par exemple, mais bien une réinterprétation du concept et sa politisation, en l'exposant dans le lieu considéré comme le plus problématique : les mégalofoles. Ils se donnent comme objectif de « régénérer Tokyo en une culture urbaine qui soutient la vie plutôt que la consommer ». L'un des fondateurs du TUP, Kai Sawyer, propose de baser cette nouvelle culture urbaine sur différentes valeurs, telles que la paix, l'économie du don (*gift economy*), la communication non violente, et la pleine conscience (*mindfulness*).

⁹⁴ Leur site officiel : <https://www.tokyourbanpermaculture.com/>

Bien que les figures de la permaculture urbaine et celles de la permaculture rurale collaborent (ou, parfois, habitent à proximité l'une de l'autre), elles représentent deux manières différentes de comprendre le rôle de la permaculture et son lien à la durabilité. Leur territoire d'action modifie en effet leurs modalités de déploiement. Dans sa modalité agraire, plus prégnante dans les campagnes reculées, la permaculture se matérialise sous forme d'expérimentations qui sont littéralement *enracinées*, en ce qu'elles résultent d'un engagement quotidien sur un temps relativement long dans un même lieu. Dans sa modalité urbaine, elle prend des formes très différentes, autant visuellement que dans la manière dont elle se confronte au système qu'elle critique et tente de dépasser, mais reste souvent dans la temporalité de l'événementiel. La permaculture est, en effet, diffusée par des conférences, des tables rondes, des petits pamphlets ou de livres, et/ou portés par des associations diverses, en lien avec l'éducation environnementale et la sensibilisation à la durabilité. Elle se fait également une place dans la ville en collaborant avec des lieux proposant des repas végétariens et/ou de production biologique, ou avec des associations de jardinage.

Les dernières années montrent que les deux mondes tentent à se rejoindre et tisser de plus en plus de collaborations. Certaines figures de la permaculture urbaine comme Sawyer Kai sont souvent invitées en tant qu'enseignants à présenter leur approche dans les cours de *Permaculture Design Certificate*, aux côtés de permaculteurices impliquées plus directement dans la transformation agricole et/ou la création d'habitats écologiques. C'est donc par les lieux et à travers l'organisation d'événements et de formations que se mélangent, s'hybrident et se nourrissent les approches urbaine et rurale – chacune donnant des sens différents, mais nullement incompatibles, à ce que veut dire « faire de la permaculture » ou « être permaculteur ».

La perspective mésologique – mais sans doute aussi mes propres attentes de la permaculture – m'ont amenée à donner une importance particulière aux lieux de la permaculture investis sur un temps long, autrement dit à la permaculture saisie dans sa perspective agricole et paysagère. Les récits de milieux que j'ai construits sur la base de mes séjours et entretiens portent la marque de ce choix. Le premier est le récit du permaculteur Shidara Kiyokazu, pionnier du mouvement et du lieu qu'il a contribué à mettre en place, le *Permaculture Center Japan* (PCCJ), situé dans une campagne de l'est du Japon, à 60 kilomètres du centre de Tokyo. Le second récit se concentre sur les deux lieux qu'a initié le couple Usui Kenji et Tomoko, écologistes de la première heure, qui a rapidement intégré la permaculture dans sa vision, son mode de vie et ses pratiques : Shalom Hutte, une communauté écologique dans la préfecture de Nagano (centre-nord de l'île principale) et, ShanthiKuthi, un centre de permaculture plutôt basé sur une dynamique familiale. Le troisième récit porte sur le lieu où habite la famille Yotsui : le designer et spécialiste du sol Yotsui Shinji, sa femme Yotsui Chisato et leurs deux fils. Ce lieu est localisé dans la préfecture de Yamanashi, dans la commune de Nagasaka. Le quatrième récit raconte l'émergence du centre Permaculture Centre Pamimomi dans la préfecture d'Okayama, mis sur pied par Jimoto Kazuko et Kyle Holzhueter.

5.2 Récits de milieux – Japon

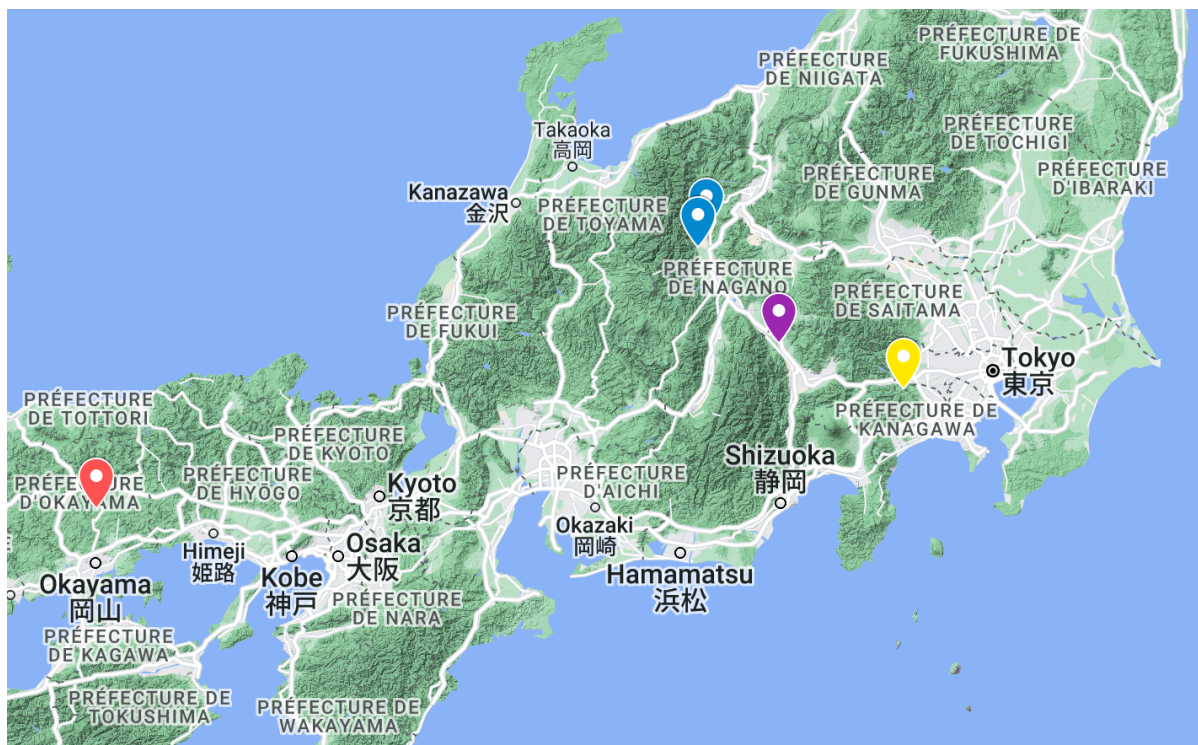


Figure 6 : Localisation des projets qui sont au cœur des récits de milieux. D'ouest en est : Pamimomi (rouge) ; Shalom Hutte et ShanthiKuthi (bleu) ; Yotsui Shinji et Chisato (violet) ; PCCJ (jaune).

5.2.1 Transmettre la nature – Shidara Kiyokazu au PCCJ à Fujino

Réencastrer la culture en nature

Shidara Kiyokazu est unanimement reconnu comme le pionnier de la permaculture au Japon. Il porte plusieurs casquettes et, en vivant quelques jours à ses côtés, je me suis aperçue qu'il passait, sans effort et même avec un certain amusement, d'une activité et d'un lieu à l'autre : désherbage, nourrissage des poules, réparation d'un toit suite à un typhon, plantation du riz, cours-conférence sur la permaculture, vidage des toilettes sèches, finalisation de l'écriture de son nouveau livre, ... Ses journées commencent tôt : lecture à l'aube avant de rejoindre son jardin, seul ou accompagné selon les périodes de l'année, pour s'occuper du jardin et des poules (Fig.7) puis d'aller prendre son petit-déjeuner. Ce goût pour la diversité l'a incité à adopter le mode de vie qu'il a aujourd'hui. Avant de devenir le tout premier instructeur de permaculture du pays, il s'est formé à l'anthropologie et à l'écologie à l'université, est ensuite devenu fonctionnaire d'État pour un temps, puis agriculteur professionnel dans la préfecture de Niigata.



Figure 7 : Shidara Kiyokazu quitte son jardin après le travail matinal. Fujino (Kanagawa). Octobre 2019. Crédits : Matthieu Zellweger/Haytham Pictures.

Dans les années 1990, il s'est établi dans une forêt reculée de la petite municipalité de Fujino, dans la préfecture de Kanagawa, pour fonder une famille et mettre sur pied une école de permaculture. Grand connaisseur de ce concept et ami de Bill Mollison, il s'en inspire moins à but identitaire que pour transmettre sa vision d'une permanence d'un lien culturel à la nature. Bien que pionnier du mouvement au Japon, il s'évertue plutôt à ne pas faire de la permaculture une contreculture qui s'opposerait à la culture dominante sans bousculer fondamentalement les valeurs de cette dernière. Contrairement à d'autres, la permaculture ne l'a pas tant encouragé à devenir faire un retour à la terre – il était déjà agriculteur professionnel en bio – qu'elle ne l'a amené à mobiliser sa sensibilité et ses connaissances de l'écologie de manière à créer une « culture de la permanence » (永續可能な文化 ; *eizoku kanôna bunka*), qu'il caractérise par le fait qu'elle se fonde sur, *et* fait émerger, des « relations et pratiques d'enrichissement mutuel entre les humains et la nature » (人と自然が共に豊かになるような関係 ; *Hitotoshizen ga tomoni yutaka ni naru yôna kankei*). Il précise :

L'idée de base est la suivante : je dois, au quotidien, intégrer mes activités au mouvement de la nature. De cette manière, nous pourrions bien nous entendre avec la nature. Chaque mouvement, chaque activité de l'être humain doit être accordé à la nature. Cela signifie que ce que nous faisons doit enrichir la nature. C'est, d'après moi, *la fonction fondamentale de la culture*.

Cette sensibilité lui vient de ses années à l'université, pendant lesquelles il a développé un intérêt particulier pour les entrecroisements entre écologie et anthropologie, et a ainsi énormément lu sur les « mécanismes de la vie », biologiques, mais aussi culturels. Si son parcours lui permet de comprendre finement l'écologie et du fonctionnement de la Terre, il dit être encore à la recherche de la « source » des cultures, des foyers d'où elles émergent, prennent forme, se maintiennent, s'épanouissent ou s'effondrent. Dans cette quête d'une culture de la permanence, il raconte avec

enthousiasme sa lecture de Watsuji Tetsurô, et de son ouvrage « Fûdo. Le Milieu humain » (風土：人間学的考察, *Fûdo. Ningen-gaku-teki kôsansu*) – le même qui a inspiré la mésologie d'Augustin Berque, dont Shidara Kiyokazu me dit avoir également lu, il y a longtemps. Il a, grâce aux concepts de Watsuji et celui de *fûdo* particulièrement, compris à quel point les cultures sont intimement interconnectées à leur environnement. Je me rappelle avoir été bouleversée d'entendre les noms de ces deux penseurs, au hasard d'une conversation où il m'expliquait le déroulement de ses journées, débutant entre 4 et 5 heures du matin, justement par des lectures de philosophes (à ce moment-là, il finissait l'ouvrage de Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, en traduction japonaise). La permaculture lui est comme une méthode pour concrétiser le concept de *fûdo* en principes d'action, puis en gestes et en habitudes quotidiennes, et d'amorcer la création d'une culture qui intègre et respecte la réalité écologique à laquelle elle est liée. Ses vingt-cinq ans d'engagement pour la permaculture lui ont appris la nécessité d'en faire l'occasion d'une culture véritablement partagée qui transcende les quelques connaisseurs du concept « permaculture ». Il s'y est d'ailleurs tellement bien « acculturé » qu'il n'est aujourd'hui plus capable de démêler ce qui, dans sa vie, ses pratiques et son mode de pensée, est, ou n'est pas, de la permaculture. Seuls ses enseignements restent identifiés, nommément, à la permaculture. À mes questions, peut-être trop insistantes sur le sujet, Shidara m'a expliqué qu'il ressentait de moins en moins d'attachement au concept lui-même :

Je ne pense pas forcément rester accroché à la permaculture, ni l'enseigner jusqu'à ma mort. Je préférerais créer ma propre idée, mettre sur pied une structure à partir de ce que j'ai étudié et de ce dont j'ai pris conscience au cours de ma vie, [...]. Mais je ne mettrai peut-être pas le nom de la permaculture sur ce que je ferai dans le futur.

Il m'a alors expliqué que l'utilisation d'un concept doit rester subsumée à une fin plus élevée, comme celle de se révéler à soi-même et aux autres ; elle ne doit en aucun cas contraindre, voire éroder, la richesse des « expériences a-conceptuelles »⁹⁵. Le rôle d'un concept tel que « la permaculture » est de donner une cohérence globale à ces expériences, qui sinon, s'enchaîneraient de manière indéfinie, au point de « soulever l'angoisse de perdre le sens de son existence »⁹⁶. Par contre, si une des visées de la permaculture est de permettre à tous de retrouver du naturel *en* soi-même et *par* soi-même, alors, imposer la permaculture serait ainsi une contradiction dans les termes (du même ordre que de choisir des volontaires) – ou du moins, ce n'est déjà plus ce que Shidara entend par « permaculture ». Le naturel résonne ici avec la perspective taoïste de l'agriculture naturelle de Fukuoka : ce qui n'exige pas d'effort et ne va pas à l'encontre de sa propre nature et de ses inclinations « naturelles » (Berque, 2017e). L'agriculture est alors investie comme un point d'entrée stratégique pour expérimenter, dès à présent, cette culture à naître, et pour identifier des bribes de réponses aux multiples défis actuels :

Nous devrions réfléchir à la signification de l'agriculture. Lorsque nous parlons d'agriculture, nous parlons toujours de rendement et de ce que nous pouvons produire avec une certaine méthode agricole. Faire de l'agriculture a plus de sens que ça ... l'agriculture est une sorte de connexion ; elle suppose le lien entre l'humain et la nature. En allant dans une ferme et en touchant le sol, nous pouvons ressentir que nous sommes liés à la nature. [...] Même lorsque je sème des graines, je me demande : « Que puis-je faire pour la Terre ? »

⁹⁵ 概念なき体験

⁹⁶ 自らの存在の意味を失うという不安をもたらす

La permaculture pour Shidara, c'est tout ça : le fait de toucher le sol, de semer des graines, de réinvestir l'agriculture comme productrice de connexions, à soi, aux autres, à la terre et à la Terre. Autrement dit, d'aller jusqu'au bout du double sens du concept anglais, qui renvoie simultanément à une agriculture permanente et une culture de la permanence, c'est-à-dire à une culture qui revalorise l'agriculture et le soin de la terre, et une agriculture qui génère du sens et démultiplie les espaces de la culture et du faire en commun.



Figures 8a et b : Shidara Kiyokazu m'apprend le repiquage de jeunes plants de riz dans la rizière du PCCJ. Fujino, juin 2019.

Loin de la ville, proche des urbains

Pour co-construire et diffuser cette culture de la permanence, Shidara s'est dévoué à l'enseignement et à la pratique collective de la permaculture, qu'il organise dans le cadre unique de la campagne de Fujino, où il a créé le centre de formation Permaculture Center Japan (PCCJ) avec son partenaire de l'époque Itonaga Kôji. Ce dernier s'est désormais retiré du mouvement de la permaculture et s'est engagé auprès des communautés rurales affectées par l'accident nucléaire de Fukushima au travers de ses recherches académiques et par des activités de soutien sur place.

Le Permaculture Design Certificate (PDC) est une des formations les plus importantes pour la vie du PCCJ. Au lieu de la formule originale de 72 heures réparties sur deux semaines⁹⁷ consécutives, le PDC y est donné pendant une année entière, à raison d'un weekend par mois, à un groupe d'environ 20-25 étudiants. Shidara Kiyokazu souligne souvent, non sans fierté, que le Centre a formé plus de 1000 personnes (qu'il désigne du nom de *graduate*). J'ai moi-même pu participer à un de ses PDC, lors de mon séjour en 2019 et j'ai pu documenter de quelles manières et sous quelle forme le concept de permaculture y est articulé, enseigné et diffusé.



Figure 9 : Domaine agricole principal du PCCJ, situé à 10 minutes du Centre. Crédits : PCCJ.

Le cœur de la formation se passe dans la vieille bâtisse de deux étages (voir Fig.5, en section 5.1.2). C'est là que sont donnés les cours théoriques et pris les repas, et que sont logés les étudiants. Les chambres sont à l'étage et la salle de cours au rez-de-chaussée. Comme le veut l'étiquette japonaise, tous se déchaussent à l'entrée, dans le *genkan* (Fig.10), vestibule qui contient tout le matériel nécessaire pour que les étudiants puissent aller s'entraîner dans les champs.

À l'heure des présentations théoriques, le salon est transformé en salle de cours en tapissant le plancher de coussins de sol (座布団 ; *zabuton*). Les participants s'assoient face au tableau blanc – seul élément qui transforme le salon en salle de classe forçant les regards à converger. Shidara prend la parole, il est toujours enjoué et parle très vite ; j'ai du mal à comprendre son japonais, mais certains autres participants me rassurent en me disant que, parfois, eux non plus ne saisissent pas tout. On sent qu'il a l'habitude d'enseigner et qu'il a lu et pratiqué énormément. À chacune des rencontres mensuelles, une des nombreuses dimensions de la permaculture est enseignée, soit par

⁹⁷ Shidara propose également la formule « en résidence » pendant deux semaines consécutives sur l'île de Miyakojima, au Sud de l'archipel d'Okinawa, en collaboration avec une famille qui y a débuté un projet d'écovillage en 2016.

lui-même, soit par un autre spécialiste, puis appliquée à l'extérieur par les étudiants. Ces derniers découvrent ainsi progressivement ce qu'est la permaculture – dont une simple définition ne saurait transcrire la complexité et la profondeur.

Shidara Kiyokazu ne décrit d'ailleurs pas toujours la permaculture de la même manière. Pendant le cours introductif, il dit qu'il s'agit plutôt d'enrichir la nature et de créer des forêts (森づくり; *morizukuri*). Il m'a avoué une fois adorer regarder la surprise des étudiants après leur avoir lancé cette définition. Une étudiante témoigne de cette surprise après le premier weekend :

Après avoir appris à connaître l'environnement et la Terre, je pensais que les humains ne pouvaient que détruire et exploiter les écosystèmes naturels. Cette idée vient d'être balayée : le but de la permaculture est de *faire de la Terre une forêt*. J'ai été surprise de découvrir que le but est d'enrichir davantage la biodiversité par la main (l'intervention) humaine » (Kurumi Horinuki, 3 mars 2019⁹⁸).



Figure 10 : *Genkan* du PCCJ. Fujino (Kanagawa). Octobre 2019. Crédits : Matthieu Zellweger/Haytham Pictures.

Surprise il y a aussi, car les forêts représentent la plus grande partie du territoire nationale (environ 65%). La question est latente, visible aux yeux écarquillés et à la tête penchée des étudiants – « Avons-nous vraiment besoin de plus de forêts alors même que la déprise agricole s'accompagne d'une reforestation peu contrôlable des terres arables ? » semblent-ils se demander. Il est évident que le Japon n'a pas besoin de plus de forêt – c'est bien la qualité des espaces forestiers qui pose problème (comme le mettent en évidence Kawamura et al., 2021). Cette définition permet

⁹⁸ Elle a posté ce message de manière publique et m'a permis de l'utiliser ici. Voici le message d'origine :ずっと環境や地球のことを学び始めてから、人間は自然の生態系を壊し、搾取することしか出来ないと思っていました。ただその概念を塗り替えられました。パーマカルチャーの目的は地球上を森にすること。人間が手を入れることでさらに生物の多様性を豊かにすることが目的であると聞き驚きました。

d'aborder la revitalisation des écosystèmes forestiers comme un des objectifs du design en permaculture. Shidara ne se restreint pas la permaculture à la forêt, mais le fait de la proposer comme point d'entrée lui permet de l'élargir la vision et la motivation des étudiants, qui souvent s'inscrivent à ce cours par intérêt pour l'agriculture et la production alimentaire. Il les amène à réfléchir aux interactions complexes et possiblement bénéfiques entre les terrains agricoles et les paysages adjacents. Beaucoup ne connaissent ces interactions qu'au travers des impacts négatifs des humains sur ces paysages, ou à l'inverse, par les dégâts causés sur les installations humaines par la faune – sangliers, singes ou encore sangsues – et par les aléas « naturels » tels que les pluies diluviennes des typhons et les glissements de terrain. Il raconte que les forêts ont été vidées de ce qui nourrissait ses habitants et que la faune sauvage n'a plus d'autre choix que de se rapprocher des villages et de « piller » les jardins. Il retourne ainsi le problème : si nos champs de patates sont ravagés à coup de groin, c'est sûrement parce que nos modes de vie et de production ont réduit la forêt à une juxtaposition d'arbres qui n'a plus grand chose à leur offrir. La remise en culture de terres préalablement laissées à l'abandon ne fait qu'augmenter le problème, ce qui parfois démotive les permaculteurs. Shidara témoigne à ce propos :

Les conditions ont totalement changé au cours des vingt dernières années. Lorsque je suis arrivé ici, aucun animal n'attaquait les poules et il n'y avait aucune intrusion de sangliers. Mais il y a environ dix ans, les sangliers ont commencé à faire irruption sur mes terres. Plus j'enrichis le sol, plus les sangliers s'introduisent.

Le permaculteur propose aux étudiants de réinvestir la forêt comme un espace de coexistence que l'on doit s'évertuer à garder vivant et rendre nourricier pour l'humain et les non-humains. C'est une vision qu'il sait être en porte-à-faux avec celle du gouvernement, qui a d'abord promu la coupe à blanc couplée à une reforestation (*afforestation*) ciblée pour la reconstruction économique du pays après-guerre (1950s-1960s), puis pris un tournant dans les 1970s-1980s, en faveur de la préservation des écosystèmes forestiers nationaux qui oblige désormais le pays à compenser le manque de bois indigène par l'exploitation des ressources en bois des pays voisins et leur déforestation conséquente (voir par exemple Miyamoto & Sano, 2008 ; Tsing, 2005). La présence de la forêt tant dans la symbolique et le paysage nippon que dans l'histoire de sa gestion du territoire et de sa politique extérieure en font ainsi, effectivement, une entrée stratégique pour tenter de comprendre les ressorts et la complexité de ce que pourrait signifier la permaculture et la coexistence dans ce contexte.

Shidara Kiyokazu ne dresse que rarement de panorama dramatique de la situation écologique actuelle – cette dernière semble être en toile de fond, mais jamais adressée frontalement. Dans l'ensemble, le PDC qu'il offre tente plutôt de donner des clés pour concevoir des systèmes agricoles et culturels « permanents ». Shidara ne débute pas par les définitions, les éthiques et les principes de la permaculture, tels qu'ils apparaissent dans les livres, et laisse le concept assez ouvert pour que les étudiants puissent se l'approprier et le modifier. Il s'entoure de différents spécialistes, qui chacun vont pouvoir amener leur propre pierre à l'édifice, de manière à ce qu'une définition complexe de la permaculture apparaisse progressivement en filigrane pendant la dizaine de weekends de formation. Après le cours introductif sur l'histoire de la permaculture, qu'il place à l'interface entre l'histoire de la vie sur terre et l'histoire des jardins, il laisse sa place aux autres enseignants. Sugino Gen, designer industriel engagé par une grande entreprise de voiture japonaise, est en charge de l'histoire du design – et pas seulement du design environnemental. Sugino s'est rapproché du milieu de la permaculture grâce à son épouse, sans n'avoir d'intérêt particulier pour le végétal et l'agriculture. Profil étonnant pour un formateur de permaculture, ses cours sont cependant tout à fait adaptés et appréciés. Il se base, entre autres, sur les écrits de Claude Lévi-Strauss pour proposer

une distinction entre *design* et *bricolage*. Il suggère que la permaculture se trouve à cheval entre les deux. Il m'a semblé sentir une volonté de sa part d'affirmer que la permaculture ne fait pas appel au même degré de technicité que l'industrie automobile, mais son parallèle avec le bricolage de Strauss était pertinent, dans la proximité de la permaculture avec les technologies *low tech* et porteuses de plus d'autonomie. Yotsui Shinji est, lui, en charge des aspects liés au sol et aux cycles des matériaux. Il complète son cours théorique sur les bactéries et les mycorhizes en amenant de nombreux exemples pratiques basés sur ses propres expérimentations. Lors du cours que j'ai suivi, il fit, par exemple, grande impression en parlant des toilettes sèches portatives qu'il a confectionnées pour ses enfants. Quant à Iketake Norio, il est le spécialiste incontournable des plantes sauvages et des oiseaux. Il enseigne les noms de plantes et apprend à « aiguiser ses cinq sens » (五感を研ぎ澄ましつつ) afin de devenir un « interprète de la nature ». Finalement, Yamada Takahiro est intervenu pour aborder le domaine de l'architecture et de la construction. Il a lui-même designé plusieurs projets architecturaux en s'inspirant de principes de la permaculture et de l'économie circulaire, et habite d'ailleurs dans l'un d'eux⁹⁹. Il explique l'importance de rendre l'architecture plus « passive » (パッシブな建築), en réfléchissant à l'intégration paysagère du bâti, tant en termes fonctionnels qu'esthétiques, par exemple en utilisant des matériaux naturels (自然素材) et locaux ou en repensant la gestion des eaux usées.

Le dernier weekend de cours est dédié à la présentation des projets de design des étudiants, sur lesquels ils sont « évalués » et se termine par la remise des certificats. Cet événement est ponctué par un festival culturel (*bunkasai*) – événement assez courant dans les écoles et universités japonaises, organisé par les élèves et/ou étudiants et offrant une sorte de « vitrine » vivante et ludique de ce qui s'est fait et a été acquis pendant l'année. C'est une particularité du PDC de Shidara Kiyokazu qui entre en résonance avec sa vision de la permaculture : les apprentis designers sont invités à organiser ce festival qui marie célébration et sensibilisation à la permaculture. Les festivités se déroulent au PCCJ et permettent de faire vivre le lieu et d'animer le hameau. Les festivals sont d'ailleurs des signes de vitalité des communautés rurales, et leur disparition signe souvent la fin prochaine de ces communautés. Ce festival a, ainsi, comme objectif de faire tomber les barrières entre la culture dominante du Japon contemporain et la permaculture ; il garde une forme traditionnelle, mais en change le fond et la localisation.

Philosophie – La nature comme soi-même

Par le biais des cours de permaculture et d'autres interactions plus informelles, Shidara transmet une vision de la nature, dans laquelle le corps humain devient un médiateur fondamental pour capter les informations nécessaires à (ré-)orienter les pratiques culturelles et culturelles. Selon lui, pour mieux comprendre le fonctionnement de la nature et la possibilité de l'enrichir au lieu de la détruire, il y a trois voies préférentielles : nous devons être ouverts aux connaissances scientifiques, nous imprégner de la culture traditionnelle locale, mais aussi, et surtout, « aiguiser nos perceptions, car c'est à travers elles que nous saisissons les messages de la nature ». C'est dans la relation intime et sensorielle entre notre corps et l'endroit « désigné » que la bonne chose à faire

⁹⁹ Je raconte son approche plus en détail dans le récit de frictions paysagères en Partie III, Chapitre 11, section 11.4.4.

devient claire : « Je dis à mes élèves *Ittai-ka*¹⁰⁰. Si vous concevez quelque chose qui est séparé de vous-même, le design n'est pas bon. Vous devez vous inclure dans le design ».

Ce lien inextricable qui relie l'individu au monde n'est pas vécu comme une contrainte, mais plutôt comme une possibilité de refaire corps avec la nature, avec les limites que cela impose. Shidara Kiyokazu enseigne certains des concepts de Watsuji Testurô, comme *fûdo*-風土 (milieu), mais aussi celui de *ningen* 人間 (humain) et *aida*-間 (« l'entrelieu »), pour asseoir sa compréhension de l'humain comme être relationnel. Il raconte que l'*aida* est l'espace interstitiel qui permet la coexistence des individus et de la société, et de l'humanité et de la nature, et donc l'espace qui lie ontologiquement l'individu au social et à l'écologique tout en lui laissant suffisamment de liberté pour s'affirmer, s'exprimer, créer et innover. Notre humanité (dans le sens de ce qui nous rend humain) ne peut se penser qu'à travers la relationnalité qu'implique l'*aida*. Pendant son cours, Shidara insiste sur l'importance de ce caractère 間 pour trouver la juste place de l'humain dans le processus de design. La complexité du cours – donné de toute évidence en japonais – m'a empêché de comprendre tout avec subtilité. J'en ai toutefois retenu, grâce à mes lectures antérieures de Berque et Watsuji, que, dans le design de permaculture l'*aida* est ce qui offre la marge de manœuvre pour influencer sans contrôler, et lâcher-prise sans délaissier. Pratiquement, cela permet, par exemple, de ne pas voir de paradoxe dans l'injonction à prendre soin des éléments existants (historiques et/ou écologique) du paysage et la nécessité d'inventer et expérimenter de nouvelles façons de cultiver la terre. Le milieu – *Fûdo* – émerge au fil du temps de ces relations entre les cultures et leurs environnements et est donc au centre des réflexions sur la possibilité d'une culture de la permanence car préparée aux changements permanents. L'impermanence est un thème qui revient dans le milieu japonais de la permaculture¹⁰¹. La permaculture questionne effectivement notre lien à la temporalité, à ce qui doit durer et ce qui gagne à rester éphémère.



Figure 11 : Résumé visuel d'un cours de permaculture sur l'éthique de la permaculture, et la vision de l'humain et de la nature sous-jacente. Dans la représentation des deux cercles, l'individu (*hito*) se trouve à l'intersection entre la nature (*shizen*) à gauche et la société (*shakai*), à droite. Fujino, mai 2019

¹⁰⁰ 一体化 signifie « être intégré », « se sentir comme un/uni avec ».

¹⁰¹ Le permaculteur Kai Sawyer joue sur cette ambivalence en parlant parfois de *impermaculture*, car, comme il le formule lui-même, “all things are impermanent”.

Sachant que ces réflexions philosophiques sont complexes et nouvelles pour la plupart des étudiants, Shidara a pris l'initiative de les enseigner, en partie, à l'extérieur. Ainsi, en 2019, il nous a invités à nous asseoir sur des rochers dans le lit de la petite rivière qui coule près du PCCJ, et à vivre concrètement ce dont il parlait. Les enseignements de Shidara sont d'ailleurs souvent accompagnés d'expérimentations quotidiennes d'un mode de vie « renaturalisé ». Avant le cours, les élèves sont invités à se joindre aux activités de groupe dans les champs. La journée commence à 6h du matin par des activités agricoles : désherbage de l'herbe sauvage, semis de soja, culture de pommes de terre, récolte de tomates et de haricots, collecte d'œufs de poule, récolte de riz, ... Tout le monde revient ensuite à 8h du matin pour un copieux petit-déjeuner végétalien, cuisiné par une spécialiste de la cuisine macrobiotique. La nourriture est cuisinée et assaisonnée à la japonaise, mais les ingrédients utilisés sont différents de ce qui est habituellement consommé de nos jours. Pendant les repas, les étudiants échangent sur ces nouvelles expériences de vie, d'alimentation et de culture, et parfois, Shidara rebondit – avec sa voix forte et enjouée – pour ajouter des messages existentiels et philosophiques, typiquement en rappelant l'importance de créer, sur la base de ces expériences ponctuelles, une culture commune basée sur l'attention à soi et le fait de chérir la nature – deux dimensions que la société japonaise contemporaine, et les valeurs modernes plus généralement, ont longtemps négligées.

L'avènement d'une culture de la permanence est encore un défi de taille aujourd'hui. Shidara concède que les valeurs de la permaculture ne sont encore que peu partagées dans la société japonaise, parce que la population « ne ressent plus le besoin de créer ensemble une culture commune, ni ne ressent le besoin de produire sa propre nourriture ». Portant depuis 25 ans ce combat à bout de bras, il mise aujourd'hui sur la prochaine génération de permaculteurices, et a bon espoir, car il a déjà formé plus de 1000 personnes, dont beaucoup ont créé leur projet à la suite de ses enseignements.

Anecdotique peut-être, mais symptomatique de notre époque où deux générations de militants se confrontent : il me raconte qu'à la sortie de la version japonaise du film « Demain », on lui a demandé de faire un petit article sur la question. Il a refusé, car la permaculture, pour lui, ça a commencé « hier » et c'est déjà aujourd'hui. S'ils ont pu en faire un film, c'est effectivement bien que des personnes se sont engagées il y a déjà bien longtemps – créer une forêt, cela prend du temps.

5.2.2 Les graines d'une autre abondance – Usui Kenji et Tomoko, Shalom Hutte et Shanthikuthi, Azumino

Expérimenter la ville pour mieux la quitter

Le tout premier workshop de permaculture au Japon a eu lieu en 1993 dans une ferme biologique de la préfecture de Nagano. Cette région montagneuse est réputée pour ses sols fertiles et ses eaux cristallines et attire depuis plusieurs décennies de nombreux agriculteurs biologiques et de jeunes adultes à la recherche d'un mode de vie plus naturel. En s'installant dans la campagne de la bourgade d'Azumino dans les années septante, Usui Kenji et sa femme Tomoko ont fait partie de la première vague de re-ruralisation d'après-guerre.

Usui Kenji est originaire d'Azumino, mais a fait une brève incursion à Tokyo après avoir obtenu son diplôme universitaire. Sa courte expérience dans la métropole en tant qu'employé d'une entreprise commerciale l'a convaincu que « ce mode de vie a quelque chose qui sonne faux » – au

point qu'il n'a pas seulement démissionné et déménagé, mais s'est retiré dans une cabane de montagne les cinq années suivantes. Il raconte sa vie en cabane avec un enthousiasme palpable, en particulier lorsqu'il aborde « l'anecdote des cartes de vœux ». En accueillant les voyageurs avec son sourire et sa répartie légendaire, il est devenu populaire au point de recevoir plus de cartes de vœux que le maire de la commune – plusieurs milliers de cartes, donc ! La popularité n'était cependant pas quelque chose qu'il était venu chercher à cet endroit. En fait, il avoue que sa vie en montagne n'était finalement pas si différente de son quotidien tokyoïte, car toujours basé sur le fait de : « consommer sans produire ».

À l'âge de 27 ans, il décide de subvenir véritablement à ses besoins : « c'était trop paisible, et je voulais une vie où je travaille dur pour produire quelque chose ». C'était en 1976. Cette année-là, il débute la conception d'un projet de communauté écologique et autonome, qu'il finance grâce à son réseau de connaissances, via ce qu'aujourd'hui on appellerait du *crowdfunding*. Il trouve rapidement un lieu qui lui plaît, dans une clairière au pied des Alpes du Nord, encerclés de forêts de conifères typiques de la région, mêlant mélèzes, cèdres et pins rouges. Trois ans plus tard, Shalom Hutte (舍爐夢ヒユツテ) a vu le jour, avec au cœur du projet, la paix – ce que *shalom* signifie en hébreu. La dynamique communautaire s'est rapidement développée, attirant de nombreuses personnes ayant une philosophie similaire et une envie d'apprendre cette vie entre champs et forêts. Bien que caché et difficile à localiser, Shalom Hutte était si unique qu'elle a attiré la presse locale. Cette médiatisation a contribué à en faire un lieu exemplaire dans l'imaginaire collectif des personnes à la recherche d'alternatives.

L'approche non dogmatique d'Usui Kenji lui permet de rassembler diverses sources d'inspiration : l'agriculture naturelle et la macrobiotique, la pédagogie de Steiner et l'enseignement en plein air, les écovillages et la permaculture. Shalom Hutte regroupe ainsi diverses activités telles que le gîte, le restaurant, l'école forestière et la production et vente de produits agricoles, ce qui lui permet de se maintenir en autofinancement. Aujourd'hui le lieu est géré en gouvernance horizontale par les membres de la communauté – dont le couple Usui ne fait plus partie bien que leur présence soit encore palpable et audible (ils sont souvent cités). La communauté se compose principalement des jeunes adultes (entre 25 et 35 ans) en transition – rares sont ceux qui prévoient d'y rester à long terme. Lorsque je m'y suis rendue, j'y ai rencontré Kimura Tomomi et Tatsumoto Hideyasu (dit Shiun), qui ne se connaissaient pas avant d'arriver à Shalom Hutte, mais dont les parcours et les réflexions se recourent : tous deux racontent leur prise de conscience des inégalités dans le monde, et la manière dont cela les a mis en quête d'un mode de vie qui ne les perpétue pas.

Tomomi est arrivée là après ses études en développement, qui lui ont offert un panorama déprimant du monde : le bien-être humain et l'environnement naturel des pays plus pauvres sont sacrifiés au bénéfice des pays plus riches. Mais elle raconte que, paradoxalement, cette spécialisation l'a conduite à s'épuiser au travail et à vivre dans un environnement complètement bétonné ; elle a finalement quitté son poste et est venue s'engager dans la communauté de Shalom Hutte :

I was in the middle of Tokyo, filled with concrete, so the sky was small and I was missing nature. The pace in Tokyo is very fast. I'm used to it, so when I'm here time seems slower and I can enjoy the moment. I'm able to give more effort in everything, for example in cooking. I have to adjust my rhythm to nature, and thus, my daily life gets more fruitful. In Tokyo I was working a lot during the week and I was trying to make weekends fruitful, but here every day is richer, so my life as a whole is getting richer.

À Shalom Hutte, elle est responsable des visiteurs qui viennent temporairement s'installer dans l'auberge (*guesthouse*) : elle les accueille, s'occupe de l'entretien et du nettoyage des chambres, et,

souvent, aide aussi en cuisine. Shiun est également passé par la vie urbaine, bien rémunérée, *trop* facile, de Tokyo, avant d'atteindre un point de saturation :

Money is causing the problems [...] As I was living in Tokyo, I got myself trapped in the money system, so I decided to make an experiment: give away all my stuff, my belongings, all my money, and travel without anything. It took me four months to go from Kyoto to Okinawa and I stayed there three months¹⁰²

Il est également chargé, entre autres, de l'accueil des visiteurs – c'est d'ailleurs lui qui est venu me chercher en voiture à la gare de Hotaka le jour de mon arrivée. Il propose une éco-visite tous les matins à 7 heures, pendant laquelle il emmène les personnes intéressées à découvrir le lieu : les champs, le jardin d'enfant forestier, le restaurant.

ShanthiKuthi – de l'éco-communauté à la permaculture

Ayant deux jeunes enfants, Usui Kenji et Tomoko ont, en 1995, déménagé au nord de la ville d'Azumino et y ont créé un lieu avec la même philosophie, mais avec une atmosphère plus familiale, et en mettant dès le début la permaculture au centre du projet. Ils l'ont appelé ShanthiKuthi (シヤンテイクテイ), rappelant la centralité de la paix dans la démarche des Usui – ce que *shanthi* signifie en sanskrit. Le lieu est situé dans un paysage rural typique de satoyama¹⁰³ : un terrain en pente à flanc de colline, entouré de tous les côtés de denses forêts de conifères. La propriété comprend une grande maison de deux étages avec plusieurs chambres, louées à des hôtes occasionnels. Une extension a été faite à la maison avec un bain semi-extérieur d'un côté et une toilette à compost de l'autre, facilitant la connexion des eaux usées et des excréments humains compostés avec l'écosystème de la ferme. Les eaux usées sont canalisées vers une zone du jardin aménagée à dessein en minuscules étangs végétalisés pour filtrer l'eau pendant son écoulement, avant qu'elle n'atteigne la forêt. Face à la maison, le jardin s'étend jusqu'à la forêt, composée d'une diversité de structures : une spirale aromatique, un tipi à haricots, des lignes de cultures surélevés et des petits lits en trou de serrure. Le jardin contient également quelques « infrastructures » construites collectivement, avec des étudiants de permaculture : un four à feu traditionnel (*kamado*) et deux petites cabanes, qui semblent être sorties du monde enchanté d'un dessin animé (voir Fig.12 ci-dessous¹⁰⁴). L'une de ces huttes est une petite banque de graines (種バンク ; *tane banku*) où un nombre incalculable de graines recueillies auprès des agriculteurs et des jardiniers locaux sont stockées dans des bocaux en verre. L'autre hutte est utilisée par le petit jardin d'enfants qui accueille un groupe de bambins habitant dans les environs. Comme pour l'école forestière de Shalom Hutte, cette garderie est réellement un *jardin* d'enfants – les activités sont principalement en plein air, et la cabane sert uniquement d'abri temporaire et de salle de jeux lors de mauvais temps.

Le couple vit de ses terres et des petits revenus que génèrent la location des chambres du premier étage, et l'organisation d'événements et d'ateliers autour de l'agriculture naturelle, de la permaculture, et de l'éducation au naturel. Leur niveau d'autosuffisance alimentaire est relativement élevé, grâce à leur régime quasi végétarien composé presque essentiellement de plats faits maison – une double spécificité qui est rare dans la société japonaise contemporaine, mais qui n'est pas

¹⁰² La plupart des Japonais vont à Okinawa en avion (environ 2h depuis l'aéroport d'Osaka ou Tokyo) et n'y reste jamais plus qu'une semaine.

¹⁰³ Paysages qui font l'objet d'une section dédiée (Chapitre 11, section 11.4).

¹⁰⁴ Voir aussi la photographie qui illustre la page de titre de la Partie II.

courant non plus dans le milieu de la permaculture. Leurs repas sont composés de plats traditionnels revisités – de préparations culinaires innovantes inventées par Tomoko-san – et sont parfois complétés par d'autres spécialités, parfois internationales et parfois non-végane, concoctés par les personnes de passage. À ShanthiKuthi, les repas se voient accorder beaucoup d'importance ; ils matérialisent les interrelations entre les multiples activités entreprises au sein du lieu, et entre les diverses personnes qui s'y affairent. Habituellement, une journée commence à 6h du matin avec le yoga, directement suivi d'un tour dans le jardin pour ramasser les légumes et les herbes du petit-déjeuner : *mizuna*, laitue, concombres, tomates, aubergines, haricots. Le jardin offre l'embarras du choix. Tout est préparé dans la cuisine, tous ensemble. Certains légumes sont laissés entiers, d'autres sont simplement hachés, d'autres encore rapidement frits dans l'huile de sésame. La spécialité de Tomoko-san est un pain fait à partir d'un levain à base de carottes et de pommes. Elle le prépare le soir et le réchauffe le matin. Pour les plus traditionalistes, du riz (souvent blanc, parfois complet) et de la soupe *miso* sont également disponibles. Les nombreux plats sont disposés en buffet et chacun à son tour se sert, puis s'assied autour de la longue table en bois du salon, face à un tableau sur lequel est élégamment calligraphiée la phrase anglaise *You have enough*. De façon amusante, le buffet, haut en couleur, en odeurs et en goûts, donne plutôt une agréable sensation d'abondance. Lorsque tout le monde est assis, au lieu de l'habituel *itadakimasu* qui est souvent lancé à la va-vite à l'attention du cuisinier afin de le remercier du repas, le couple Usui scande une sorte de prière de gratitude, bien plus longue et élaborée : « Pour les bénédictions du ciel et de la terre ; aux personnes qui ont cultivé, c'est reconnaissants que nous recevons et ingérons cette nourriture ». Les aliments ne sont ainsi plus simplement associés aux cuisiniers, mais à tout ce qui a été nécessaire pour récolter, préparer et apprécier la nourriture : le ciel (donc le soleil, la pluie, le vent), la terre (le sol, les microorganismes, les graines) et les paysans.



Figure 12 : Maisonnette-salle de jeu pour le jardin d'enfant (à gauche) et banque à graines (à droite). Azumino (Nagano), août 2019

Philosophie – Les graines de l'abondance

La dialectique entre sobriété et gratitude pour l'abondance qu'illustre le buffet, imprègne toute leur approche et leur relation à la nature. La nature fournit en abondance, me dit-il, la multiplication naturelle des graines de riz le prouve : « une graine de riz a le potentiel de se multiplier 3000 fois, donc la meilleure chose est d'apprécier humblement toutes les bénédictions que l'on reçoit lorsqu'on vit dans la nature ». La gratitude du couple Usui pour l'abondance se distingue cependant de ce qu'ils appellent « la religion du plus plus » (モアモア教 ; *more more kyô*) qui domine dans la société productiviste et consumériste actuelle. Ils rejettent cette dernière et proposent de faire l'expérience de la « philosophie du assez assez » (足る足る教 ; *tarutaru-kyô*). Je m'attendais à ce qu'ils proposent une philosophie du « moins moins », et j'ai ainsi eu un déclic dans la compréhension de l'attitude qui traverse leur mode de vie : leur volonté n'est pas de se restreindre, mais de se rendre compte que « ce qu'on a est déjà suffisant » (われ、ただ、足るを知る). Ainsi cette philosophie ne se traduit pas par plus de contraintes, mais par des limites qui ont plus de sens, et qu'on peut ressentir par les sens. Le buffet offre une grande variété de goûts, d'odeurs et de couleurs, même s'il a été élaboré « uniquement » à partir d'ingrédients véganes cultivés sur place ou localement. De plus, chaque personne est amenée à se servir de la nourriture qui correspond à ses besoins propres et ses envies du moment. Chacun doit réapprendre à jauger ce dont son corps a vraiment besoin.



Figure 13 : Usui Kenji démontre en 3 gestes à quel point « planter c'est facile ! On gratte la terre pour enlever les herbes, on fait un petit trou, on pose les graines et on recouvre ». Azumino (Nagano), juillet 2017

Usui Kenji propose avec humour de décliner sa « philosophie du assez assez » (*tarutaru-kyô*) dans sa version mobile, en jouant avec la proximité phonique : il a appelé son projet de *mobile tiny house*, le *tarutaru-GO* ! (du verbe *to go*, « aller » en anglais) – sorte de mini-structure habitable « posée »

sur une camionnette agricole (Fig.14), qui attire de plus en plus de monde des milieux écologistes, car elle permet de se détacher du régime de propriété, autrement dit d’habiter de multiples lieux, sans s’approprier de terrains, ni bâtir – mode de vie que Usui Kenji appelle 多拠点ミニマムライフ – une vie minimaliste à bases multiples. Au sein de ce petit espace qui n’est relié ni au réseau d’eau, ni au réseau d’électricité, les limites des ressources deviennent plus évidentes et il s’avère alors véritablement absurde de gaspiller. C’est d’ailleurs un des éléments qui a fait venir Shiun : il s’est établi à Shalom Hutte souhaitant profiter du savoir-faire de Usui Kenji en la matière pour construire sa propre camionnette aménagée. Quand j’y suis allée, il était en train de la finaliser, et prévoyait de partir sur la route dès qu’il aurait acquis assez d’expérience, laissant ainsi la place à d’autres personnes souhaitant s’engager dans la communauté. Cette philosophie de l’habiter n’est pas sans rappeler la vision de l’anthropologue Tim Ingold, qui renverse la perspective moderne qui réduit l’habiter à l’occupation d’un espace bâti (Ingold, 2011b). Selon Ingold, on habite avant d’occuper un espace, et *a fortiori* avant de bâtir – et donc, possiblement, on habite même sans rien bâtir – dans le sens que l’on se projette et que l’on investit affectivement un lieu avant, ou en même temps, que l’on dessine des plans et que l’on construit des fondations « en dur ». Ces petites camionnettes habitables fonctionnent comme des microcosmes, à partir desquels, par analogie holographique, il est possible de ressentir ce que c’est d’habiter la Terre de manière non dispendieuse. Dans cette forme d’habitation, c’est non seulement l’espace qui est limité, mais les ressources également, ce qui oblige à les économiser :

It’s nice to know the water is limited, electricity is limited. Everything is actually limited, it’s not unlimited. Now, we feel everything is unlimited, we turn on, switch on, we can use as much as we want. But living in the tiny house, I know that if I finish the water tank, I don’t have more. If I finish electricity, I don’t have light at night. That makes me feel the Earth is only this much: if you finish using all the resources we have, then it’s over! I don’t feel that it’s inconvenient: I feel that’s the way it is.



Figure 14 : Mobile tiny house *tarutaru-go* parquée, en deux parties, devant Shanthikuthi. Azumino (Nagano), juillet 2017



Figure 15 : Cours d'introduction à la préservation des graines. Azumino (Nagano), octobre 2018

Prendre conscience des limites et apprécier humblement l'apparente infinie abondance de la nature est au cœur de la pédagogie de Usui Kenji. Il mentionne à nouveau le grain de riz : dont la petitesse ne peut pas faire imaginer l'abondance qu'il est capable de produire s'il trouve un milieu adéquat. La thématique de la graine permet de saisir les deux faces de son approche pédagogique : écologique – l'éducation sur les graines et sur l'importance des semences – et métaphorique – l'éducation comme « graines » que l'on sème. Cette double approche est bien représentée par les deux cabanes du jardin : la banque de graines d'un côté, le jardin d'enfants de l'autre (Fig.12). La reproduction et la préservation des semences est ainsi un aspect important des pratiques et de l'enseignement d'Usui Kenji (Fig.13 et 15). Les agriculteurs sont de plus en plus dépendants des semences sélectionnées industriellement qui se trouvent sur les étagères des magasins de bricolage.

Il prend cette question très au sérieux, car elle est au cœur de la recherche d'autonomie des paysans, et pourrait donner du pouvoir à la communauté locale tout en assurant la préservation de la diversité et de l'adaptation écologique des semences. Il a souligné que grâce à sa capacité à reproduire lui-même les semences dont il a besoin, il ne craint plus de manquer de rien : « j'ai acquis les compétences nécessaires pour survivre dans n'importe quelle condition. Tant que j'ai de l'eau, je peux planter des graines et faire pousser des cultures et du riz ». Il a pensé la petite « banque de semences » dans ce but. Les semences y sont stockées et sont en libre-service pour que chacun puisse les prendre et les planter, ce qui leur permet de circuler, se reproduire et se multiplier. Il rappelle que les semences sont gratuites parce que « la nature fonctionne bien sans argent. Chaque graine se multipliera mille fois, de sorte qu'elles peuvent être retournées à la banque de graines. Partager et planter, c'est ainsi que nous tirons le meilleur parti des semences ».

C'est également vrai pour les connaissances et le savoir-faire ; raison pour laquelle le couple Usui investit tant de temps et d'énergie dans l'organisation de cours, d'ateliers et d'événements communautaires, en espérant que les graines d'un monde harmonieux germent et amènent de plus en plus de personnes à adopter leur mode de vie.

5.2.3 Connexion intime aux mycorhizes – Yotsui Shinji et Chisato

Caché, mais bien visible

Au fur et à mesure que nous nous approchons de la localité de Nagasaka, quittant les paysages dégagés qui séparent la ville de Kôfu des reliefs montagneux des Alpes japonaises, je sens la tension monter – sorte de mélange entre stress et excitation. Nous sommes en novembre et les arbres commencent à se parer des couleurs automnales. Minoura-sensei qui conduit la voiture n'y est jamais allé non plus, et je le sens également peu rassuré. Il a proposé de m'accompagner, mais ne connaissait, en fait, que de loin la famille Yotsui chez qui nous nous rendons. Il me dit avoir rencontré le père de famille, Yotsui Shinji, à quelques-unes des réunions du groupe local pour les villes en transition (*Transition Towns*) et avoir ainsi eu vent des activités de permaculture qu'il entreprenait.

Minoura Kazuya est un sociologue de l'environnement spécialiste des paysages sonores. C'est une amie japonaise de longue date, avec qui j'ai repris contact à l'occasion de mon terrain au Japon en été 2017, qui a insisté pour que je m'entretienne avec lui – un des professeurs d'université qu'elle avait appréciés lors de son cursus à l'université de Yamanashi. Il m'avait accordé un moment dans son bureau et mentionné rapidement le nom d'une de ses connaissances, spécialiste de permaculture qui pourrait m'intéresser. Le professeur m'avait alors passé la photocopie d'un article de magazine dont ce permaculteur était le sujet. Pendant plus d'un an, j'ai gardé ces feuilles, essayant d'en déchiffrer le sens, tel Champollion avec ses hiéroglyphes, et me demandant aussi pourquoi aucun autre permaculteur ne m'en avait fait mention. Grâce à son nom, Yotsui Shinji, je suis tombée sur un autre petit reportage en ligne narrant son projet et son lieu de vie, et j'ai trouvé son compte Facebook et lui ai envoyé un message – qui est resté sans réponse (j'ai appris plus tard qu'il recevait tellement de messages et de « demandes en ami » de personnes inconnues qu'il ne les regardait même plus). Je me suis progressivement rendu compte qu'il était connu nationally comme un des plus grands designers en permaculture du pays. N'utilisant le concept de permaculture qu'avec parcimonie, il reste invisible à ceux et celles qui se risqueraient à le réduire à cette seule affiliation – j'ai retenu la leçon.

Stress et excitation, donc, car il n'a pas été facile de le contacter, et encore moins d'obtenir un rendez-vous dans son agenda hyper chargé, qui plus est en s'invitant carrément chez lui pour plusieurs jours. Contrairement à d'autres lieux de permaculture, leur maison n'est pas une *guesthouse* et on m'a fait comprendre qu'il n'était pas commun qu'ils logent des inconnus. Stress, aussi, car qu'il a communiqué à Minoura-sensei qu'il souhaitait parler uniquement en japonais. C'est ainsi que début novembre 2018, je me suis retrouvée dans la voiture de Minoura-sensei, à sinuer sur les routes du nord-est de la préfecture de Yamanashi, en direction du mont Yatsugatake (八ヶ岳) et des denses forêts de ses piémonts. La famille Yotsui vit le long d'une route de campagne, en haut d'un petit surplomb. Le GPS ne suffit pas. Minoura-sensei se résigne à arrêter la voiture et à demander notre chemin à la seule personne croisée : une vieille femme marchant d'un pas lourd et boitillant le long de la route. Elle nous indique sans peine la direction, soulignant toutefois ne jamais y avoir mis les pieds. Leur maison est à peine visible, car une dense haie de grands arbres borde la propriété. Les crissements des pneus sur les graviers ont dû servir de signe annonciateur : Yotsui Shinji et sa femme Yotsui Chisato sont déjà sur le seuil et nous invitent à entrer dans la maison par la porte arrière. Nous contournons la maison par l'extérieur. Alors que Yotsui-san l'a fait coulisser, des gazouillis d'oiseaux se font entendre, provenant étonnamment de l'intérieur : deux cailles se promènent avec entrain autour des plantes en pot grillagées.

Chisato-san nous sert une collation faite maison, pendant que son mari commence à faire plus ample connaissance avec Minoura-sensei, et à me raconter, au compte-goutte, son histoire – sachant que je venais justement dans ce but. Après avoir vécu six ans dans la préfecture de Nagano, le couple a décidé de s'installer dans cette maison il y a quatorze ans. Ils étaient intéressés par le potentiel de cet endroit : la maison spacieuse et lumineuse ; le jardin potager et la bamboueraie qui l'entourent ; la forêt en bordure et le petit ruisseau canalisé qui la traverse ; et deux grands champs agricoles situés à une distance de marche d'une dizaine de minutes. Cela correspondait à leur désir de s'installer dans un lieu entouré de bois et de plantes sauvages, leur permettant de mettre en pratique leur vision d'une vie durable. En fait, tous deux ont une relation étroite et une connaissance approfondie des arbres et des plantes. La femme a une longue expérience de la conception florale avec des fleurs sauvages et locales, ainsi que de la distillation des herbes et des aliments naturels et son mari a étudié l'agriculture et la sylviculture à l'université. Elle dit que la permaculture lui permet d'être sereine dans ce mode de vie agraire :

bien que l'agriculture reste de l'agriculture, je me sens mieux quand je fais du jardin en accord avec la permaculture. Parce que ce n'est pas seulement à propos de faire des choses, c'est une question de sens. Je peux sentir que nous jouons un rôle, et ainsi, je n'ai pas à me sentir si coupable envers la nature.

Le mari explique, lui, qu'il voulait « travailler avec la nature plutôt qu'avec des choses artificielles ». Dès son plus jeune âge, il s'est interrogé sur la signification réelle de la richesse, et a admis qu'il n'aurait jamais pu étudier à l'université sans un objectif plus noble que d'« avoir un salaire ». Cette sensibilité lui a fait opter d'abord pour un poste en « consultant en sols », spécialisé dans les projets de revégétalisation et l'écologie de la restauration. À cette époque, un collègue lui parle de permaculture, ce qui va décider le couple à suivre ensemble le cours de design en permaculture donné par Shidara Kiyokazu au PCCJ. Le mari a ensuite continué à suivre le cours avancé afin de devenir lui-même un instructeur et designer professionnel de permaculture.

Outre les grands projets qu'il réalise pour des clients, Yotsui Shinji s'est également inspiré de la permaculture pour faire le design de son propre lieu, mais aussi de sa vie de famille (暮らしのデザイン ; *kurashi no desain*, équivalent de *lifestyle design* en anglais) – ce qui est inédit. Dans le design

du lieu, la maison, le jardin, les champs agricoles et la forêt adjacente sont considérés comme un tout cohérent, traversé par les flux de matières et d'énergie des humains et des non-humains. Le design a progressivement évolué au fur et à mesure que la famille s'agrandissait, avec la naissance de deux fils qui participent activement à la vie de la ferme depuis leur plus jeune âge. Ensemble, parents et enfants ont adopté des habitudes, des gestes et des techniques en cohérence avec l'histoire et l'écologie du lieu et en accord avec leur volonté de réaliser un niveau de durabilité maximum au niveau de la ferme et de la famille. Pour atteindre cet objectif, Yotsui-san a mis en place des stratégies et des structures permettant d'obtenir des flux de matières et d'énergie en boucle fermée à l'échelle de la ferme, comme le fait d'avoir des animaux qui broutent l'herbe sauvage (une chèvre), ou qui pollinisent le jardin (des ruches) ou encore qui grattent le sol et déposent leurs fientes riches en nutriments. Dans la même logique, des toilettes sèches sont à disposition, et permettent de transformer les excréments et l'urine des humains en compost. Il y a également un système de filtre naturel (*biogefilter* selon leurs mots) pour traiter les eaux usées domestiques, en les acheminant de la cuisine au bois adjacent à travers une combinaison d'argiles puis de bassins végétalisés avec des plantes filtrantes – c'est-à-dire dont le système racinaire permet de dépolluer l'eau en produisant de l'oxygène, en relâchant certaines bactéries bénéfiques, et en absorbant des éléments qui sont des polluants pour l'eau, mais des nutriments pour les plantes (tels que l'azote ou le phosphore).



Figure 16 : Cueillette des tout premiers artichauts avec Chisato et moi. Hokuto, juillet 2019. Crédits : Yotsui Shinji.

Yotsui-san répare ou crée lui-même de nombreux outils et appareils qui fonctionnent manuellement, sans pétrole. En plus d'être adapté à un travail respectueux de la vie du sol, cela lui

permet de réduire son empreinte écologique et sa dépendance aux énergies fossiles. Parmi eux, un épandeur de microorganismes efficaces (*efficient microorganisms*) qu'il cultive lui-même et pulvérise pour dynamiser la vitalité du sol. Ces derniers se développent typiquement par fermentation – dans ce que d'autres ont appelé des extraits fermentés ou purins (d'ortie, par exemple). Les microorganismes efficaces font plus exactement référence à une combinaison de microorganismes longuement sélectionnés par l'agronome japonais Higa Teruo – inventeur du *bokashi*¹⁰⁵. Parmi les outils inédits de Yotsui-san, on trouve également un tracteur léger alimenté par de l'huile recyclée de *tempura* (beignets de légumes et de poissons très appréciés dans la cuisine japonaise), avec lequel il prépare les champs de céréales avant les semis. Au niveau paysager, il utilise la technique particulière des *keylines* pour optimiser l'écoulement de l'eau en fonction de la topographie : dans le potager, les rangs de culture suivent ainsi les courbes de niveau et prennent la forme d'arc de cercle qui s'étend de la maison à la bamboueraie. Y sont plantés une densité et une variété importante de légumes et de petites baies, comme le *daikon* (radis blanc), le *komatsuna* (épinards à la moutarde japonaise), le *mizuna* (feuilles de moutarde japonaise), les piments, le yacón, les fraises sauvages, mais aussi des plantes plus rares comme les artichauts. La toute première cueillette d'artichauts a fait l'impression d'un événement – j'étais justement là et j'ai eu l'honneur de pouvoir en couper quelques têtes à l'aide d'une paire de ciseaux, avec Chisato. Yotsui-san nous a montré le geste à faire pour couper net et ne pas abîmer le plant. Il était très fier et a souhaité immortaliser le moment (Fig.16 ci-dessus). Nous avons passé la soirée à la préparer et le déguster.

La façon dont le lieu et ses éléments ont été mis en relation permet à la famille Yotsui d'être autosuffisante pour la plupart des légumes, certains fruits, le blé, les œufs, et même le miel, grâce aux quelques ruches, et pour le bois de chauffage et le bois d'œuvre. Ils vendent de manière informelle le surplus de leur production et des produits à haute valeur ajoutée (comme le miel) à des connaissances ou des voisins.

Philosophie : Le sol comme parent (菌 きん) – « Soil as kin »

Comme le répète souvent Yotsui-san, la circulation (循環 ; *junkan*) de la matière et de l'énergie est le mécanisme fondateur de la vie (命 ; *inochi*) et est donc centrale dans sa philosophie de la vie et sa pratique du design. Grâce à cette dynamique, le système agricole ne se contente pas de produire de la nourriture ou du carburant uniquement pour les humains, et inversement, la nourriture et le carburant produits n'ont jamais une seule fonction. Chaque élément présent sur la ferme est pris dans des cycles biogéochimiques qui font la vitalité de l'écosystème. Et sur le plan symbolique, chaque élément est aussi pris dans un entrelacement de significations, de fonctions et de valeurs. Ainsi le sol, qui est un lieu vivant et hyper dynamique, transforme la matière, mais est aussi l'interface (l'*aida*) métabolique et symbolique par laquelle les humains et la nature s'interpénètrent.

¹⁰⁵ Technique désormais bien connue dans les milieux agricoles alternatives qui fait référence à de la matière organique (du terreau) fermenté grâce à l'inoculation avec des microorganismes efficaces qui vont décupler la compostabilité de la matière et réduire la production d'odeurs liés aux bactéries anaérobiques. Le terme vient du verbe *bokasu*, qui signifie « s'estomper » (ici, dans le sens de « se dégrader progressivement jusqu'à disparaître »).



Figures 17a et b : Yotsui Shinji éclaircit le bosquet de bambou qui encercle le jardin (a) avant de faire cuire les jeunes pousses en brûlant les vieilles branches (b). Nagasaka (Yamanashi), novembre 2018.

Si l'éthique permacole du soin à la terre amène rapidement une réflexion sur le sol, peu en ont fait leur cœur de leur projet¹⁰⁶. Yotsui Shinji en a fait, lui, le point d'entrée par lequel il déploie, applique et enseigne sa philosophie de la circulation et ses pratiques d'un mode de vie durable. Il a même nommé sa société de conseil en permaculture *Soil Design* (ソイルデザイン). Contrairement

¹⁰⁶ Du côté suisse, le seul qui ait fait du sol le cœur de son activité est Gaëtan Morard. Voir son récit au Chapitre 6, section 6.2.2.

à la vision véhiculée par l'agriculture moderne, le sol représente bien plus qu'une couche de matière inerte. Selon lui, le sol (土) est la dynamique sous-jacente et nécessaire qui soutient le cycle des matériaux et des nutriments au sein de l'écosystème agricole, composé par la vie et la mort des nombreux organismes qui l'habitent. Lorsque leur chèvre et leur chat sont morts, ils les ont placés sur le tas de compost et les ont recouverts de matières organiques à l'instar des feuilles mortes, des détritiques de cuisine et du petit bois. Progressivement, leurs animaux se sont transformés en terreau, offrant de la matière organique pour enrichir le sol du jardin, et faire pousser des légumes qui seront ensuite mangés et digérés par la famille, et finalement retournés dans le sol, après être passés par les toilettes à compost. Yotsui-san raconte que « quand une chose meurt, elle se diffuse », et la circulation peut se faire si l'énergie et les nutriments ainsi libérés sont disponibles pour d'autres vies : « la vie et la mort peuvent s'expliquer par les mécanismes de collection et de diffusion. Ainsi, plus nous avons de choses vivantes autour de nous, plus il y aura d'énergie et de matière, et plus la circulation sera bonne ».

Il a développé cette philosophie de la vie sur la base des différentes expérimentations qu'il a faites avec le sol de sa ferme. Quand il enseigne les bases de la pédologie aux futur.e.s permaculteurices, il se base sur ses expérimentations, souvent illustrées par des petits schémas explicatifs dessinés à la main, pour amener des aspects plus théoriques, tels que l'humification et la mycorhization, de manière plus digeste. Par exemple, il met en lumière que la métamorphose de leur chèvre en légumes est permise par des dynamiques invisibles à l'œil nu, qui se produisent par les actions combinées d'innombrables microorganismes (微生物 ; *biseibutsu*). Parmi eux, il mentionne souvent l'importance des bactéries bénéfiques (菌 ; *kin*) qui peuplent à la fois le sol et notre intestin et affirme que, plus le sol est riche, plus la nourriture que nous récoltons est nutritive, plus nous sommes en bonne santé grâce à un microbiote intestinal équilibré. Les termes techniques sont souvent inconnus des participants et la quantité d'homophones dans la langue japonaise rend difficiles les déductions approximatives du sens – comme on pourrait le faire en français si on connaît la racine grecque ou latine. Yotsui-san joue de cette opacité de la langue orale pour introduire certaines notions techniques avec humour ; il m'a semblé avoir capté son regard amusé face à la réaction des étudiants suite à l'introduction du concept de *kinkonkin*, après une matinée déjà bien chargée. J'ai sûrement été la plus perplexe – ayant tout d'abord entendu « King Kong », je me suis dit que j'avais dû complètement perdre le fil, ou alors qu'il y avait des liens improbables entre le gorille célèbre et la pédologie. Yotsui-san n'a pas entrete nu le mystère très longtemps. Il a explicité les trois *kanjis* du concept, 菌根菌, et expliqué ce à quoi cela faisait référence : le champignon mycorhizien qui s'associe de manière symbiotique et réticulaire avec les racines d'une plante à l'aide de filaments appelés mycélium (菌糸体 ; *kinshita*). Il enseigne systématiquement l'importance primordiale de ces éléments microscopiques pour la circulation des flux aux niveaux macroscopiques de l'agroécosystème, car il sait que beaucoup de ses étudiants ne connaissent pas la complexité du sol et ont tendance à éluder cette dimension dans leurs pratiques agricoles.

Une caractéristique importante de la conception du lieu de la famille Yotsui, qu'illustrent très bien cette recherche de circulation des éléments et le rôle des bactéries, est la dense bamboueraie, qui continue de croître. Lorsqu'ils se sont installés, une grande partie du jardin était couverte de bambous. La femme qui y vivait avait un faible pour les pousses de bambou (竹の子 ; *takenoko*) et n'avait pas jugé intéressant de contenir leur croissance. Ainsi, la bamboueraie s'était tellement densifiée et étendue, que la famille a été obligée d'en trouver diverses utilisations, afin de permettre à d'autres plantes et arbres de pousser. Généralement considéré comme une difficulté

supplémentaire, surtout à cause de sa croissance rapide de l'étendue de son tissu rhizomatique le couple s'est efforcé d'identifier plutôt tous les potentiels du bambou, et ils ont progressivement trouvé des moyens créatifs de l'utiliser et de réguler sa croissance. Tout au long de l'année, le père de famille défriche le bosquet en enlevant les vieux troncs secs, qu'il va ensuite brûler avec d'autres bûches de bois dans leur chaudière (薪ボイラー ; *maki boirā*), comme source de chaleur pour chauffer leur maison ou pour cuisiner. En automne, toute la famille se réunit pour préparer les jeunes pousses de bambou ; elles serviront de nourriture d'appoint pour l'année à venir. Ces pousses, encore molles, sont coupées et bouillies dans un grand chaudron, puis salées et conservées dans un tonneau en bois pour fermenter. Le feu qui fait cuire les jeunes pousses de bambou brûle avec de vieilles perches de bambou (voir Fig.17) – le bambou est partout. Le reste des vieux troncs de bambou est transformé en charbon de bois, qui est ensuite utilisé pour enrichir le sol du potager. C'est à ce moment que les mycorhizes (菌根菌 ; *kinkonkin*) deviennent essentiels. Ces microorganismes sont capables de décomposer les matières organiques dures, comme le bois et le charbon de bois, et de rendre leurs nutriments disponibles pour les plantes et les arbres. La circulation et la richesse du sol sont les indicateurs à travers lesquels il juge la qualité des pratiques agricoles :

L'agriculture actuelle exporte les récoltes et avec elles, tous les minéraux, et ne les rend jamais. L'analyse des sols nous dit que le sol est vide. L'agriculture est perturbée par le fait que le mode de vie des hommes ne permet pas au mécanisme de circulation de se produire.

Sur cette base, Yotsui-san affirme que « vivre avec le sol est l'unique voie que nous avons pour l'avenir », sous-entendant que toutes les autres voies menacent la possibilité de l'existence humaine sur Terre. La création de compost (堆肥をつくる ; *taibi o tsukuru*) et la connexion avec le sol (土とつながる ; *tsuchi to tsunagaru*) sont donc plus qu'une nécessité physiologique ; elles relèvent d'actes en faveur d'une autre ontologie. Le fait que les humains partagent les mêmes bactéries (菌 ; *kin*) et peuvent donc améliorer le microbiote du sol en enrichissant les leurs, est considéré comme la preuve que nous faisons pleinement partie de la nature. La famille Yotsui permet donc de penser que certaines pratiques quotidiennes et agricoles génèrent et régénèrent la possibilité que les humains et les sols soient véritablement unis par des liens de parenté. En jouant sur l'homophonie entre le concept japonais pour bactéries, 菌, *kin* et le terme anglais *kin* (« parents », utilisé pour former *kinship* : « parenté »), on obtient, grâce à un détour par le poétique, un éclairage étonnamment heuristique. S'il n'a pas de valeur scientifique, il évoque le slogan de la philosophe Donna Haraway : « Make Kin, Not Babies » (Haraway, 2016b), par lequel elle suggère de réinvestir socialement la multiplicité des créatures non humaines qui partagent la Terre avec nous. La démarche des Yotsui offre une nouvelle profondeur à cette injonction à de nouveaux modes de connexion au non-humain, en expérimentant au quotidien la possibilité d'une relation commensale aux créatures souterraines et/ou invisibles, tout en ayant fait eux-mêmes des enfants (Fig.18). La famille a d'ailleurs plusieurs fois fait la couverture de magazines, et on voit toujours sur la photo, non seulement les quatre membres de la famille « humaine », mais aussi toujours les poules, la chèvre et le tas de compost en décomposition.



Figure 18 : Chisato, les deux enfants et le chèvre rentrent à la maison après avoir aidé à semer le blé. Hokuto (Yamanashi), novembre 2018

5.2.4 Base secrète où s'expérimente un nouveau monde – Kyle Holzhueter et Jimoto Kazuko

Il n'y a pas de lieu parfait

C'est dans les montagnes du Nord de la Préfecture d'Okayama dans le hameau de Kamimomi que Kazuko Jimoto et son mari Kyle Holzhueter se sont installés en 2017. C'est un de ces villages qu'on nomme désormais *Genkai shūraku* (限界集落)¹⁰⁷, communément traduit par « village marginal », bien que le phénomène soit de plus en plus répandu. *Genkai* fait référence à une marge plutôt temporelle, dans le sens d'un seuil critique à partir duquel on franchit un non-retour. *Genkai shūraku* s'applique ainsi aux villages sur le point de disparaître, mais qui, pour le moment, résistent. Cette étape précède la catégorie plus dramatique encore de *shoumetsu shuraku* (消滅集落) : l'extinction¹⁰⁸ – phénomène que le Ministère de l'Agriculture, des Forêts et de la Pêche souhaite à tout prix éviter, et qu'il surveille pour cette raison depuis 2006. Cette situation géographique et démographique me semble être plus justement rendue (en français, du moins) par le qualificatif

¹⁰⁷ Le concept a été proposé par Akira Oono en 1991, puis popularisé dès les années 2000, au moment où la dynamique de dépopulation commence à poser la question des « seuils » à partir desquels un village n'est plus un village. Officiellement, un village dit marginal se définit aujourd'hui par la vieillesse de la population (plus de 50% de la communauté est âgée de plus de 65 ans) et par la dynamique communautaire (incapacité à maintenir les services de base et la cohabitation sociale, tels que les routes et les événements culturels).

¹⁰⁸ C'est le même concept (en japonais) qui est utilisé pour parler de l'extinction d'une espèce animale ou végétale.

« liminal ». Ces villages sont non seulement dans une situation démographique critique, mais sont à la limite du perceptible, d'abord de par leur marginalité géographique, mais désormais aussi, parce qu'ils sont progressivement recouverts par la végétation, et, que leur nom disparaît alors des cartes, au bénéfice de la commune voisine, qui voit, elle, son territoire s'agrandir. On me raconte, d'ailleurs, qu'un village liminal s'éteint lorsque les derniers habitants décèdent ou déménagent, et qu'il est « remis » aux divinités locales : il est alors de coutume d'aller au sanctuaire Shinto et d'y acter cette extinction sous forme de rituel. Ainsi, ce qui était du domaine des humains passe dans le domaine des dieux – passage non anecdotique de l'écoumène à l'éreème (voir Berque, 2010b).

Cette liminalité se vit aussi lorsqu'on tente de s'y rendre depuis une métropole. Pour y accéder depuis Kyoto, situé à deux-cents kilomètres de là, mon trajet a duré plus de trois heures et demie, alors qu'il faut moins de trois heures pour rejoindre Tokyo, qui est à cinq-cents kilomètres. J'ai dû emprunter un bus, deux Shinkansen (TGV japonais), un train local et un taxi. Les transports publics japonais sont connus pour être performants, et tout s'est déroulé sans encombre jusqu'à la dernière gare : Yuge. À partir de là, il faut réserver un taxi – ce que j'ai dû faire deux jours à l'avance. Rejoindre une marge exige une certaine organisation – la liminalité se marie mal avec la spontanéité ! Mon chauffeur du jour, qui pourtant était bien parti, s'est rapidement perdu dans les dédales des routes de campagnes vallonnées, qui se ressemblent toutes pour un non-initié : de la forêt, partout, parfois quelques ouvertures sur un paysage de rizières en terrasses parsemé de quelques vieilles bâtisses. Il lui a fallu rejoindre le seul point de repère local : le vieux temple bouddhiste de Seisuiji, perché sur les hauts du versant, où Kyle a dû venir me chercher – après avoir vainement tenté de guider le chauffeur par téléphone.

Kyle et Kazuko ne cherchaient pas spécifiquement un lieu si reculé, mais ils ont pu acquérir ces terres relativement facilement et à un bon prix, grâce à un arrangement à l'amiable avec le fils des propriétaires décédés, qui ne savait qu'en faire et était ravi de trouver des personnes intéressées à s'en occuper. Il m'en parle de manière évasive, de peur que des investisseurs opportunistes peu sensibles à la cause écologique ne s'emparent des campagnes. Kyle m'avoue que c'était un des arguments en faveur de ce lieu – lui et Kazuko n'avaient que très peu d'argent à investir dans le projet. Le prix des terres est, toutefois, lié non seulement à l'inaccessibilité de l'endroit, mais aussi à son impraticabilité. La topographie y est compliquée, avec une pente dont l'inclinaison fait entre 25 et 30 degrés et qui a historiquement exigé un aménagement en terrasse pour faciliter le travail paysan et améliorer la gestion de l'écoulement de l'eau. Le terrain a cependant des avantages certains : il est exposé plein sud et la pente lui offre une vue imprenable sur les différentes vallées qui s'étendent jusqu'à la Mer Intérieure (Setonaikai).



Figure 19 : Vue sur les rizières de Pamimomi et la vallée qui s'étend jusqu'à la Mer Intérieure (Setonaikai), août 2019.

Kazuko et Kyle s'occupent désormais de 12'000 *tsubo* (environ 4 hectares), comprenant (du haut vers le bas) : une grande partie de forêt (6000 *tsubo*), un verger, des bâtiments d'époque, une partie potagère et d'anciennes rizières en terrasse. Même si, à leur arrivée, les terres agricoles étaient complètement enfrichées et les bâtiments décrépits, le lieu leur a semblé propice à leur projet commun : créer un endroit convivial, en cohérence avec les principes de la permaculture et en lien étroit avec les traditions agricoles et architecturales. Ni Kazuko ni Kyle ne sont de la région, et partir de zéro a été compliqué, surtout en pleine campagne. Mais leur implication dans la régénération des terres agricoles et dans la revitalisation de la communauté locale leur a permis d'entretenir rapidement de bonnes relations avec les voisins – des agriculteurs du troisième âge et habitants de longue date – ce qui est loin d'être toujours le cas (Klien, 2020). Kyle souligne que c'est un des aspects qui lui a permis de rapidement s'attacher au lieu :

Ce que j'apprécie le plus ici, c'est de voir à quel point les habitants apprécient notre présence. C'est un village en voie d'extinction, et la moyenne d'âge est de 78 ans. Mais, désormais, nous sommes dans le village, et le fait d'avoir des jeunes ici leur donne l'espoir que ce village n'est pas en voie d'extinction.

Kazuko est originaire de Hiroshima, à deux-cents kilomètres à l'ouest de Kamimomi, mais a résidé plusieurs années à l'étranger – à Montréal et à Séoul – pour son travail de traductrice. Bien qu'aimant la vie animée des grandes villes, elle y menait un mode de vie qu'elle juge aujourd'hui trop fatigant et malsain. Elle s'est ensuite installée temporairement à Tokyo, et s'est impliquée dans l'éducation à l'environnement et à l'alimentation auprès des enfants. Elle raconte avoir un lien particulier, familial et presque nostalgique, à la nourriture : elle vient d'une famille de cuisiniers et son père est chef cuisinier dans sa propre entreprise à Hiroshima. Elle est consciente que cela lui a ouvert la porte d'une réalité souvent absente de l'éducation « mainstream » : le fait que la qualité nutritive et gustative d'un produit est liée, non seulement au talent des cuisiniers, mais aussi à la capacité des agriculteurs à se passer de produits chimiques.

Même dans son petit appartement de la métropole, elle continuait à cultiver ce lien, en y faisant par exemple pousser des légumes de sa région natale. Elle est très fière d'un gros chou *takana* originaire de Hiroshima, qu'elle a réussi à faire pousser chez elle et à partir duquel elle a préparé des *tsukemono*¹⁰⁹. Elle était alors engagée pour l'initiative « Edible Schoolyard Japan » qui entreprend des projets dans les écoles pour reconnecter les enfants à la nature et à la nourriture. La mouvance vient des USA, initiée par Alice Walters, cheffe et militante politique pour l'alimentation depuis 1995. Contre plus de 4500 projets aux États-Unis, le Japon compte uniquement trois écoles qui ont été intéressées à tenter l'expérience. Kazuko concède qu'ils peinent à mettre en place l'idée dans le contexte métropolitain japonais, entre autres parce que le contact avec les autorités est compliqué. Elle y travaillait encore depuis chez elle à Kamimoni quand je l'ai rencontrée en 2017. Mais la distance physique – sept-cents kilomètres – et le sentiment de déconnexion qui en découlait l'ont progressivement décidée à arrêter et à se consacrer uniquement aux activités du lieu. Avec Kyle, elle coorganise désormais les événements du lieu, depuis qu'ils en ont fait un centre de formation et d'expérimentation qu'ils ont monté ensemble en 2017. Elle y est reconnue pour être la spécialiste de la pâte à pain et de la pâte à pizza – un talent d'autant plus apprécié au Japon, et *a fortiori* dans la campagne, que ce sont des spécialités européennes qui restent difficiles à trouver de bonne qualité au Japon.

Kyle est, lui, reconnu pour ses talents de plâtrier-plaquiste et ses connaissances fines des matériaux et enduits naturels, tels que la chaux, la terre et les bottes de paille (*strambale*). Il est originaire du Wisconsin aux États-Unis et a immigré au Japon il y a près de 18 ans. Son intérêt pour la vie agricole et communautaire s'est développé relativement tôt. À la fin de l'adolescence, il tombe gravement malade et son isolement l'oblige à se confronter à des questionnements existentiels : « J'ai beaucoup pensé au genre de vie que je souhaitais avoir... Et même si je n'ai jamais voulu devenir Amish, j'ai toujours admiré ce style de vie ». En parallèle des études universitaires dans lesquelles il s'est lancé pour faire plaisir à ses parents, mais auxquelles il ne trouvait que peu d'intérêt, il s'est formé à l'agriculture biologique et biodynamique, en faisant un stage dans une ferme *off-grid*¹¹⁰ de sa région. Les concepts d'agriculture naturelle et de permaculture étaient souvent mentionnés et Kyle a décidé de nourrir sa curiosité en allant se former directement sur les lieux d'origine de ces deux approches : en 2001, il fait un apprentissage dans l'École d'Agriculture naturelle d'Akame (dans la région de Nara, fondée par Yoshikazu Kawaguchi), et, en 2003, il prend ses premiers cours de design en permaculture dans le célèbre écovillage de Crystal Waters¹¹¹ en Australie, aux côtés du non moins célèbre Max Lindegger, permaculteur et designer du lieu.

¹⁰⁹ Équivalent approximatif de *pickles*. Légumes conservés par macération/lacto-fermentation. C'est un aliment d'accompagnement très courant dans la culture japonaise.

¹¹⁰ En anglais, *off-grid* (hors-réseau) est le contrepied de *on-grid energy system*. Il fait référence au débranchement partiel ou total au réseau électrique et à la mise en place de sources alternatives d'énergies, majoritairement renouvelables. Le terme *off-grid* peut qualifier une infrastructure, mais est souvent associé à un mode de vie et des valeurs d'autonomie et d'autosuffisance (Vannini & Taggart, 2014).

¹¹¹ Le même lieu où se sont formés Shidara Kiyokazu et Itonaga Koji.



Figure 20 : Kyle finalise un travail de plâtrage sur un mur extérieur. Pamimomi, 2017.

C'est sa passion pour les constructions traditionnelles et écologiques qui ramènera Kyle au Japon quelques années plus tard. Après son brevet de plâtrier-plaquiste, il a fait un doctorat sur le sujet, supervisé par Itonaga Kôji, qui s'avérait être non seulement architecte paysagiste et professeur à l'Université Nihon Daigaku, à laquelle Kyle était affilié, mais également le co-fondateur du Permaculture Center Japan. Leur collaboration a grandement bénéficié au campus : ils ont utilisé des terrains comme champs d'expérimentation, par exemple en mettant en place un jardin avec différentes strates végétales et en faisant des essais de construction en terre-paille. Sa thèse de doctorat portait sur la qualité et la durabilité de ces constructions, en particulier en rapport avec la gestion de l'humidité et des moisissures¹¹², un aspect crucial dans le contexte climatique du Japon. Kyle étant talentueux et spécialisé, son maître-plâtrier de l'école de Kyoto a exprimé son souhait de le voir continuer dans le métier à ses côtés – ce qu'il a finalement refusé pour différentes raisons :

J'avais la possibilité de le faire, mais je voulais un lien à la terre (land). Je voulais devenir plâtrier-crépisseur, mais je voulais aussi garder un lien avec la nourriture et l'énergie. Si j'avais choisi de travailler avec lui, je n'aurais fait que de poser des enduits 24 heures sur 24, 7 jours sur 7. Je n'aurais jamais eu le temps de développer tous ces liens, ni de faire quoi que ce soit d'autre.

Aujourd'hui, son mode de vie et son affiliation à la permaculture lui permettent de mettre en pratique ses connaissances et savoir-faire dans une diversité d'activités. C'est d'ailleurs l'intérêt principal qu'il reconnaît à la permaculture : elle lui permet de mobiliser plusieurs de ses passions et qualifications et de se mettre en lien avec d'autres personnes ayant des intérêts convergents et des aptitudes complémentaires aux siennes. C'est pour cela – rassembler et s'entraider – qu'ils ont souhaité faire de leur lieu de vie un centre de formation à la permaculture. Ils ont nommé le centre Pamimomi en accolant la première syllabe de « permaculture » dans sa prononciation japonaise – le « pa » de *pâmakaruchâ* – et la fin du nom du petit village dans lequel ils habitent – le « mimomi »

¹¹² Holzhueter, K. (2010). The Hygrothermal Environment of Straw Bale Walls in Japan and Building Practices to Control Interstitial Moisture. [PhD Thesis]. Nihon University: Graduate School of Bioresources Sciences.

de Kamimomi¹¹³. Loin de n'être qu'anecdotique, la création du mot Pamimomi pour désigner le projet est symbolique de l'ambivalence qui fonde la permaculture, entre le respect de l'histoire et du nom des lieux, et l'ouverture vers une nouvelle dynamique. L'onomatopée *pa* fait, d'ailleurs, référence à l'expérience de quelque chose de brillant ou lumineux – évoquant ainsi que l'ambition est peut-être bien de faire rayonner cette marge.

Une marge qui rayonne

Pamimomi est devenu un des centres de permaculture principaux du Japon, et le seul situé dans l'ouest de l'île principale Honshû. Beaucoup viennent prendre part aux différents événements et cours qui s'y donnent malgré la difficulté d'accès. La double approche de Kyle et Kazuko colore les cours et ateliers proposés sur le lieu : ils sont enseignés de manière à combiner l'éducation à l'environnement avec la perpétuation des traditions paysagères et architecturales des campagnes. Il est également possible de se former à la permaculture aux côtés de praticiens locaux et d'acquérir différentes compétences.

Le lieu est fréquenté et animé par une diversité de personnes de tout le Japon, et même de l'étranger. Chaque fois que j'y suis allée, j'y ai rencontré de nouvelles personnes, parfois même retrouvé certaines des personnes que j'avais rencontrées ailleurs. J'y ai entendu mentionner à plusieurs reprises les noms de personnes que j'avais rencontrées dans d'autres lieux de permaculture du Japon, et inversement, j'ai parfois revu ailleurs des personnes rencontrées à Pamimomi – preuve que la permaculture circule et que Pamimomi est désormais un lieu important dans le réseau de permaculture (et plus largement d'alternatives agroécologiques) du Japon. Kyle fait également bénéficier le lieu de son propre réseau, constitué de spécialistes locaux, mais aussi de plusieurs figures importantes du mouvement international et plus particulièrement américain de la permaculture. Les cours sur la construction en matériaux et enduits naturels (*natural building, natural plastering*) sont donnés, entre autres, par lui-même, mais aussi avec des grands noms de la construction naturelle, tels que l'Américain Michael G. Smith, co-auteur de l'ouvrage *Natural Building, Design, Construction, Resources* que beaucoup de permaculteurices ont dans leur bibliothèque. Pour l'éducation à l'environnement et les formes plus urbaines de permaculture, Kazuko et Kyle ont fait appel à Matt Bibeau, un acteur de changement important au niveau de sa ville, Portland (U.S.) engagé dans l'Institute of Permaculture Education for Children et dans le City Repair Project.

Les formations ne sont pas les seules raisons de se rendre à Pamimomi. Le Centre organise également des événements plus ponctuels tels que des journées Portes Ouvertes, des ateliers de fabrication de pain au levain et de brassage de bière ou encore des projections de films documentaires. Des journées de rencontre permettent aux adeptes de la permaculture de faire connaissance et s'associer aux acteurs de la région ; des petites *Permaculture Convergences* sont organisées autour de thématiques qui réunissent des agriculteurs de villages voisins, des professionnels de l'aménagement (urbanistes, architectes) et des familles intéressées à aller plus loin dans leur engagement social et/ou écologique. C'est souvent l'occasion pour Kyle d'offrir une visite guidée du lieu pendant que Kazuko prépare la pâte qui servira à des *pizza party*. Ces événements attirent souvent des familles de la région également engagées dans une démarche agricole et écologique. Il y a toujours beaucoup d'enfants – ce qui est devenu plutôt rare dans les campagnes

¹¹³ La contraction de deux parties de mots en un nouveau concept est une pratique linguistique courante au Japon.

japonaises. Cette offre unique de cours, d'événements et d'ateliers, couplée à la gentillesse et au charisme du couple et aux paysages sans pareils de leur ferme, a permis à la marge d'un village marginal de rayonner malgré l'ombre que les kilomètres de denses forêts menaçaient de lui faire.



Figure 21 : Visite guidée par Kyle durant la Permaculture Convergence de 2017. Kamimomi, juillet 2017.

Entre l'ombre et la lumière – les différentes facettes de la permaculture

Si le petit village de Kamimomi s'est désormais fait une place dans le milieu de la permaculture, et si son nom évoque désormais plus qu'un village au seuil de la disparition, il n'en demeure pas moins que le style de vie et le quotidien qu'il offre restent comparables à d'autres villages de campagne. La vie est ainsi scandée par les rythmes encore palpables d'une vie communautaire passée. Ici, les haut-parleurs sonnent encore les heures du début et de la fin du travail aux champs : 6h30 - 12h - 17h¹¹⁴ – relique d'une époque où on n'avait pas forcément de montre et encore moins de téléphone portable. Lorsque Kyle m'annonce le déroulé des journées, il me dit avec humour que je peux théoriquement dormir jusqu'à n'importe quelle heure, mais que le bruit du haut-parleur ne me laissera d'autre choix que me réveiller en même temps que tout le monde, tellement il est bruyant. Ici tout le monde se lève aux aurores, travaille ensemble, mange aux mêmes heures et puis, quitte les champs pour rentrer chez soi. Si la ruralité existe encore, c'est sûrement à travers cette routine, rythmée par la lumière du soleil, et scandée par la voix sortant des haut-parleurs grésillant. La dépopulation rurale a encore forcé ce trait : contrairement aux grandes métropoles qui ne s'éteignent jamais, ici, certaines maisons – inhabitées – ne s'allument plus, pas même au crépuscule pour prendre le relais sur l'obscurité naissante.

¹¹⁴ Il existe des variantes selon les régions et les saisons.

Remettre de la vie dans les régions reculées est, d'ailleurs, une des motivations de Kyle et Kazuko à se lancer dans la permaculture. Comme beaucoup des pionniers, tels que Shidara Kiyokazu, Yotsui Shinji et Cashman Phil, ils ont opté pour l'*inakagurashi*, le mode de vie rural. La permaculture les a emmenés, ramenés ou fait rester à la campagne. Ce mode de vie leur plaît, mais ne leur laisse que peu de temps pour s'occuper et se préoccuper d'autres choses que du lieu et des êtres qui le peuplent ou y gravitent. Cette réalité contraste avec celle de la permaculture urbaine, un courant beaucoup plus récent, mais qui est rapidement devenu très influent. Kyle reconnaît la nécessité d'agir aussi dans les villes, mais souligne que cette permaculture-là a tendance à montrer seulement les aspects confortables de la permaculture, de manière à attirer les urbains et les jeunes en particulier, et de fait, est devenue plus médiatisée et appréciée que son corollaire rural. Ce qu'il entend par là, c'est que la permaculture urbaine, on s'y engage plus facilement, car l'engagement est moins grand ; on ne doit pas changer drastiquement de quotidien, mais plutôt l'ajuster. Kyle semble être en faveur d'une voie médiane, qui couplerait l'aspect urbain plutôt « grand public », avec la réalité des campagnes, et remettrait ainsi sur un pied d'égalité les « visages » et les « mains » de la permaculture :

D'après moi, nous avons besoin de personnes dans tous les domaines qui travaillent à faire advenir un avenir durable, aussi ceux de l'économie, de la politique, et des médias. Je pense donc que la permaculture urbaine est une bonne chose, mais je pense aussi qu'il est très important que ces personnes qui deviennent alors le visage de la permaculture – parce que si on contrôle les médias, on contrôle le visage de la permaculture, n'est-ce pas ? – accordent aux personnes qui travaillent dans le noir (*doing the black work*) pour la permaculture le respect qu'elles méritent.

Kyle se range implicitement parmi ces « travailleurs de l'ombre », bien qu'il jouisse d'une bonne réputation localement et dans le milieu de la permaculture du Japon. Il est vrai qu'il n'a effectivement pas écrit de livre et qu'il est moins connu du public urbain. Loin des feux des projecteurs tokyoïtes, le lieu se trouve dans un jeu de lumière qui rappelle *L'éloge de l'ombre*¹¹⁵ de Tanizaki Junichirô (2011), en ce qu'il : « [...] n'est pas fait pour être embrassé d'un seul coup d'œil dans un endroit illuminé, mais pour être deviné dans un lieu obscur, dans une lueur diffuse qui, par instants, en révèle l'un ou l'autre détail, de telle sorte qu' [...] il suscite des résonances inexprimables ». Au-delà d'une recherche esthétique, leur intention de rester dans une ombre partielle m'est apparue comme un choix stratégique, leur permettant d'expérimenter et de proposer sans (directement) s'exposer – le retrait géographique leur donnant davantage de marge de manœuvre. Il y a ainsi certains lieux qui offrent plus d'espaces, et des espaces qui offrent plus du temps. C'est dans cet esprit que j'ai compris le haïku qu'une étudiante en permaculture habituée du lieu a écrit pour remercier Kyle et les autres organisateurs d'un cours sur la culture naturelle du riz, qu'elle a suivi sur une année :

パミモミは (*pamimomi ha*)
世界を変える (*sekai o kaeru*)
秘密其地 (*himitsu kuchi*)

Le haïku peut se traduire ainsi : « Pamimomi est une planque secrète qui change le monde ». Le terme *himitsu kuchi* est particulièrement parlant, car il évoque autant le champ sémantique

¹¹⁵ Ouvrage connu pour sa proposition singulière de ce qu'est le Beau et la Beauté dans l'esthétique japonaise traditionnelle.

militaire (base secrète) que celui des jeux d'enfant (une cachette). Et ce croisement du double champ sémantique du jeu et de l'expérimentation d'un côté, et d'une préparation active à la lutte, est ce qui fait la force du lieu – en tant qu'action politique préfigurative – mais aussi sa fragilité, de par son invisibilité relative et son risque d'être associé à une activité ludique.

Kyle promeut une vision de l'*inakagurashi* moins dictée par la dureté du quotidien que par la beauté (*utsukushi*) qu'elle permet de côtoyer, d'admirer et de déployer. Les terres donnent effectivement sur un paysage impressionnant, qu'il contribue, avec Kazuko et les habitués du lieu, à embellir. « Imiter la nature » – la ritournelle de la permaculture – c'est aussi cela : s'inspirer de la beauté environnante et créer du beau dans du déjà beau, designer des lieux dont la beauté n'est plus subjective : « c'est... objectif ! Qui que tu sois, quoi que tu aies, il n'est pas possible que tu ne trouves pas cela beau ». Selon lui, cette beauté se dégage de l'espace de liberté qui permet à chacun d'être soi (*jibunrashi*), de s'amuser (*tanoshii*) et bien manger (*oishii*). Sa vision de la beauté est toutefois subsumée à des critères de qualité et de durabilité, et requiert ainsi une certaine sophistication technique. Mais cette technicité ne semble, chez lui, par contre nature ; elle n'est pas le pendant de l'artificialité, au contraire. Ses connaissances fines des techniques et matériaux de construction lui permettent de rendre les bâtiments durables, c'est-à-dire résistants *et* fabriqués à partir de matériaux naturels locaux. Il dénigre les expérimentations trop bricolées, particulièrement dans le domaine de la construction naturelle, qui, en rejetant la pensée experte, font, à tort, l'économie de l'expertise technique :

Les choses ont l'air banales lorsqu'il n'y a pas de savoir-faire d'une haute technicité. Ce n'est pas parce qu'ils n'apprécient pas la beauté, mais simplement parce que les personnes qui les construisent n'ont pas les compétences nécessaires pour les rendre attrayantes ... des détails horribles d'un point de vue architectural !

Dans le même ordre d'idée, c'est grâce au processus complexe de design qu'il devient possible de laisser la nature suivre son cours. La permaculture lui offre des pistes pour organiser le mouvement naturel (*the free natural flow*) des choses ; les laisser le plus possible suivre leur cours, ou même les laisser décider du cours qu'elles souhaitent suivre :

Laisser l'eau faire ce qu'elle veut, laissez le feu faire ce qu'il veut. Laissez cette courbe faire le mouvement qu'elle veut sans la contraindre. Ce serait l'idéal. Laissez les gens faire ce qu'ils veulent. Pareil pour les animaux : Laissez Aki-chan [le chat] faire ce qu'elle veut.

C'est d'ailleurs en ce sens qu'il appuie sur l'importance d'obtenir un design qui ne contraigne pas, mais aménage des possibilités de cohabitation et génère des intersections bénéfiques entre les mouvements des multiples éléments et êtres vivants. La recherche de beauté et de liberté de Kyle et Kazuko a permis d'obtenir un design dans lequel l'eau peut s'écouler « naturellement », et suivre les courbes (*lines*) du terrain et de sa topographie escarpée. Y a-t-il une possibilité, qu'en retour, dans un mouvement trajectif le mouvement libre de l'eau sur leur terrain soit ce qui leur permet de s'y retrouver – d'être plus libres d'être eux-mêmes (*jibunrashi*) ?

Il semble en tout cas y avoir une résonance mésologique entre ce que ce lieu devient, au fur et à mesure de leurs gestes quotidiens, et ce que cela leur permet de devenir – comme si le clair-obscur d'une campagne dépeuplée leur donnait la lumière nécessaire à se réinventer. Ces paysages, marqués par un processus de dé-domestication et de ré-ensauvagement en raison du manque d'intervention par les humains sont appelés *féreaux* (Tsing et al. 2020). C'est en ce qu'ils sont partiellement re-naturés (écologiquement) par rapport aux pratiques agricoles passées, et libérés (esthétiquement) des normes culturellement dominantes, qu'ils offrent de précieux espaces liminaires pour

expérimenter des valeurs alternatives, des modes de vie inédits et des connexions renouvelées avec soi-même, avec les autres, et avec les non-humains.

5.2.5 Laboratoire d'axiomes alternatifs – Mitsukuri Yuki et le PermaLab, Sapporo

Un tournant existentiel post-Fukushima

Mitsukuri Yuki est le fondateur du « PermaLab » ou パーマカルチャー研究所 (littéralement, Institut de recherche de permaculture). Ce dernier était situé à dix kilomètres en périphérie de Sapporo, la plus grande ville de la préfecture de Hokkaido, jusqu'à ce que lui et sa famille déménagent en montagne en août 2018. Un tel intitulé n'a pas manqué de stimuler mon imagination avant que j'y arrive. Venant moi-même d'un institut de recherche, je m'attendais à un groupe de personnes travaillant sur la permaculture et expérimentant différentes cultures et méthodes de culture. La réalité était bien différente, et l'intitulé est en fait un pied de nez à l'ancien poste de professeur d'université de Yuki, qu'il a quitté, car il était surchargé et que sa femme, Sae, était surmenée à devoir s'occuper seule de leurs deux enfants. La permaculture est arrivée dans leur vie quand se posaient de grandes questions existentielles – dont la crainte d'un divorce, finalement évité par la démission du Yuki, qui s'est retrouvé sans emploi pendant plusieurs mois.

Il m'est rapidement apparu que, pour Mitsukuri Yuki, la permaculture n'est pas l'équivalent d'une agriculture plus naturelle. C'est l'énergie qui est au centre de son projet de permaculture, en lien avec une visée d'un mode d'habiter frugal – problématique qui s'est exacerbée dans un contexte post-Fukushima. Cette manière particulière d'investir la permaculture s'explique par son parcours académique et professionnel : après un diplôme d'ingénieur en énergie, il a rejoint la multinationale japonaise TEPCO (Tokyo Electric Power Company), la compagnie d'électricité pourvoyant l'énergie pour la majorité de l'Est du pays et à qui appartient la centrale de Fukushima-Daiichi, dont plusieurs réacteurs ont été sévèrement endommagés suite au tremblement de terre et au tsunami du 3 mars 2011. Passionné de la question énergétique, Yuki raconte s'être lancé dans cette carrière, car il y voyait un moyen de mettre ses compétences au service de la société et souhaitait contribuer à la résolution des enjeux énergétiques mondiaux, parmi lesquels il m'énumère le changement climatique, le réchauffement planétaire, l'épuisement des ressources pétrolières et les dangers désormais évidents de l'énergie nucléaire. Mais l'accident et surtout la gestion catastrophique de ses conséquences par TEPCO (et l'État japonais) l'ont fait déchanter. Il était parmi les personnes chargées d'évaluer les niveaux de radioactivité et a pu lui-même apprécier l'importance de la dispersion du césium. Il a alors quitté son poste et a commencé des études doctorales, après quoi il est devenu professeur au Hakodate Engineering College. Parallèlement, un ami lui a conseillé de faire l'expérience de modes de vie autonomes en énergie (*off-grid*) dans une ferme de permaculture en Thaïlande : Saihainan Permaculture Organic Farm. La famille s'y est rendue et l'expérience a bouleversé leur vision du monde ainsi que la vision des problèmes énergétiques de Yuki :

The total farm was the answer. A very simple and closed system. Before going there, I was thinking that we needed some new technology for energy. But it's not the answer. The answer is lifestyle. I started the Permaculture Laboratory when we came back.

La famille a également profité de l'occasion pour se réorganiser : en 2014, Yuki a pris un congé de parentalité (*childcare leave*) prolongé, mais il n'est finalement jamais retourné travailler et partage

désormais son temps entre les enfants, la mise en place du projet de permaculture sur un petit terrain et l'écriture de billets de blog journaliers pour communiquer ses expérimentations. Il s'est engagé activement, en tant que coordinateur, dans le groupe *Transition Towns Sapporo* qui s'est constitué dans la mouvance lancée en 2005 par le permaculteur Rob Hopkins au Royaume-Uni. Le groupe local lui a apporté un support précieux pendant sa reconversion et appuyé la décision de ne pas forcer la scolarisation de leurs enfants dans le système éducatif conventionnel.

Une permaculture sans légume

Jusqu'en 2018, la famille Mitsukuri vivait principalement dans un petit appartement dans la municipalité de Sapporo. Si cette désignation peut faire penser qu'elle habitait « en ville », il faut souligner ici que l'appartement est situé dans l'arrondissement sud (*Minami-ku*), qui représente 60% de la surface de Sapporo, mais ne regroupe que 7% de sa population. Cet arrondissement est principalement constitué de forêts et de terres agricoles, et accueille un des 34 parcs nationaux du Japon. Le mode de vie de la famille était teinté de cet entre-deux, ou plutôt de cet « entre-trois » entre urbain, rural et naturel. S'ils dorment et cuisinent principalement dans l'appartement, les deux enfants (une fille de 4 et un fils de 8 ans en 2017) passent leurs journées dans l'école libre de *Sapporo Tomoe Gakuen*, située en pleine forêt et gérée en grande partie par les parents qui s'alternent. Le fils ne se rend à l'école « normale » que lorsqu'il a envie ; la plupart du temps il préfère suivre sa petite sœur à *Tomoe Gakuen* ou accompagner son père et regarder ses expérimentations et bricolages. Yuki lui-même n'aimait pas l'école et ne se sentait pas pas d'obliger son fils à y aller.

Yuki a dégagé le terrain grâce à une connaissance rencontrée dans un atelier de perfectionnement en charpenterie-menuiserie. Il craignait de ne pas trouver de terrain proche et financièrement accessible. Il me raconte, encore tout émoustillé et en riant qu'il est finalement tombé sur une aubaine :

It's only two kilometers from the apartment and two kilometers from Tomoe school. Very close to each other, very convenient, and very cheap. I was okay to pay 2'000'000 [14'500 CHF], but it was only 300'000 yens [2200 CHF]! Very very strong luck, maybe *kama*'s¹¹⁶ way of telling me "Do permaculture!"

Le propriétaire était ravi de pouvoir vendre ce terrain dont il n'avait aucune utilité. C'est une parcelle rectangulaire d'une surface de 375 m² joutée par d'autres parcelles utilisées comme surfaces potagères et arboricoles. La sienne est plutôt un terrain littéralement *vague*, au sens d'un lieu dont l'usage et la fonction semblent « "inconstants" ou "indéterminés" » (Nitsch, 2021, p. 9). Il était envahi de bambou nain *sasa* (*Shibataea kumasasa*) et jonché de longues herbes arbustives, de topinambours en fleur, de *fuki* (Pétasites *japonicus giganteus*) et de *myōga* (gingembre japonais, *Zingiber mioga*), avec par-ci par-là quelques grands arbres, au point que les usages précédents étaient difficiles à lire dans le paysage. Yuki a passé plusieurs semaines à éclaircir, à tailler et à désherber, entièrement à la main avec une faucille (*kama*). Il a séché toute la matière végétale et s'en sert encore comme paillage pour absorber la boue et dessiner des chemins. D'avoir pu se passer de machines et faire tout à la force de son corps pour cette laborieuse entreprise est une de ses grandes fiertés : « les gens pensent qu'on a besoin de machines, de tondeuses, d'outils de taille puissants, mais non ! ».

Pas de légumes sur ce terrain. Le principal n'est pas la production de végétaux comestibles ni l'élevage d'animaux. Yuki a conservé tout autour du terrain une large bande végétale dans laquelle

¹¹⁶ Divinités shintoïstes.

la famille s'approvisionne en plantes sauvages comestibles : *fuki*, *myōga*, *sasa* (Fig.22a, ci-dessous). Il m'avoue qu'il a, par manque de connaissance, beaucoup trop taillé un des arbres, dont la vie semble désormais comprise. Sae a planté quelques herbes aromatiques supplémentaires et quelques plants de tomates au fond du jardin, mais ce sont les seuls végétaux cultivés du terrain. Pas d'élevage non plus : la faune présente se compose principalement d'insectes, de petits oiseaux et parfois d'un cerf ou d'un renard de passage. Yuki n'avait à l'époque que peu d'intérêt pour l'alimentation et l'agriculture, bien qu'avec Sae ils produisent leurs propres bières et autres produits traditionnels fermentés tels que le *keōji*¹¹⁷. Ils ont fait le choix de s'associer à une ferme biologique de la région et ont mis en place un système d'échange : ils vont régulièrement aider à la ferme et obtiennent ainsi des paniers de légumes à des prix préférentiels. Ce faisant, Yuki, et son fils qui préfère l'accompagner à la ferme plutôt que d'aller à l'école, ont acquis quelques savoir-faire agricoles et une vision de ce à quoi ressemble une ferme biologique diversifiée. Cette expérience a d'autant plus de valeur qu'elle est relativement unique : cette ferme s'est spécialisée dans le maraîchage manuel et dans l'élevage de petits animaux, alors que l'agriculture de la préfecture de Hokkaido est largement basée sur l'élevage bovin et sur de grandes monocultures mécanisées (blé, betterave sucrière, pomme de terre, soja, tournesol et colza).

Le projet principal était de rendre le lieu habitable et donc accessible en le défrichant, puis d'y installer des structures pour s'abriter. Yuki a construit des sortes de cabanes en contreplaqué (théoriquement) mobiles et ne nécessitant de fait aucune autorisation. Il a mis en place une mini-infrastructure photovoltaïque à partir de panneaux posés contre le mur de la cabane, à l'extérieur, qu'il a reliés à des batteries par un onduleur (Fig.23). Il peut y brancher des lumières et y recharger ses objets technologiques (smartphone et tablette). Il a installé un poêle à bois pour cuisiner et pour chauffer la pièce. Quand j'y étais, nous l'avons utilisé pour torrifier les feuilles de bambou *sasa* afin de pouvoir les infuser en tisane.

¹¹⁷ Ferment riches en enzymes obtenu à partir du riz, souvent utilisé comme condiment.



Figures 22a et b : Partage des journées entre le terrain et l'appartement. L'après-midi, cueillette de racines de Myôga par Sae, sous le regard de leur fille. Le soir, lecture pour le fils et mise à jour du blog sur la permaculture pour Yuki. Minami-ku, Sapporo (Hokkaido), juin 2017.

Une frugalité joyeuse DIY

Yuki n'a pas seulement fabriqué de ses mains les bases de la vie qu'il mène aujourd'hui, il a aussi créé un nouveau concept pour mettre en mots sa vision de la vie inspirée de la permaculture : *yûbodogaku*. Il l'a construit en juxtaposant quatre kanjis en lecture phonétique¹¹⁸ : 遊暮働学, qui sont les radicaux de quatre verbes : 遊(び), *aso(bi)/yû* : jouer ; 暮(らし), *ku(rashi)/bo* : vivre ; 働(く), *hataraku(ku)/dô* ; 学(ぶ) : travailler ; *mana(bu)/gaku* : apprendre. Yuki joue en fait sur la liminalité entre ces quatre actions « idéales » (Fig.24, deuxième ligne du tableau) et quatre actions que nous imposent aujourd'hui la société contemporaine (première ligne du tableau) : la société nous offre de quoi nous divertir (娯楽), mais ne nous laisse pas le temps ni l'espace de jouer (遊び) ; elle se base sur une vision objectivée de la vie (生活) et non pas expérientielle (暮らし) ; elle impose de devoir choisir un métier et une carrière (仕事), mais n'incite pas nécessairement à se mettre au travail (働く) ; elle impose d'étudier (勉強), mais ne laisse que peu d'occasions d'apprendre par soi-même (学ぶ). Les activités en première ligne sont également toutes payantes, alors que celles proposées en remplacement sont entièrement gratuites. La juxtaposition des quatre kanjis n'est pas sans touche d'humour, car elle pourrait être comprise, par un lecteur (maîtrisant le japonais) qui tenterait de la déchiffrer trop littéralement, comme « l'étude d'une vie oisive ». Ce n'est évidemment pas ce que propose Yuki, bien qu'il se sente en congruence avec le non-agir de Fukuoka Masanobu dans sa vision des efforts à fournir pour vivre :

Ne pas travailler contre la nature [shizen], c'est littéralement vivre « sans effort particulier » [*shizen tai de*]. Juste vivre ne devrait pas exiger d'effort particulier. Il ne faut pas insister... Mais dans notre société, au contraire, on doit étudier *dur*, travailler *dur*, faire du profit *vite*. Tout ça, c'est anormal pour moi.

現代	娯楽	生活	仕事	勉強
理想	遊び	暮らし	働く	学ぶ

Figure 23 : Yûbodôgaku comme vision idéale d'une société permaculturelle. Crédits : Permaculture-Lab.

Son message à travers le *yûbodogaku* est d'inviter à une frugalité joyeuse, de retrouver du sens et du pouvoir sur sa vie et de se détacher des injonctions culturelles à la performance et à l'efficacité. Cette opération de mise en miroir de deux significations rappelle la « transmutation » des axiomes qu'opère le militant existentiel au nom de la lucidité existentielle chez Arnsperger (2009). Ces axiomes alternatifs permettent à Yuki de donner du sens à sa quête d'une différente qualité d'existence, mais aussi le guident dans ses choix et ses expérimentations pratiques. C'est au nom du *yûbodogaku*, qu'il a quitté son poste de professeur d'université et qu'il refuse d'obliger son fils à aller à l'école. C'est aussi pour faciliter sa mise en pratique que la famille a décidé de quitter leur appartement périurbain et d'aller habiter dans les paysages d'un petit hameau de montagne.

¹¹⁸ Les kanjis (ou idéogrammes) ont toujours au moins deux lectures possibles. La lecture *onyomi* (phonétique) est la plus proche de la lecture chinoise et s'utilise lorsque plusieurs kanjis sont juxtaposés. La lecture *kunyomi* (sémantique) est la prononciation japonaise et s'utilise généralement lorsque le kanji est lu seul (avec éventuellement sa terminaison/suffixe). Dans l'énumération ci-dessus, la lecture *kunyomi* précède la lecture *onyomi* (en gras).



Figure 24 : Intérieur de la cabane principale avec, au fond, l'onduleur (boîtier bleu à gauche) et les batteries (boîtes noires à droite). Sapporo, juin 2017.

De la ville à la montagne

Bien que satisfait de sa situation, Yuki m'avait annoncé de but en blanc que son rêve était de n'avoir plus qu'un seul lieu, de pouvoir se passer de l'appartement, mais aussi de s'autonomiser par rapport aux facilités urbaines et aux réseaux d'eau et d'électricité. Il a progressivement mis en place des stratégies pour réduire au strict minimum la consommation familiale d'énergie à l'appartement. En décidant de se passer de toute dépendance à l'égard des électroménagers à part le lave-linge, la famille a réussi à obtenir des factures mensuelles d'électricité de 500 yens (4 francs suisses) pour un ménage de quatre personnes, alors que la moyenne japonaise est plutôt autour de 6000 yens pour un individu. Yuki publie régulièrement cette réussite en affichant une photo de sa facture sur Facebook – ce qui fait effectivement réagir énormément de monde, et beaucoup lui demandent comment s'y prendre. Parallèlement, il a investi sa parcelle périurbaine comme terrain d'expérimentation pour se perfectionner dans la construction, s'essayer à la mise en place d'un système d'énergie alternative et acquérir des connaissances sur le petit écosystème forestier. La famille n'a jamais véritablement vécu sur ce terrain, bien que Yuki ait passé de nombreuses nuits sur place, parfois accompagné par son fils.

N'étant pas agriculteurs et n'ayant quasiment pas d'épargne, l'acquisition d'un terrain qui leur permette d'habiter, de cultiver et de produire de l'énergie était un défi de taille. Mais Yuki a parlé de son rêve autour de lui et s'est fait inviter plusieurs fois dans les médias locaux pour présenter sa philosophie *yūbodōgaku* et son mode de vie. Il est ainsi devenu une sorte de curiosité locale, en partie aussi parce que son idéal de vie faisait fortement écho au scénario d'une série télévisée historique

(1981-1982) se déroulant justement à Hokkaido : *Kita no kuni kara* (« D'un pays du Nord ») et qui joue sur l'imaginaire du mode de vie paysan et autosuffisant. C'est ainsi par le biais du bouche-à-oreille qu'en 2018, quelqu'un qui avait entendu parler de lui s'est rendu sur son blog (permaculture-lab.com) et l'a contacté pour lui dire qu'il connaissait un vieux couple vivant dans la « montagne profonde » (*yamaoku*) dans une autre partie de Minami-ku, en bordure du Parc national de Shikotsu-Toya, à 40 minutes de Sapporo (en voiture) et à 4 kilomètres d'une route principale. Ces terres excentrées convenaient parfaitement à l'idéal de vie de la famille Mitsukuri. Yuki a fait la connaissance du vieux couple et leur a dit qu'ils voulaient « vivre dans la nature avec la montagne ». Intéressé, le couple lui a appris qu'ils étaient agriculteurs non loin de Niseko (un bourg au sud-ouest de la préfecture d'Hokkaido connu pour sa station de ski) et qu'ils étaient venus ici à leur retraite, il y a une vingtaine d'années ; ils ont maintenant près de 80 ans. Qui plus est, ils lui ont dit être engagés de longue date pour la cause écologique et avoir cofondé la communauté locale nommée *Ecology Mura* (Village de l'écologie). Après quelque temps, le couple a prêté gratuitement à la famille un bout de terrain disposant d'un cabanon habitable.

La famille a déménagé en août 2018 et est devenue membre d'*Ecology Mura*. Entre avril et août de la même année, la famille s'est affairée pour rendre le lieu habitable. Le cabanon était bancal : c'est un préfabriqué de 1987, originellement destiné à être temporairement utilisé par des ouvriers pendant un chantier (Fig.25). Il n'avait pas été utilisé depuis dix ans et était en mauvais état : la tôle pliée, certaines vitres manquantes et les murs métalliques trop fins pour les hivers longs et rudes (octobre à avril, avec des températures proches de moins 20 degrés), pas de source d'électricité. En revanche, il y avait déjà une structure en métal pour surélever le cabanon afin d'éviter le gel, et une source d'eau à disposition, mise en place par le propriétaire qui a réussi à capter les eaux souterraines. Yuki s'est ainsi mis au travail – avec joie, souligne-t-il, en me rappelant que rendre un lieu habitable est au cœur de sa philosophie *yūbodōgaku*. Il a amélioré l'isolation des murs en ajoutant différentes couches de bois récupérées des cabanes qu'il avait précédemment construites (puis déconstruites en partant) sur sa parcelle périurbaine. Il a mis en place des panneaux solaires pour obtenir l'équivalent d'un potentiel de 1000 watts. Il a remis en état un vieux poêle que les propriétaires avaient laissé et dont le tuyau de la cheminée était décrépi. Il a installé des toilettes en créant une petite pièce dans le cabanon, perçant un trou dans le sol et faisant tous les raccords nécessaires. Parallèlement, il a construit des toilettes sèches à l'extérieur du préfabriqué, directement ouvertes sur le sol de la forêt.

Après ces gros travaux, la famille s'est finalement mise à produire sa propre nourriture grâce à l'aide et aux conseils des propriétaires. Le terrain incluait en effet une petite parcelle de terre (préalablement) cultivée. Ils y ont installé un polytunnel (structure métallique recouverte d'une bâche en polyéthylène pendant la saison hivernale), ont amélioré la fertilité du sol en l'alcalinisant avec des cendres épandues avant l'hiver, et ont planté pommes de terre, carottes, tomates, radis, aubergine, concombres, choux, courgettes, *komatsuna* (légume asiatique de la famille des brassicacées parfois appelé moutarde-épinard), *mizuna*, ou encore, de la bardane (*gobō*) dont la racine est culturellement très appréciée, marinée ou infusée en tisane. Yuki a fait le choix de suivre les pratiques des voisins concernant la préparation du sol et la prévention des attaques : il fait un labour peu profond en début de saison avec un tracteur léger, et a encerclé la parcelle avec un filet (Fig.26) pour éviter les intrusions des animaux sauvages tels que les biches, les renards, les lapins et les *tanuki* (sorte de rats laveurs japonais qu'on appelle « chiens viverrin » en français).



Figure 25 : Cabanon avant sa remise en état. Misumai, Sapporo, avril 2018. Crédits : Mitsukuri Yuki

La production permet à la famille de tenir jusqu'au début de l'année suivante (mars-avril). Ils achètent leur riz à la ferme biologique Sato Farm, située dans la commune de Nanporo à environ 40 kilomètres de chez eux. Yuki y travaille depuis 2017 comme « bénévole », recevant en échange quelques produits gratuits ou à prix réduits. Les Mitsukuri ont choisi cette ferme, car elle cultive aujourd'hui le riz de manière entièrement naturelle, ce qui reste extrêmement rare. La Ferme a opéré une transition progressive vers la culture naturelle du riz, en passant par l'étape « biologique » (*organic*) et la labellisation JAS. Le riz est désormais cultivé en accord avec la philosophie de Fukuoka Masanobu, et en utilisant ses fameux « brins de paille » révolutionnaires¹¹⁹. Yuki profite d'y être bénévole pour se former à la culture naturelle, car son rêve est de cultiver, à terme, d'une façon plus proche de l'agriculture naturelle et plus exactement de la synécoculture – traduction du néologisme japonais 協生農法 (*kyōsei nōbō*, littéralement « agrologie¹²⁰ de la coexistence ») inventé par Funabashi Masatoshi, un chercheur aux Sony Computer Science Laboratories (*sic* !). Cette méthode rassemble les principes de l'agriculture naturelle (pas d'intrants, pas de labour) et y associe les techniques et savoir-faire de l'agroforesterie – l'agriculture naturelle de Fukuoka n'ayant pas véritablement théorisé ni expérimenté le rôle de l'arbre dans la culture naturelle. Pour le moment toutefois, il n'y a qu'une proximité géographique entre les arbres des forêts alentour et la production de Yuki, encore bien délimitée par les filets. La « coexistence » recherchée par la synécoculture est ainsi mise à mal par une coexistence avec des animaux non humains, plus complexes à gérer que les arbres et dont les bénéfices à la production ne sont pas directement manifestes. Ces intrusions inopinées ne sont pas sans évoquer ce que Bondon et al. (2021, p. 6) désigne « animaux frontières », en ce qu'ils déform[ent] et malmen[ent] certaines limites humaines » et mettent au défi les catégories par lesquelles les humains s'évertuent à ordonner leur réalité.

¹¹⁹ Du titre de son ouvrage, *La révolution d'un seul brin de paille*, qui fait référence aux bénéfices (pédologiques) de laisser la paille de riz sur le sol après la récolte.

¹²⁰ Voir Chapitre 5, section 5.1.1 pour une explication de mon utilisation du terme « agrologie ».



Figure 26 : Parcelles de jardin des Mitsukuri au début du printemps. Minami-ku, mai 2020. Crédits : Mitsukuri Yuki

En plus de cette petite production, la famille cueille quelques produits de la forêt adjacente. Un de leur « voisins », un homme habitant plus profond encore dans la montagne, leur a fait connaître et apprendre à reconnaître l'ail sauvage appelé *ainu negi* (*allium victorialis* de son nom latin) lors de balades sur les versants escarpés qui délimitent le village. L'*ainu negi* pousse en grand nombre dans les zones humides des forêts de conifères, à l'instar du wasabi sauvage (*yamawasabi*). Yuki s'est parallèlement initié à la technique pour récolter la sève du bouleau (*shirakaba*), qui est un arbre très présent dans les forêts de Hokkaido. Et ils cueillent toujours, comme dans leur parcelle périurbaine, les *fuki* (pétasites), mais aussi désormais de l'ail sauvage, du wasabi sauvage, du jus de bouleau ou encore de l'armoise. Ils ont appris à reconnaître les germes de pétasite (*fuki no tou*) qui, début avril, percent à travers la neige pas encore complètement fondue. Même les enfants ont appris à les préparer en détachant soigneusement chaque feuille (cela ressemble à de petites salades iceberg ovales) et en les mettant à tremper dans l'eau avant de les incorporer à des plats divers.

En échange du geste que les propriétaires font en leur prêtant ce terrain, la famille Mitsukuri partage quelques-unes des plantes récoltées en forêt, mais aussi les aide à prendre soin de leur propre parcelle de jardin, surtout pour les travaux les plus physiques que leur âge rend pénibles. Yuki a pris en charge beaucoup de travaux d'entretien généraux : il s'est chargé par exemple de réparer un des fils électriques qui avaient été cassés par des pluies diluviennes. A ainsi été trouvée une forme d'échange qui transforme la dureté de la vie de montagne en expérience collaborative. Parallèlement, les compromis trouvés par Yuki et Sae leur permettent de redynamiser la minuscule communauté qui habite autour d'eux : ses membres sont heureux de transmettre leurs connaissances et leurs savoir-faire, que les Mitsukuri adaptent en les amenant progressivement vers une vision plus agroforestière, même si le chemin semble encore long et sinueux

CHAPITRE 6

Raconter la permaculture depuis la Suisse

6.1 La permaculture en Suisse

6.1.1 Vers une permaculture trans-röstigraben ?

En Suisse, la permaculture arrive relativement tardivement en comparaison avec les pays anglo-saxons, mais surtout de manière différenciée selon les régions. Elle est d'abord le fait d'un très petit nombre de pionniers et ne peut alors être considérée comme un « mouvement ». Elle vient mettre en mots des intuitions, permet de clarifier des philosophies de vie et d'aller plus loin, elle inspire aussi des transitions, en motivant des réorientations de pratiques, le plus souvent chez des personnes ayant déjà un pied dans l'écologie et l'agriculture ou le jardinage. Elle permet de conforter ceux qui alors s'adonnaient simultanément à de multiples expérimentations sans pouvoir leur donner une complète cohérence, par manque d'un concept fédérateur.

Fédérateur de pratiques et de praticiens, le concept de permaculture ne permet toutefois pas de faire tomber toutes les barrières. Le développement du mouvement de la permaculture est très fortement marqué par les frontières linguistiques et démontre que le fossé symbolique du « Röstigraben » (littéralement le « fossé des galettes de pommes de terre ») n'a pas encore été totalement comblé¹²¹. La Suisse alémanique, plus poreuse à ce qui se passe de l'autre côté des frontières autrichienne et allemande, s'est dotée plus rapidement que la Suisse romande et italienne d'une association de référence pour la permaculture, et cela est encore visible aujourd'hui dans l'ancienneté des projets de permaculture et dans l'imbrication complexe qui existe entre le milieu de la permaculture et les autres acteurs du territoire, dont les institutions et associations.

L'évolution récente de la permaculture en Suisse montre toutefois un essai de rapprochement entre les régions linguistiques, surtout en lien avec les formations de permaculture et son institutionnalisation. Ce rapprochement est le fait de quelques pionniers et designers qui, des deux côtés du Röstigraben, ont identifié la limite d'une organisation décentralisée et non coordonnée des réseaux de permaculture. Des associations qui, jusqu'à alors, visaient plutôt à faciliter l'émergence de projets et la coordination au niveau régional tentent désormais de penser les modalités de collaboration entre elles. On a, typiquement, l'association Permakultur Schweiz du côté alémanique, dont l'inclusivité du « Schweiz » est contestée par certains des acteurs romands et tessinois. Alors que ce nom ne posait pas de problème lorsque la Suisse romande n'avait pas

¹²¹ Les spécialistes Jacques Lévy et Shin Alexandre Koseki affirment que les clivages culturels et politiques s'organisent désormais plutôt selon le gradient ville-campagne (RTS, novembre 2016). Auparavant, ce fossé était davantage visible sur les cartes des votations, qui montraient souvent une préférence des « Latins » pour des orientations plutôt socialistes et progressistes, et une préférence des Alémaniques pour des orientations plus conservatrices.

d'équivalent, il est désormais au cœur de débat, depuis la création, en Romandie, d'une association pour la permaculture (Permaculture Romande) et de divers centres de formation et d'accompagnement (l'Académie suisse de permaculture, ASP ; le Centre romand de formation en Permaculture ; Permaculture-certifiée ; Permaculture Pro). La volonté de convergence des différentes entités de permaculture présentes sur le territoire suisse est donc freinée par les distances géographiques, mais aussi et surtout par la barrière linguistique. La communication est principalement permise par un petit nombre de permaculteurices bilingues ou trilingues. Les enjeux actuels de cette convergence potentielle sont principalement ceux de la formalisation de l'éducation permacole, avec certification des formations de permaculture et la reconnaissance des certificats et diplômes décernés, dans un contexte où chaque région s'est dotée de manière indépendante de ses propres exigences et critères d'évaluation. En me mettant en relation avec des acteurs de deux côtés de ce « fossé », je leur ai souvent formulé mon envie de faciliter l'émergence d'une permaculture *trans-röstrigraben*. Comme je le développe ci-dessous cela a permis d'amorcer des rapprochements intéressants. Pour mieux comprendre le paysage contemporain de la permaculture suisse, je propose de revenir sur l'histoire de la permaculture alémanique et romande.

6.1.2 La permaculture en Suisse allemande

Les débuts – faire le pont entre l'Australie et la Suisse allemande

Un des premiers à avoir lancé la permaculture en Suisse est Max Lindegger. D'origine de Suisse centrale, Max Lindegger est pourtant plus souvent associé à la permaculture australienne, et connu pour sa contribution au design de l'écovillage de Crystal Waters. Avant d'immigrer dans la campagne suburbaine de la région de Brisbane, dans les années 1980, il a préparé le terrain et donné la première impulsion à la permaculture helvétique. Il a, en effet, participé à la constitution d'un premier groupe, qui s'est plus tard organisé sous forme associative (la future association *Permakultur Schweiz*). L'aura qu'a eue son projet d'écovillage est restée une source d'inspiration pour les acteurs suisses, malgré la distance séparant les deux lieux d'attache de Max Lindegger, et malgré le fait qu'il ne soit jamais revenu. Max Lindegger semble être devenu une légende – presque personne ne l'a rencontré ici, mais tout le monde sait qu'il était là et a participé de quelques manières à faire advenir la permaculture en Suisse.

Kurt Forster, un contemporain de Max Lindegger, doit être un des plus anciens de la permaculture suisse. Habitant depuis toujours dans le canton d'Appenzell, au nord-est du pays, il a développé une permaculture localisée, mais ouverte sur l'international – en partie grâce à la proximité linguistique et géographique avec l'Autriche et l'Allemagne. En 1988, il s'associe avec le permaculteur autrichien Joe Polaischer pour organiser ce qui sera le premier cours de permaculture sur le sol suisse – sur une large ferme biologique à Rheinau, dans la région de Zurich. Joe Polaischer (1946-2008) était un des pionniers, ami de Bill Mollison et co-créateur de la Rainbow Valley Farm, avec sa partenaire Trish Allen. Cette ferme de 21 hectares située au nord de la Nouvelle Zélande et désignée, depuis 1988, avec les principes de permaculture a grandement participé à l'aura internationale de Joe Polaischer et leur ferme dans les réseaux de permaculture. C'était, en ce sens, une prouesse et un moment charnière que d'arriver à le faire venir dans un lieu relativement reculé de Suisse allemande, et ce, avant même qu'il ne devienne une référence mondiale. L'événement, bien que ponctuel et de petite ampleur, a permis de relier sur le long terme la permaculture suisse allemande avec les enseignements de Joe Polaischer, mais aussi, indirectement, avec ceux de Darren

Doherty, un permaculteur australien – fondateur des *Regrarians*¹²², qui a beaucoup enseigné à ses côtés. Typiquement, Beat Rölli, un autre des pionniers de la permaculture suisse, s’est formé avec eux à l’occasion d’un *Permaculture Design Certificate* en 2004. Beat me raconte qu’il a été profondément marqué par leur approche et qu’il s’en inspire encore aujourd’hui. En effet, les PDCs formant les futurs designers et formateurs, ils sont un lieu-clé de transmission et de « filiation ». L’approche de Joe Polaischer et Darren Doherty est, de ce fait, indubitablement présente dans la permaculture suisse allemande aujourd’hui, via leurs étudiants, les projets qu’ils ont montés à la suite de leur PDC, et les cours qu’ils ont ensuite donnés à leurs propres étudiants – pour ceux qui sont devenus enseignants. Kurt Forster et Beat Rölli sont deux des quelques rares permaculteurices suisses à avoir contribué à la littérature sur le sujet et à des projets concrets qui ont fonctionné en Suisse. On recense parmi les ouvrages de permaculture suisse : celui de Kurt Forster, *Mein Selbstversorger-Garten am Stadtrand. Permakultur auf kleiner Fläche*, et l’ouvrage collectif *PERMAKULTUR. Grundlagen und Praxisbeispiele für nachhaltiges Gärtnern*, coordonné par Christoph Bachmann, Eva Bühner et Kurt Forster et constitué de différentes contributions de praticiens, dont une de Beat Rölli sur son projet de verger permacole en Suisse centrale.

Prémices du mouvement et structuration

L’association Permakultur Schweiz voit le jour il y a plus de trente ans, en 1991, sous l’impulsion de Max Lindegger, Kurt Forster, Beat Rölli et quelques autres pionniers suisses allemands, et avec l’aide de permaculteurices germanophones. C’est la première association suisse pour la permaculture. Si elle était le fait d’un très petit nombre de personnes, elle compte désormais près de 600 membres. Elle a longtemps été présidée par Beat Rölli, qui a désormais passé le flambeau à Anton Kuchler – permaculteur de la génération suivante, qui exerce le design permacole au niveau professionnel – qui a affirmé (pendant l’AG 2019 à laquelle j’ai assisté) son ambition de faire grandir l’association et de diffuser la permaculture au-delà de ses membres. Pour ce faire, le comité s’est doté d’un chargé de coordination. Pendant plusieurs années, c’était Matawa Wendelin Keller qui était à ce poste et qui est ainsi devenu une des figures représentant la Suisse allemande en Romandie. En effet, en tant que coordinateur, il est souvent venu aux événements réunissant des acteurs des différentes régions. C’est désormais Daniel Lis qui a pris le relais et c’est à travers (et grâce à) lui que s’organisent (entre autres) les liens avec la Romandie. Il est épaulé par Stéphanie Rauer, secrétaire actuelle de l’association, qui en étant localisée au Tessin, connaît très bien les réseaux locaux. Son poste à elle comprend l’administration des membres, mais aussi sur la coordination et la publication du magazine transnational *Permakultur Magazin* – une initiative née en 2016 d’une collaboration entre les associations de permaculture de la Suisse (*Permakultur Schweiz*), de l’Allemagne (*Permakultur Institut*) et d’Autriche (*Permakultur Austria Akademie*), à l’issue d’une Convergence européenne de Permaculture (European Permaculture Convergence ou EUPC¹²³).

¹²² Fils d’agriculteur, Darren Doherty est devenu célèbre pour son approche, qui se base sur la permaculture, l’agriculture régénérative et une connaissance experte du fonctionnement des écosystèmes. Le mouvement qu’il a lancé, *Regrarians* – contraction entre *regenerative* et *agrarian* – s’attèle à la transformation et la revitalisation de paysages productifs. Sa raison d’être et méthodologie est décrite en détail sur regrarians.org.

¹²³ Événement organisé tous les deux ans depuis 1992 par European Permaculture Network, fondé par Declan Kennedy. En 2016 l’EUPC a eu lieu à Bolsena en Italie. Voir <https://www.eupc.community>

Dans sa structure et son fonctionnement, Permakultur Schweiz s'est, d'ailleurs, inspiré de ces associations de permaculture, en particulier l'institut allemand¹²⁴, qui avait déjà 8 ans d'expérience lorsque l'association suisse a vu le jour (le *Permakultur Institut* constitué en 1983). Comme ces autres instituts, Permakultur Schweiz est autant une faîtière, qui rassemble les différents acteurs, organismes et projets, que l'« institution » qui calibre les formations et les exigences de certification. Elle garantit l'équivalence des Permaculture Design Certificates délivrés en Suisse allemande, et organise les « diplômes de design en permaculture appliqués » (DDPA), qui est l'équivalent d'une sorte de travail de mémoire ou de thèse composée de dix designs, délivrés après minimum deux ans (maximum quatre ans). En ce sens, cette association rassemble autant qu'elle discrimine – ce qui n'est pas sans poser problème aujourd'hui encore. Cette tension explique l'évolution qu'ont prise les associations en Suisse romande, où il a été décidé de faire une séparation claire entre l'association faîtière *Permaculture Romande* et les différentes structures de formation – je reviendrai sur ce point dans la partie dédiée à la Suisse romande.

En grandissant, l'association *Permakultur Schweiz* s'est progressivement organisée sous forme de groupes régionaux, de manière à faciliter l'organisation d'événements par canton et la rencontre d'acteurs susceptibles de se revoir et collaborer sur une base régulière. L'ambition était originellement d'arriver à fédérer toute la Suisse, mais les barrières linguistiques ont empêché une vraie dynamique nationale de s'installer. Il n'y a jamais eu de déconnexion totale, mais jamais de vraies « rencontres » des acteurs de chaque région linguistique, au-delà d'échanges interpersonnels ponctuels. La volonté de se rassembler vraiment a été formulée surtout à l'occasion de la mise sur pied en Suisse romande et italienne de structures associatives équivalentes à *Permakultur Schweiz*. S'est alors posé la question de la coordination entre *Permakultur Schweiz*, *Permaculture Romande* et *Permaculture Svizzera Italiana* (PermaSi), entre autres, mais aussi entre ces faîtières et les autres associations actives dans chaque région, qui ont vu le jour avec le développement du mouvement et la diversification des acteurs et des projets. De plus en plus de personnes intéressées et impliquées dans des projets de permaculture ont commencé à s'organiser autour de projets de lieux et /ou de formation, et autour des personnes à l'origine de ces initiatives. Parmi les structures existantes jouissant d'une aura particulière – ou du moins suffisante pour que puissent les identifier depuis l'autre côté de la frontière linguistique – on compte désormais une série d'autres associations, d'autres lieux d'expérimentation et/ou de formation. Je propose de passer en revue quelques-uns des projets, des lieux et des acteurs et actrices qui participent du mouvement de la permaculture en Suisse allemande (et, souvent, au-delà).

Quelques autres acteurs, associations, lieux et projets

Alors que la permaculture était fortement liée au milieu agricole biologique dans ses débuts – comme le montre l'organisation du premier cours de permaculture en 1988 sur la plus grande ferme biologique de l'époque, elle s'est progressivement « urbanisée », en partie grâce au travail de Kurt Forster, qui a véhiculé un modèle applicable en zone périurbaine – dans l'idée de convaincre que la permaculture pouvait aussi être le fait de non-professionnel du milieu agricole. La situation s'est depuis inversée : la permaculture est souvent réduite à une technique de jardinage pour urbains écolos, ce qui a motivé certains des acteurs suisses allemands à créer une association spécialement

¹²⁴ Qui lui-même s'est inspiré de l'institut « d'origine », fondé par Bill Mollison, le *Permaculture Institute*.

dédiée à l'application de la permaculture au domaine agricole : Permakultur-Landwirtschaft (PKLW), fondée en 2015 et basée sur la conviction que n'importe quelle ferme, qu'elle soit biologique ou non, gagnerait à s'inspirer de la permaculture. L'association est aujourd'hui présidée par Hans Balmer, agronome diplômé de l'ETHZ, aux côtés d'autres permaculteurices spécialisés dans le domaine agricole et/ou environnemental. Le comité (Vorstand) est composé (en septembre 2023) de cinq femmes : Etel Keller (ingénieure agronome), Isabel Schläppi (agricultrice), Margrit Paradis (agricultrice), Melanie Alder (agricultrice) et Sabrina Furrer (maraîchère)¹²⁵. Le Conseil (*Beirat*) est lui composé de sept personnes, dont les pionniers Beat Rölli (agriculteur), Hans Balmer (ingénieur de cultures) et Hans Ramseier (enseignant-agronome). Leur double expertise agricole *et* permacole leur permet d'avoir une légitimité dans le monde agricole *et* dans le milieu de la permaculture, et de pouvoir suggérer un dialogue et faire accepter des compromis des deux côtés. C'est dans cette même veine que Beat Rölli a monté son entreprise de conseil en permaculture *Permakultur-Beratung* à destination des agriculteurs désireux d'amorcer une transition à travers le (re-) design de leur exploitation. Fils d'agriculteurs conventionnels, puis diplômé en biologie, il véhicule une vision de l'agriculture permacole qui soit régénérative, coopérative, mais aussi innovante et productive. Il mène deux projets par lesquels il concrétise cette vision et qu'il peut alors offrir comme fer de lance aux agriculteurs souhaitant se lancer dans une démarche similaire.



Figure 27 : Rangées d'arbres composées d'une diversité de fruitiers différents. Chuderboden, Malters (Lucerne), février 2020.

L'association PKLW est une des principales actrices à faire le pont et proposer non seulement une permaculture agricole (en renforçant le versant de la production alimentaire des projets de permaculture), mais aussi et surtout une « agriculture permacole », en aidant des exploitations agricoles, conventionnelles ou biologiques, à opérer une transition vers une agriculture productive

¹²⁵ L'équipe complète du comité (15 personnes) est disponible sur <https://permakultur-landwirtschaft.org/verein/team/>

et génératrice d'habitats, grâce à la permaculture. Récemment, elle s'est associée à la Haute école d'agronomie HAFL, dans laquelle Hans Ramseier enseigne, afin d'offrir une plateforme de recherche et d'expérimentation sur ces sujets (la *Kompetenzplattform Permakultur-Landwirtschaft*)¹²⁶. À ce titre, certains travaux étudiants ont été valorisés et largement diffusés dans le milieu, à l'instar du mémoire de master de Mila Laager, portant sur les potentiels de la permaculture pour impulser des dynamiques de renouvellement positives du milieu agricole suisse¹²⁷. Peu connue en Suisse romande, la PKLW tente aujourd'hui de diffuser sa démarche au-delà du Röstigraben. Quelques membres du comité ont typiquement proposé un poster à l'occasion à la Foire Bio-Agri 2022 – événement régional annuel bien connu des acteurs romands des milieux du Bio et de la permaculture – qui avait mis, pour cette édition, la permaculture à l'honneur¹²⁸.

BIOAGRI
PERMACULTURE & MICROFERME

Vous saurez tout sur la Permaculture et les microfermes en vous rendant au stand 41 situé au Technopôle. Hélène Bougouin et Leila Chakroun avec leurs invités, animeront de nombreux ateliers et conférences.

P02-03

BIOVINO
VIN NATURE SUISSE

33 vigneron-nes suisses bio vous accueillerez dans la salle de la douane de Moudon, à deux pas de BioAgri, pour vous faire découvrir leurs derniers crus et leurs dernières trouvailles, notamment avec l'invité d'honneur : l'ASVN, Association Suisse Vin Nature. Des cours d'initiation à la dégustation seront donnés deux fois par jour afin de découvrir cette méthode de vinification.

P18

Figure 28 : Extrait de la Gazette créée pour la Foire Bio-Agri 2022. Crédits : Sophie Siffert.

Marcus Pan a fait son parcours de designer entre 2004 et 2008, qu'il a fait valider par l'Académie autrichienne *Permakultur Akademie im Alpenraum* (PIA). Il est, ensuite, lui-même devenu formateur et tuteur. Il a fondé, pour ce faire, l'Académie de permaculture *Down to Earth*, à travers laquelle il offre des PDC et des parcours vers le DDPA, en collaboration avec *Permakultur Schweiz* pour la validation finale et pour décerner les titres. Les formations sont principalement données sur le lieu qu'il a désigné et sur lequel il vit actuellement, *Permakultur Auenhof bei Feldbach*. En accord

¹²⁶ Je reviens sur l'histoire et le rôle de la PKLW au sein du mouvement de permaculture suisse allemand en partie III, Chapitre 9, section 9.6.1.

¹²⁷ Son travail s'intitule « Handlungsoptionen zur Förderung der Permakultur in der Schweizer Landwirtschaft – eine transdisziplinäre Analyse » (Master décerné par l'Université de Berne en 2019). Mila Laager est désormais active dans le comité de Permakultur Schweiz, en plus d'avoir monté sa propre association, *Permakultur Jetzt!*.

¹²⁸ Frank Siffert, coordinateur de la Foire, nous a ainsi invité, Hélène Bougouin et moi-même, de mettre en place un stand « Permaculture », pour avoir un espace d'échange. Des membres de Permaculture Romande ont alors pu proposer des ateliers et des présentations sur base de posters pendant tout le weekend.

avec sa vision de la permaculture, le lieu est progressivement devenu un exemple de système multidimensionnel : une partie agricole fortement diversifiée, un versant éducatif (porté par *Down to Earth*) et l'expérimentation d'un modèle de gestion communautaire. Sur trois hectares, sont juxtaposés, un vignoble « perma-dynamique » – désigné grâce aux principes de permaculture, et cultivé en accord avec les méthodes de la biodynamie de Steiner, un jardin-forêt hyper-diversifié, près de 3000m² dédiés à la culture d'herbes médicinales, et l'élevage de plusieurs races anciennes ProSpecieRara, dont des chèvres, des poules, des canards et des abeilles noires. Une partie de la production maraîchère est commercialisée via un système d'abonnements.

En plus du design de son propre lieu, Marcus Pan s'est particulièrement impliqué, depuis 2011, sur le design du centre Alpine Permakultur SchweibenAlp. Ce lieu est géographiquement isolé, perché à 1100m, en surplomb du lac de Brienz. Cette situation reculée explique la raison pour laquelle il a été, au début du XX^{ème} siècle, transformé en hospice et lieu de mise en quarantaine pour des enfants atteints de la tuberculose. Le lieu a ensuite été abandonné jusqu'en 1982, puis réinvesti comme un lieu de retraite spirituelle et de rencontres inter-religieuses. Il est devenu un Ashram et a pris son nom actuel : SchweibenAlp, *Zentrum der Einheit/Center of Unity*. Sa récente intégration des enjeux agroécologiques le met dans une tension entre spiritualité et écologie, entre développement personnel et actions sociales qui rappelle des lieux tels que l'écovillage de Findhorn en Écosse ou Auroville en Inde¹²⁹. La volonté de creuser la dimension écologique explique la place que la permaculture a ensuite prise dans la future direction donnée au lieu. Marcus Pan y a été invité en sa qualité de designer pour proposer des orientations pour l'utilisation des terres. En effet le *Zentrum der Einheit* a longtemps été centré autour des potentialités du bâtiment – beaucoup d'espace – et de la situation géographique presque monastique – des paysages montagnards magnifiques difficiles d'accès. Autrement dit, le design du lieu grâce aux éthiques et méthodes de la permaculture a permis d'investir les paysages autrement que comme simple « décor » à une élévation spirituelle. Aujourd'hui, le jardin et les alentours sont devenus centraux dans la raison d'être du projet et dans les motifs des visiteurs de s'y rendre. Alors qu'on y allait pour « fuir » le travail et les études, on y vient désormais aussi pour étudier et travailler : des formations en permaculture et des chantiers participatifs sont régulièrement organisés et rassemblent plusieurs des pionniers et designers de permaculture suisses allemands. Le lieu sert également à l'organisation d'événements festifs : en juin 2022, un festival de permaculture particulier s'y est tenu : le *Permakultur Jubiläumsfestival*, autour d'un double jubilé : l'anniversaire des 10 ans de Alpine Permakultur Schweibenalp et les 30 ans de l'association Permakultur Schweiz. C'est ainsi qu'un ancien « haut-lieu » spirituel est devenu un des « haut-lieux » de la permaculture suisse¹³⁰.

Anton (Toni) Kùchler est impliqué dans la formation, le design de permaculture et l'expérimentation d'un mode de vie communautaire, inspiré de la permaculture. Il a été président de Permakultur Schweiz plusieurs années (2017-2021), avant que le comité décide de se passer de cette fonction. Il propose ses services de designer à travers l'entreprise Planofuturo¹³¹. Il est titulaire d'un Master en sciences de l'environnement de l'ETHZ, qui a été extrêmement formateur dans sa

¹²⁹ Le lien avec ces lieux est assumé. Voir <https://www.schweibenalp.ch/geschichte/>

¹³⁰ La convergence des discours, des acteurs et des lieux de l'écologie et de la spiritualité, si elle n'est pas historiquement inédite, est une tendance contemporaine de plus en plus marquée. Becci et al. (2021) parlent d'un double mouvement, de spiritualisation de l'écologie et d'écologisation de la spiritualité.

¹³¹ <https://www.planofuturo.ch/>

vision interdisciplinaire des problèmes environnementaux. Pour lui, la permaculture s'inscrit dans cette lignée, et proposer en plus une méthode de design pour mettre en place des solutions aux problèmes que ses études l'ont amené à identifier.



Figure 29 : Lignes de cultures, dont des choux de Bruxelles, sous la neige. Abri pour les lapins (à gauche) et pour les moutons (à droite au fond). Balmeggberg, Trub, Janvier 2020.

Sa vision systémique couplée à son expertise technique ont ouvert à Toni des portes insoupçonnées. Il me raconte par exemple qu'il a été mandaté par l'entreprise des CFF pour un projet d'agriculture urbaine dans la région de Genève¹³². La permaculture s'immisce, grâce à lui, même jusqu'au toit d'un gros projet immobilier. Au-delà de ce mandat, il est surtout l'un des fondateurs de Balmeggberg¹³³, un autre des « hauts-lieux » de la permaculture suisse allemande, comprenant une grande ferme rénovée et trois hectares de terres agricoles. Le lieu est situé sur la commune de Trubschachen, dans ce qui m'apparaît comme la campagne profonde de l'Emmental – le fait que j'ai fait les 40mn qui sépare la gare de Trub de Balmeggberg, à pied, dans la neige, et de nuit, participe sans doute à mon expérience de la « profondeur » ressentie de cette campagne. Balmeggberg (Fig.29) est non seulement le lieu de vie d'une petite communauté dont Anton fait partie, mais le lieu d'événements multiples en lien plus ou moins direct avec la permaculture et la reconnexion à la Terre : s'y expérimentent des modalités agricoles et énergétiques plus écologiques, mais aussi des reconnexions à soi et aux autres, à travers des ateliers de yoga et de musique. C'est également un des lieux sur lesquels Anton organise des PDC, souvent en collaboration avec les acteurs de Alpine Permakultur SchweibenAlp. Grâce à son statut de formateur, Anton est

¹³² <https://www.planofuturo.ch/sbb-rooftopfarm>

¹³³ <https://www.balmeggberg.ch/>

également devenu un pont important avec la Suisse romande ; il est le premier à avoir débuté des co-supervisions de DDPA, entre la Suisse romande et la Suisse allemande. Avec Hélène Bougouin, agronome et permacultrice-designer romande, ils accompagnent actuellement le parcours d'apprentissage de Margrit Paradis¹³⁴ (active dans la région de Berne) et de Vanessa Munoz Köhli (active dans la région de Bex).



Figure 30 : Jardin collectif de Food For Souls. Berne, février 2020.

Adrian Reutimann s'est formé à la permaculture en 2015 avec Marcus Pan, en suivant un PDC donné par l'Académie Down To Earth. Il a ensuite continué sa formation en enchaînant avec le DDPA, qu'il a fait sous la supervision de Marcus Pan et Anton Küchler et qu'il a achevé en 2019. Dans les dix designs exigés pour faire valider son diplôme, trois étaient en lien avec du jardinage en zone urbaine et un était le design de l'association PKLW. Il est, depuis, investi autant pour la

¹³⁴ Elle aussi a suivi le PDC donné par Marcus Pan à Down To Earth, en 2016.

permaculture urbaine et sociale que la permaculture agricole, à travers sa triple affiliation à l'association faitière *Permakultur Schweiz*, à l'association *Food For Souls*, qui propose du jardinage collectif (*Permakultur Gemeinschaftsgarten FoodForSouls*) en région de Berne (Fig.30), et à l'association PKLW qui, comme mentionné précédemment, accompagne des transitions d'entreprises agricoles. Le lieu du projet *Food For Souls* est devenu un lieu de rencontre, qui accueille parfois les réunions de l'association *Permakultur Schweiz*, mais aussi du groupe régional de Berne (sous-branche de *Permakultur Schweiz*). De plus, en s'associant à différentes structures existantes, telles que l'école alternative *Unico*, d'autres projets de jardins et d'associations comme *Vivaconterra* pour une autre alimentation, *Food for Souls* a eu un impact positif tel sur les réseaux locaux que la ville de Berne les a gratifiés d'un prix en 2019 (*Sozialpreis*).

Stéphanie Rauer s'est également formée aux côtés de Marcus Pan, en 2016, lorsque ce dernier habitait au Tessin. Elle est journaliste professionnelle et a longtemps parcouru le monde, et relaté dans ses articles les nombreux problèmes contemporains, mais aussi les diverses manières de vivre existant à travers le monde. Elle commence à intégrer le concept de permaculture dans sa vie en 2013 – dont elle retient tout d'abord l'injonction à se focaliser sur les solutions et non sur les problèmes. Elle a fait partie du premier PDC organisé dans le canton. Elle s'est ensuite engagée dans le parcours d'apprentissage actif sous la supervision de Marcus Pan et de Barbara Garofoli – une designer formée en Italie active en Suisse romande – afin de recevoir le DDPA et de pouvoir intégrer la permaculture dans sa pratique professionnelle. Elle reçoit le diplôme en octobre 2019, accrédité et délivré par l'association *Permakultur Schweiz* – c'est la première designer du Tessin. Entretemps, elle a créé l'association *Permacultura Svizzera Italiana (PermaSi)*, afin de réunir les projets existants au Tessin et de faciliter les formations données dans le canton. Elle est aujourd'hui active également dans le comité de l'association *Permakultur Schweiz*, au sein de laquelle elle fait converger ses deux passions – journalisme et permaculture – en s'occupant (entre autres) de la publication du magazine *Permakultur Magazin*. En parallèle, elle s'est investie dans la question de la formation de permaculture et a fait un travail, « *L'éducation permaculturelle en Suisse, une planification concertée du parcours de formation suisse pour obtenir un Diplôme de conception en permaculture appliquée* » pour proposer des manières d'harmoniser, ou du moins de « pacifier » les différents modèles existants sur le territoire suisse. En effet, il y a des tensions liées à la certification et la reconnaissance mutuelle des diplômes entre la Suisse allemande et la Suisse romande. Par manque de communication, principalement lié à la langue, des structures équivalentes de formation et d'accréditation ont émergé de chaque côté du Röstigraben, sans pour autant qu'elles adoptent les mêmes exigences et critères d'évaluation. Dans les trois propositions de design qu'a recensé Stéphanie, il y avait l'option d'« élire » ou de créer une instance unique, en refondant les associations existantes ou en les fusionnant. Une autre était d'obtenir une organisation par région linguistique (soit trois en tout), qui collaborent ou du moins communiquent grâce à des représentants-relai. La troisième était de garder la pluralité des associations existantes et d'obtenir un réseau décentralisé indépendant des régions linguistiques, et d'identifier, ensemble, des dénominateurs communs dans les critères d'évaluation, tout en laissant une marge à chacune d'augmenter les exigences et/ou modifier les étapes requises. Stéphanie Rauer plaide pour une version hybride entre un réseau décentralisé d'associations et la mise en place de représentants-relai pour chacune des régions afin de faciliter la communication. Jusqu'à présent, aucune solution n'a été trouvée. Dans une tentative de dialogue, *Permakultur Schweiz* a été d'accord de devenir membre de l'Académie Suisse de Permaculture, bien qu'à contrecœur (la décision a été votée à une voix près, pendant l'AG en janvier 2019, et des voix se sont levées pour demander pourquoi ce n'était pas l'Académie qui devenait membre de

Permakultur Schweiz). Cette affiliation n'a pas fondamentalement modifié les rapports entre les deux associations, qui forment toujours des étudiants et apprentis chacune de leur côté. Quelques ponts « trans-Röstrigraben » sont bricolés au cas par cas, par exemple grâce à des apprenti.e.s-permaculteurices qui souhaitent être supervisé.e.s simultanément par un ou une designer de Permakultur Schweiz et un designer affilié à une des associations romandes (l'Académie Suisse de Permaculture ou le Centre romand de formation en permaculture). Au Tessin, la question de la formation est moins problématique – certaines personnes choisissent Permakultur Schweiz (celles qui maîtrisent l'allemand principalement) et d'autres choisissent de se tourner vers l'Académie italienne de permaculture.

6.1.3 La permaculture en Suisse romande

Des premières expérimentations entre amis aux premières associations

Malgré l'appartenance à un même territoire national et la proximité géographique, la Suisse romande n'a pas suivi les mêmes voies, les mêmes figures et les mêmes rythmes que la Suisse allemande dans le déploiement de la permaculture. Les liens personnels entre Bill Mollison et certaines figures allemandes et autrichiennes, ayant facilité les collaborations et accéléré les traductions d'ouvrages, n'ont pas bénéficié à la francophonie – Suisse romande y compris. Le premier livre de permaculture, a toutefois été traduit presque simultanément en allemand (1984) et en français (1986), mais ce qu'il manquait alors c'était de véritables « traducteurs » ou plutôt des « entrepreneurs-frontières », au sens sociologique du terme que j'ai développé en Chapitre 3 (section 3.5.2), « capable[s] de (re)combinaison de manière originale les ressources présentes dans les différents univers qu'il[s] traverse[nt], pour produire de nouveaux objets ou de nouvelles logiques » (Bergeron et al., 2013, p. 265).

Dans le cas de la Suisse romande, un de ces traducteurs fut Laurent Schlup, un Suisse vivant à cheval entre la Suisse et l'Australie. La permaculture est arrivée en 2000, entre autres, à travers lui, et quelques autres voyageurs revenant au pays. C'est, en effet, lors de son long séjour en Australie que Laurent Schlup a découvert la permaculture, en 1999, six ans après y avoir déménagé. Ses fréquentes visites en terre natale lui ont donné l'occasion de diffuser le concept : il a alors contribué à créer un petit groupe avec des amis paysagistes intéressés, et donner ensemble un premier élan à la permaculture. Parmi eux, Hubert de Kalbermatten, Dominique Kuster, Julien Moret et Gaëtan Morard. Ils ont nourri leur compréhension de la permaculture avec leur parcours et leurs expériences respectives – Laurent Schlup, typiquement, s'est aussi inspiré de son expérience de berger de montagne, avec un mode de vie autosuffisant (dans un chalet sans électricité) à proximité des animaux (non seulement des chèvres, mais aussi des vaches et des poules). Il a alors décidé de se former à la permaculture et s'est inscrit à un PDC en 2005 avec Rick Coleman (de Southern Cross Permaculture, en Australie), puis s'est formé à la formation pour formateurs permacoles (*Permaculture Teacher Training*) avec Geoff Lawton en 2009 au Permaculture Research Institute (aussi en Australie). Il n'y a à l'époque aucune structure qui aurait permis de se former en Suisse et Laurent Schlup s'est placé comme lien privilégié entre la permaculture australienne et les débuts de la permaculture suisse romande. Pendant longtemps, il a navigué entre les deux pays et aidé à la mise en place de petits projets, de travaux de paysagisme et de jardinage. Hubert s'est, lui, formé en France dans le Limousin avec Steve Page, en 2007. En parallèle, le petit groupe de pionniers a construit les fondations du mouvement de la permaculture : l'association Permaculture Valais est

formée en 2005. Dès 2006, elle a organisé, trois années consécutives le festival Ouniours mariant concerts engagés, et ateliers de permaculture. La raison d'être de cette association s'est, ensuite, progressivement transformée, visant d'abord à fédérer, puis à diffuser la permaculture régionalement, au-delà du petit cercle, puis de lui donner une meilleure assise pour pouvoir communiquer avec les autorités communales voire cantonales. La popularité croissante de la permaculture et la disponibilité d'information (en livres ou en ligne) ont toutefois progressivement démotivé les membres à investir du temps dans l'association, qui est désormais inactive (mais pas dissolue). L'énergie mise dedans (au niveau des statuts, de la charte éthique, du réseau informel) a heureusement pu être « recyclée » : c'est ce qui a servi de base à la constitution de l'association Permaculture Romande en 2017.

Parallèlement à la constitution de l'association Permaculture Valais, Hubert monte sa « boîte », en 2005 également, *Jardins Sol-air et permanents*, qui allie expérimentations sur des terrains agricoles et démarches de transmission/sensibilisation. Gaëtan Morard reprend une vigne familiale en 2005 et a, d'abord, continué à la gérer de manière « traditionnelle ». Puis, après être allé voir une dizaine de projets de permaculture dans l'Europe francophone (France, Belgique et Suisse), dont celui de Hubert, il a progressivement transformé son mode de culture jusqu'à obtenir un design en permaculture, en 2010. Julien Moret a, lui, débuté son jardin en 2006 à Glutières, petit hameau dont il est originaire, et qui surplombe le début de la vallée du Rhône à la frontière entre les cantons de Vaud et Valais ; pour le design et la mise en place, il s'est grandement fait aider par Hubert et d'autres praticiens du coin. Les projets se sont multipliés principalement de cette manière, de proche en proche (amicalement et/ou géographiquement), grâce à l'entraide entre ces « pionniers » qui, alors, naviguaient à vue.

Enjeux de diffusion et de transmission

Malgré une certaine effervescence régionale et une augmentation du nombre d'intéressées et d'expérimentations en permaculture, aucune formation en permaculture n'a été organisée jusqu'en 2012. Pour qu'un PDC puisse être proposé de manière officielle, avec la reconnaissance des pairs à l'international, il faut que l'organisateur et enseignant soit détenteur non seulement d'un PDC, mais d'un DDPA, délivré par une instance reconnue par le milieu (une « académie » ou un « institut » de permaculture¹³⁵). La Suisse romande était alors dans une sorte de cul-de-sac, n'ayant personne avec un tel diplôme ni aucune académie en mesure d'en former. La situation s'est débloquée grâce à l'arrivée de Barbara Garofoli, diplômée par l'Accademia Italiana di Permacultura depuis 2006, qui a suivi son partenaire sur son lieu d'origine, la Forclaz (Vaud), petit hameau montagnard proche des Diablerets. Elle s'y installe en novembre 2014, mais y vient souvent depuis 2012 et se rend compte rapidement qu'il n'y a pas encore de structure de formation, ni de formateurs. Elle prend l'initiative de créer le premier PDC romand, en réunissant les acteurs locaux, qui bien que n'ayant pas de diplôme, avait déjà plusieurs années d'expérience et une meilleure connaissance de la région et de ses spécificités. Le PDC a lieu sur les terres de Pierre-Alain Indermühle, agriculteur bio et viticulteur biodynamique qui a lancé son association *Fondation*

¹³⁵ Exigences esquissées par Bill Mollison lors de la structuration de la formation en permaculture, puis clarifiées ensuite lors de la constitution de la première structure de formation hors de l'Australie (donc hors de son contrôle direct) : la mise sur pied en 1983 de la *Permaculture Association* en Angleterre.

Écojardinage en 2006, puis formé à la permaculture avec le cours d'introduction donné par Laurent Schlup en 2010, puis en suivant le PDC de 2013 qui a eu lieu chez lui. Guillaume Mussard, un des enseignants des PDC donnés actuellement, s'est véritablement joint au mouvement en 2014. Il a d'abord participé à la première rencontre de permaculture en 2008, organisée par Hubert dans un refuge à l'entrée du Valais. Formé au maraîchage et à la culture de plantes médicinales, il a émigré en France pour constituer un projet d'éco-lieu avec des amis. En revenant en Suisse, il a décidé de se former à la permaculture en s'inscrivant dans ce qui était au deuxième PDC donné en Suisse romande, en 2014 ; il y a (re-)rencontré les pionniers qui y enseignaient (dont Hubert, Gaëtan et Pierre-Alain) et est, ainsi, lui-même devenu enseignant pour les futurs PDC donnés dans la région.

En 2015, puis de nouveau en 2016, Barbara Garofoli a proposé un format de PDC structuré en cinq modules, donnés sur trois mois, en six weekends – en partie de manière à rendre la formation accessible aux personnes ne pouvant pas prendre deux semaines de vacances. La formation a, pendant ces deux années, été organisée en collaboration avec, et sur les terres de l'agriculture biologique Danielle Rouiller, propriétaire d'une structure agricole spécialisée dans l'élevage de vaches laitières et les grandes cultures. Danielle me raconte que la connexion avec le milieu de la permaculture s'est faite grâce à la Coopérative de la Bor, spécialiste de l'arboriculture dans le canton de Neuchâtel, et qui s'avérait connaître Barbara Garofoli. Danielle, profondément affectée par les écrits et interventions radiophoniques de Dominique Bourg et de Pablo Servigne sur les limites de notre modèle économique et agricole, était justement en recherche d'inspiration pour amorcer une transformation de ses pratiques :

J'écoutais Dominique Bourg dans mon tracteur en travaillant, occupée à retourner mon foin. C'est des sujets qui m'ont attirée puis obsédée [...] qu'est-ce que mangeront mes filles dans vingt ans ? C'est vraiment cette vision d'un futur possible du monde. En étant agricultrice, ça passe par la permaculture. Il n'y a pas d'autre chemin possible. [...] Je trouve complètement aberrant d'avoir dans l'agriculture des parcelles soi-disant écologiques que tu ne travailles pas, presque à l'abandon, et puis d'autres terrain où t'es en surproduction. La permaculture, c'était l'occasion de faire de la production et de la biodiversité sur la même parcelle.

Après avoir organisé un petit cours d'introduction à la permaculture, il a été décidé de proposer une formation complète sous la forme d'un PDC. Celui-ci s'est déroulé dans les locaux de l'École professionnelle des Métiers de la Terre et de la Nature d'Evologia pour les cours théoriques et, pour les ateliers pratiques, sur un verger situé juste en face de l'école. Ce verger, appartenant à la commune, était entretenu originellement par le père de Danielle, et elle a été d'accord de reprendre en 2014 après son décès. Le verger a été planté il y a longtemps et ses arbres sont vieillissants ; l'intérêt d'organiser une formation sur ce lieu était de faire émerger des futurs possibles pour ce verger grâce aux principes de design en permaculture et à l'intelligence collective des participants rassemblés pour la formation. La collaboration avec cette agricultrice professionnelle a également permis de donner un aperçu concret de travail agricole. Chaque weekend de formation était animé par un ou deux intervenants, presque à chaque fois différents. En effet, Barbara Garofoli a fait le choix de faire intervenir plusieurs des permaculteurices les plus expérimenté.e.s de Suisse romande, dont Hubert de Kalbermatten et Diane Waber, Pierre-Alain Indermühle, Gaëtan Morard, Guillaume Mussard, Florian Beuret et Rebecca Thompson. Cette modalité unique – parfois, l'ensemble du PDC est donné par un intervenant principal – a permis aux participants d'avoir accès à de nombreuses interprétations de ce que la permaculture est et de ce qu'elle inspire, mais elle a aussi permis de dynamiser le réseau, encore jeune, de permaculture en Romandie.

Une volonté d'agir au niveau régional

La multiplication des formations réunissant des formateurs dispersés en Romandie a rapidement fait émerger le besoin d'une structure romande. Les pionniers ont tous activement participé et se sont réunis à de multiples reprises, dans un processus ouvert et transparent (beaucoup de personnes intéressées se sont jointes aux discussions, souvent ponctuellement, parfois plus durablement). Parmi ses dernières, certains pionniers suisses allemands sont venus nous aider et nous conseiller, à l'instar de Beat Rölli. Il a été décidé que la formation de permaculture provoquait encore trop de controverses au sein du mouvement pour qu'elle soit intégrée à une association qui souhaitait être complètement inclusive et s'offrir comme faîtière. L'association Permaculture Romande est officialisée par une Assemblée générale constitutive le 5 novembre 2017, à Cernier (canton de Neuchâtel). Elle vise à regrouper les différentes associations et projets existants en Romandie, leur offrir une visibilité et les mettre en lien¹³⁶. N'étant pas liée directement ni à un projet sur le terrain, ni à la formation, elle peine toutefois à se faire connaître et réunir des membres véritablement actifs. Le comité dont je fais partie a alors décidé de mettre leurs énergies plutôt dans la dynamisation des échanges en ligne et le développement d'outils de communication virtuels sur la plateforme *permaculture.ch*, tels que les forums de discussion thématiques et la « perma-carte » (sorte d'annuaire des projets existants, sous forme de carte). L'association se charge également de l'organisation d'événements auxquels la permaculture gagne à être visibilisée de manière générale et non pas à travers le filtre d'un projet spécifique. Par exemple, elle est en charge du stand « permaculture » à la Foire agricole biologique (Foire Bio-Agri) qui se tient à Moudon chaque année, dans un objectif de sensibiliser à la permaculture dans le milieu de l'agriculture biologique professionnelle. Pendant les deux années de « pause » obligée par la crise sanitaire du Covid, elle a participé à la Foire de manière virtuelle. J'y ai participé dans ce cadre, via différentes interventions en collaboration avec Hélène Bouguin. Plus récemment, l'association se lance le challenge de créer une « permaculture trans-röstrigraben », en organisant des visites de fermes et des événements en collaboration avec les associations Permakultur Schweiz et PKLW. Le dernier événement en date auquel elle a pris part était le 3^{ème} Marché de la permaculture et de l'agroécologie, organisé le 3-4 septembre 2022 par la Maison Jurassienne pour l'agriculture et l'association Permaculture Arc Jurassien.

La médiatisation de la permaculture : une diffusion à double tranchant

Un double tournant de la permaculture en Suisse romande a été la sortie du film *Demain*¹³⁷, de Cyril Dion et Mélanie Laurent fin 2015 et la mise en place presque simultanée d'un projet de ferme agroécologique de Rovéréaz¹³⁸, sur les hauts de Lausanne. Si jusqu'alors la permaculture était surtout le fait d'experts de la terre à la fibre écologiste, le film permet d'élargir sa compréhension et de toucher un public plus urbain et moins familier de la pratique agricole. La remise du bail de la ferme de Rovéréaz à un jeune collectif inspiré par la permaculture la même année fut une

¹³⁶ Voir le site www.permaculture.ch/association/presentation

¹³⁷ Le film passe en revue les solutions citoyennes et privées qui émergent à travers le monde face aux différentes menaces écologiques et sociales.

¹³⁸ Le projet fait l'objet d'un récit en Partie III, chapitre 9, section 9.4.

coïncidence qui a grandement bénéficié au dynamisme de la permaculture dans la région. Le film a offert une vision et une direction et Rovéréaz un lieu où l'expérimenter et la concrétiser.

Dans ce film, organisé par bulles thématiques interconnectées, la permaculture est présentée comme une voie de sortie du modèle agroindustriel, monoculturel, hautement dépendant en intrants. C'est la ferme biologique de Bec Hellouin en Haute Normandie qui sert d'illustration : sur une vingtaine d'hectares, un couple désormais connu (Perrine et Charles Hervé-Gruyer) s'est converti au mode de vie paysan grâce à la permaculture, en développant une production, maraîchère surtout, mais aussi arboricole, hyperdiversifié, valorisant les outils *low tech*, la collaboration animale et le travail manuel. Similairement, la ferme agroécologique de Rovéréaz comprend environ 25 hectares, mixant différents types de cultures et expérimentant des modèles de production innovants. La différence majeure est que la dynamique a été impulsée par une collectivité publique : les terres appartenant à la ville de Lausanne. C'est grâce à une orientation politique marquée que la ville a pris la décision de passer progressivement toutes ses terres agricoles en bio, en commençant par Rovéréaz. À l'époque de la sortie du film *Demain*, cette ferme n'en est qu'à ses prémises, mais déjà il y a un engouement. Élise Magnenat – une des membres du collectif de Rovéréaz – quand les Lausannois ont entendu parler du projet, ils se sont dit « *Demain c'est ici !* » et ont voulu s'impliquer. Les médias locaux ont également grandement contribué à l'aura du projet, avec des articles ou émissions aux titres attrayants : *Permaculture : s'inspirer de la nature, changer la société*¹³⁹ (reportage télévisé par la RTS, juillet 2016) ; *C'est le jardin qui nous cultive* (un portrait de Élise Magnenat par le WWF, août 2016) ; ou encore *Rovéréaz, une vraie ferme où pousse du rêve* (un article dans le 24heures, août 2017). Cela explique les débuts très dynamiques du projet, au printemps 2016, avec des chantiers participatifs qui ont eu un succès tel que le collectif a dû organiser des tranches horaires et des journées supplémentaires pour être certain que le (futur) jardin ne soit pas saturé de participants sans travail. Les premiers chantiers participatifs servant à la mise en place du design et la création de la parcelle de 2000 m² destinée à l'expérimentation en permaculture ont ainsi réuni plus de 1000 bénévoles sur les six premiers mois – qui ont symboliquement donné son nom au jardin : les jardins des 1000 mains. Progressivement, l'association en charge du jardin s'est solidifiée et est devenue autonome par rapport au collectif d'origine ; elle s'est structurée en bulles thématiques semi-indépendantes, réunissant de nombreux volontaires. Malgré cela, les relations avec le reste de la structure (la partie gérée par un agriculteur biologique professionnel) et avec la Municipalité restent source de tensions. Les modalités de collaboration entre un modèle particulièrement innovant, qui ne rentre dans aucune case, et entre les autres acteurs (politico-administratifs et agricoles) restent à trouver¹⁴⁰.

¹³⁹ Émission pour laquelle j'ai été invitée, au côté de Michel Maxime Egger (spécialiste romand de l'écospiritualité), pour discuter du lien entre transformation de techniques potagères, transformation de soi et transformation de la société.

¹⁴⁰ Cette problématique est traitée en détail dans la Partie III.



Figure 31 : Le jardin aux 1000 mains, à la Ferme agroécologique de Rovéréaz, Lausanne, octobre 2017.

Engouement soudain (et passager ?) pour la formation

La sortie de film *Demain* n'a toutefois pas bénéficié seulement aux chantiers participatifs de Rovéréaz. À partir de ce moment-là, il y a également eu un engouement pour les formations en permaculture, et surtout pour le PDC. Gaëtan Morard souligne que le film a effectivement permis un vrai décloisonnement de la permaculture et une rupture salutaire dans les stéréotypes : « il y a un renouveau par rapport à il y a 15 ans [en 2005], quand j'ai commencé, on faisait nos trucs dans notre coin. Ceux qui étaient visibles se faisaient taper dessus. Maintenant, c'est moins conflictuel. Peut-être qu'on nous traite d'hurluberlus, mais on s'intéresse quand même à ce que tu fais ».

La demande pour les formations ayant fortement augmenté – il y a soudainement eu une vraie motivation à devenir soi-même formateur. Beaucoup de praticiens se sont alors lancés dans le « Parcours d'apprentissage actif » menant au DDPA, trouvent une motivation supplémentaire à finaliser leur cursus. La plupart ont débuté en 2013, sous le tutorat de Barbara Garofoli, via l'Accademia Italiana di Permacultura – celle même qui avait délivré le diplôme de Barbara en 2006. Parmi eux, Pierre-Alain Indermühle, Hubert de Kalbermatten, Gaëtan Morard, Florian Beuret et Hélène Bougouin. Tous ont eu des parcours très différents ; certains ont pris plus de temps, certains ont changé de tuteur en cours de parcours, d'autres hésitent encore à aller au bout du processus. Quatre d'entre eux ont réussi leur diplôme avec succès entre 2017 et 2018 et sont désormais formateurs et designers professionnels.

Barbara Garofoli avait, depuis son arrivée en Suisse romande, l'ambition de créer une structure de formation régionale, qui permette de se détacher progressivement de la dépendance à l'Italie – qui était compliquée à cause de la distance géographique, et de la différence linguistique et culturelle. Le challenge était de réunir assez de personnes diplômées pour monter une telle structure – il paraît que la première Académie de permaculture, créée par Bill Mollison, aurait exigé que les futures académies soient le fait d'au moins trois diplômés et soient validées par une académie existante, pour qu'il y ait toujours un lien avec la première académie. Ainsi, l'académie australienne a validé

l'existence d'une structure équivalente au Royaume-Uni, puis cette dernière a permis la reconnaissance de l'Académie italienne, qui a, elle, été mobilisée pour constituer l'Académie Suisse de permaculture. On observe ainsi une sorte d'institutionnalisation de la permaculture – ou du moins une tentative de stabilisation d'une certaine définition, via le contrôle de la qualité de la formation et de sa proximité avec les enseignements des deux inventeurs du concept, Mollison et Holmgren. Cette démarche n'est pas sans poser problème – elle exige, en effet, une négociation constante entre les enseignements des premiers formateurs (tels que véhiculés dans les livres, les vidéos, ou par les récits d'anciens étudiants), leurs évolutions et réinterprétations à travers le monde, l'adaptation souhaitée par chacun des enseignants suisses romands, suivant son parcours et sa sensibilité. À quel point peut-on diverger des quatorze modules proposés (imposés même, dans une certaine mesure) par Bill Mollison dans son œuvre *Permaculture: A Designers' Manual* ? À quel point la permaculture nous enjoint au contraire à s'adapter au milieu dans lequel elle est enseignée et pratiquée ? Que protège-t-on de la permaculture par la formation de « garants » et que perd-on par cette même procédure ? Gaëtan Morard, qui a participé au débat depuis les débuts et à la structuration de la formation en Suisse romande se questionne sur le sujet :

Pour moi, le danger, c'est trop de structures. Ce qu'on se dit avec Florian, c'est que ce qui est beau, c'est qu'on peut réinventer d'autres manières de créer des formations, mais qu'on reste coincé dans ce qu'on a l'habitude de faire, alors qu'on pourrait voir ça comme une liberté [...] le but c'est que tout le monde se forme, puis que le mouvement va alors essayer. Mais à un moment, il y a un retour, en se disant que la qualité de la formation n'était pas extraordinaire et qu'il faudrait mettre des critères [...] et c'est qu'après qu'ils ont remis en place ces fameux quatorze thèmes en Australie, et qu'il faut les respecter pour avoir le certificat. [...]. En Suisse, on a eu tous ces débats sur la qualité. Moi je trouve la qualité importante, mais comment tu peux imposer aux autres de faire d'une certaine manière alors qu'on a tous une façon différente [de faire] ?

Les négociations ont été compliquées et conflictuelles au point que certaines personnes abandonnent l'idée d'une académie unique pour la Suisse romande, et *a fortiori* pour la Suisse toute entière. Il n'y a, en effet, pas de règle dictant le nombre maximum d'académies (ou de structures équivalentes) par pays. Barbara Garofoli a toutefois persévéré dans son projet avec un petit groupe de personnes intéressées et a fondé la *Swiss Permaculture Academy*¹⁴¹ (anciennement Académie Suisse de Permaculture) en août 2018. Les trois personnes titulaires d'un DDPA étaient : Barbara Garofoli, Pierre-Alain Indermühle et Elena Parmiggiani. Cette dernière est active dans le milieu de la permaculture italienne et s'est associée ponctuellement à Barbara et Pierre-Alain afin qu'ils puissent créer l'Académie suisse. Le premier apprenti accrédité par l'académie était Étienne Maillat en 2020. Il y a à ce jour une dizaine d'apprentis engagés dans le parcours.

Parallèlement, une autre structure de formation est née, avec les diplômés qui ne partageaient pas la vision véhiculée par la *Swiss Permaculture Academy* – soit parce qu'ils étaient réticents à la création d'une structure unique, au niveau national, soit parce qu'ils ne partageaient pas exactement les mêmes exigences pour la certification et l'accréditation des formations et diplômes, soit pour des raisons interpersonnelles. Cette structure s'appelle « Centre romand de formation en permaculture » et comme Gaëtan (un des principaux initiateurs) s'amuse à le souligner, c'est plutôt un « dé-centre » de « dé-formation » – marquant ainsi la volonté de rester décentraliser, et de proposer des formations en contrepoint, voire en palliatif aux limites des formations agricoles officielles (ou même à l'éducation en général). L'objectif n'est toutefois pas exactement le même

¹⁴¹ <https://academicsuissepermaculture.ch/>

que la *Swiss Permaculture Academy*. Alors que cette dernière se focalise principalement sur le suivi de parcours individuel d'apprentissage menant au DDPA, le Centre romand de formation a comme principale raison d'être l'organisation de PDC. Chaque formateur est, par ailleurs, libre de suivre des parcours d'apprentissage. Le Centre a été créé avec cette attention à ne pas « mettre en place des structures qui vont répéter la hiérarchie du pouvoir » et qui « frustreront plein de monde [...] qui ont l'impression d'être jugé »¹⁴². Aujourd'hui, ce centre réunit plusieurs formateurs, dont certains ont obtenu le DDPA et d'autres non (ni ne planifient d'entreprendre cette démarche). Il y a donc une sorte de politique au cas par cas, qui ne juge pas la qualité des enseignants à l'obtention du diplôme, mais d'abord à leur parcours, leurs expériences et compétences spécifiques. On compte ainsi, avec un DDPA : Gaëtan Morard, Hubert de Kalbermatten et Hélène Bougouin ; en cours de parcours, Florian Beuret et Luiza Oliveira ; sans DDPA, Aino Adriaens, Marc Dechêne, Amélie Dorier, Guillaume Mussard, Colin Pillet et Marc Müller. Tous ont toutefois suivi la formation de base du PDC, et ont, souvent, suivi une autre formation dans un domaine proche. Gaëtan et Amélie sont ethnobiologistes, Hubert et Florian paysagistes, Hélène et Colin agronomes, Marc Dechêne géomètre et ethnobotaniste, Guillaume a suivi une formation en herboristerie et plantes comestibles, Luiza est médecin-neurologue de formation et Marc Müller, ingénieur en énergie. Le cumul d'expertises leur permet de transmettre la permaculture toujours de manière unique, en la nourrissant des connaissances et de la sensibilité qu'ils ont développée avant de se former à la permaculture. Gaëtan Morard affirme que c'est un des aspects-clé de la permaculture : si les éthiques et les principes de design sont respectés et transmis correctement, et que la plupart de quatorze thématiques listées par Bill Mollison sont abordées, chaque formateur peut alors prendre la liberté d'ajouter de la matière, de proposer des perspectives plus ou moins techniques, pédologiques, artistiques ou spirituels. La condition reste la transparence pour que les personnes qui s'inscrivent le fassent en connaissance de cause. En guise d'exemples, les profils d'Aino et Pierre-Alain sont intéressants à contraster. Aino Adriaens est biologiste de formation et a longtemps travaillé dans la protection de la nature ; elle a débuté un jardin écologique avec son mari entomologiste il y a déjà vingt-cinq ans, qu'ils ont progressivement fait évoluer avec les principes de permaculture. Ensemble, ils expérimentent des manières de marier la production d'une biodiversité cultivée et la création de refuges pour la biodiversité « sauvage » ou « spontanée ». Aino est spécialiste dans l'identification des espèces, et la qualification d'écosystèmes. Pierre-Alain a, lui, fait un apprentissage de forestier-bûcheron, puis s'est ensuite passionné pour la vitiviniculture naturelle et pour le chamanisme. Comme je le raconte dans le prochain chapitre (section 6.2.3), il nourrit sa pratique agricole et viticole de sa sensibilité à l'énergétique et à l'invisible, d'une manière qui rejoint la biodynamie sans s'y restreindre cependant. Les PDC qu'il organise proposent de former les participants non seulement à l'observation et aux étapes ultérieures du design de permaculture, mais aussi d'affûter leur sensibilité aux éléments qu'il appelle « subtils ». La diversité des profils s'accompagne d'une diversité dans les offres de formation, et donc permet d'assurer une diversité aussi dans les nouvelles personnes formées et impliquées dans le mouvement. Elle n'est toutefois pas sans poser quelque problème dans les relations internes.

La diversité des approches et des formations, si elle est riche et positive dans l'absolu, reste complexe à gérer au sein du réseau. Au sein de cette diversité, il y a énormément de négociations,

¹⁴² Citation tirée de l'entretien avec Gaëtan Morard.

d'enjeu de reconnaissance (par les pairs) et de légitimité (aux yeux du reste de la société). Dans le mouvement suisse, il m'est apparu que la diversité ait été priorisée comme plus importante que la communauté : une tolérance pour que chacun puisse exister dans son unicité, même au prix d'une impossibilité de collaborer entre certaines personnes. Au sein du réseau se sont ainsi progressivement formés de mini « clusters » informels, avec peu de collaborations entre les clusters.

La plupart de permaculteurices racontent aujourd'hui (au printemps 2023) que les formations peinent à réunir autant de monde qu'auparavant, surtout depuis les deux années d'incertitudes qu'a provoqué l'épidémie de Covid19 (2020-2021) et les annulations qui s'en sont suivies. La cause exacte du désintérêt relatif pour les formations PDC est encore mal comprise par les enseignants, mais suscite une nécessité de dialogues et d'entraides, qui peut-être seront porteurs d'un renouveau bienvenu dans les relations et dynamiques collaboratives entre les membres du réseau.

6.2 Récits de milieux – Suisse

Les récits de milieux qui vont suivre ont pour ambition de raconter des figures et de projets pionniers de permaculture en Suisse romande et, à travers eux, de donner à voir certaines des formes que la permaculture peut prendre en Suisse romande. L'ordre de récits correspond plus ou moins à l'ordre chronologique d'engagement de quatre personnes dans/pour le mouvement de la permaculture. Je propose ainsi de commencer par le récit d'Hubert de Kalbermatten et de ses plusieurs terrains dans la vallée du Rhône regroupé sous le nom « Jardins permanents », puis de continuer par le récit de Gaëtan Morard, de ses multiples réseaux et d'une parcelle viticole communautaire dite « La Familia », suivi ensuite par le récit de Pierre-Alain Indermühle et de son vignoble permacole géré par sa Fondation Écojardinage, et finalement le récit de Colin Pillet, à travers son affiliation à l'association locale Vers-Gaïa et de son verger hyperdiversifié dit « Baie-Attitude ».



Figure 32 : Localisation des projets qui sont au cœur des récits de milieux. D'ouest en est : Écojardinage Pierre-Alain Indermühle (bleu) ; Vers-Gaïa et Baie-Attitude, Colin Pillet (rouge) ; Jardins permanents, Hubert de Kalbermatten (jaune) ; La Vigne La Familia, Gaëtan Morard (violet). Source : Leila Chakroun/Google Map

6.2.1 L'Arche d'Hubert de Kalbermatten – naviguer le paysage en étant bien entourés

Se faire cactus – développer des stratégies pour résister à l'hostilité

Depuis toujours, Hubert a une passion pour la nature, mais pas n'importe laquelle. Dès l'âge de neuf ans, il cultive des cactus de toute la planète – une extravagance que permet le climat valaisan. Il paraît qu'il y en a même qui y poussent naturellement. Il garde aujourd'hui encore une grande admiration pour les plantes xérophytes, qui s'épanouissent malgré des conditions d'aridité parfois extrêmes. Sa collection a tellement grandi qu'une serre entière est dédiée à ces plantes ; il m'y a fait entrer, tirant solennellement la bâche qui faisait office de porte et m'expliquant avec fierté les multiples espèces présentes. Mais, aujourd'hui, ce n'est qu'une des nombreuses cultures dont il s'occupe. En effet, il s'est très vite frotté aux épines de la réalité économique : « Comment gagner sa vie avec les plantes, les cactus ? Ça allait être compliqué... Faire du maraîchage, ça m'a inspiré. C'est là qu'on a commencé à louer des petits terrains, 300 mètres carrés. On a essayé de faire des marchés, on a vendu. » En 2000, il se lance alors dans la culture de plantes, comestibles cette fois, sur une ancienne parcelle de vignes située sur les coteaux valaisans.

À l'âge de 15 ans, il découvre le livre du Japonais Fukuoka Masanobu sur l'agriculture sauvage. Comme beaucoup de permaculteurices « de première génération » à travers le monde, cette lecture sera un déclencheur important dans le cheminement de sa réflexion, notamment dans la quête d'une reconnexion entre écologie et alimentation d'un côté et entre philosophie et agriculture de l'autre. Après cette même lecture, quelques-uns de ses amis valaisans qui sont allés se former à la permaculture aux côtés de Bill Mollison, en Australie, et l'ont ensuite initié au concept. Mais il n'en a vraiment compris la teneur qu'après avoir dégoté de manière improbable les livres de permaculture traduits en français :

En 2004, il n'y avait quasiment rien en français. Peut être juste des définitions de base comme ça, mais il n'y avait pas vraiment... le sens. Et là, j'ai rencontré un type qui s'appelait Castor en Valais, qui vivait dans sa serre à Saillon. C'est un gars qui a tout perdu. Je suis arrivé chez lui, puis je suis tombé sur *Permaculture 1* et *2* en français, ce qui était vraiment dur à trouver. À partir de là, j'ai eu le livre en français, que j'ai pu plus lire... parce eux [les amis revenus d'Australie] me ramenaient beaucoup de doc en anglais... Alors là, ça fait un peu "chting!" Parce que je me suis toujours dit, moi, j'ai envie de vivre de ce que je fais, je veux être indépendant, je veux gagner de l'argent sans trop polluer, sans être trop agressif pour la nature, avec une éthique et tout. C'est là que j'ai vu qu'il y avait quelqu'un qui avait fait ça ! Qu'il y avait quelque chose qui existait, surtout sur la méthode de conception pour concevoir le système. Ça m'a parlé direct.

En 2005, Hubert crée avec d'autres passionnés l'association Permaculture Valais afin de promouvoir la permaculture alors balbutiante. L'association – alors présidée par Dominique Kuster, ingénieur en informatique passionné de permaculture – œuvre à la mise sur pied du festival Ouniours, qui utilise le médium de la musique et de la fête pour sensibiliser à la permaculture et à l'écologie ; le festival a accueilli jusqu'à 350 personnes par soirée.



Figure 33 : Encart de journal annonçant la première édition (2006) du festival Ouniours. Crédits : Association Smoothistan.

La permaculture n'a pas encore subi le lessivage médiatique qui la réduit à une simple technique de jardinage. Elle y est définie de manière holistique comme « une technique agricole qui vise à produire une économie alternative, en plaçant l'être humain au centre des échanges » (voir Fig.33) – définition très proche de la compréhension actuelle qu'en a Hubert. Le festival n'a eu lieu que durant trois ans, mais a permis à la permaculture d'essaimer en Valais, en motivant le redesign de jardins et la conversion de terres agricoles. Hubert a grandement participé de cette ouverture de la permaculture à d'autres « que des marginaux », mais n'étant pas fils d'agriculteur et n'ayant pas les diplômes suffisants pour avoir un accès privilégié à de la terre agricole, il a dû trouver différentes stratégies pour se créer une place dans le paysage valaisan. Comme il est « enfant du pays » et connaît intimement la région et ses acteurs, il a réussi à acquérir des terres progressivement, en allant rencontrer à plusieurs reprises la commune, le canton, les voisins... qui tous étaient *a priori* peu enclins à le voir s'installer.

Sa grande expérience lui a valu de pouvoir faire valider ses acquis et d'obtenir le certificat nécessaire à développer une petite entreprise, « Les Jardins Permanents ». Il se définit aujourd'hui comme paysagiste-horticulteur-paysan et designer en permaculture végane. Ces qualificatifs reflètent la diversité de ses activités quotidiennes et des compétences qu'il a su développer parallèlement, en cultivant ses terrains ou en intervenant pour le compte de particuliers ou de concepteurs (conseil, conception de jardin, paysagisme, etc.). Ils reflètent également son mode de vie et ses habitudes alimentaires : Hubert est végane depuis ses 18 ans – une rareté dans le monde de la permaculture (une des seules parmi les personnes que j'ai interviewées¹⁴³ !), qui plus est dans le canton réputé pour sa charcuterie et son fromage d'alpage. Il est ainsi un des seuls représentants

¹⁴³ Usui Kenji et Tomoko de Shantikuthi (Préfecture de Nagano, Japon) ont un mode de vie presque entièrement végane.

suisses de l'agriculture dite *végétalienne*, qui est un courant pourtant relativement influant dans les pays anglo-saxons, me dit-il, et qui a même sa propre certification par la *Vegan Society*.



Figure 34 : Hubert dans un de ses jardins. Jardins Permanents, Saint-Léonard, printemps 2014.

À ce jour, il prend soin d'environ deux hectares et demi répartis en cinq petites parcelles. L'acquisition successive de ces bouts de terrains sur une dizaine d'années, résulte de montages financiers parfois complexes fondés sur l'héritage familial ou l'entraide via des emprunts à ses amis proches avec qui il partage des valeurs communes. La plus grande parcelle (13'000 mètres carrés), « Luc » de son petit nom (du lieu éponyme où il est localisé), a par exemple a été achetée grâce à un emprunt auprès d'un couple d'amis et l'aide d'une cliente qu'il rembourse « en nature », via la réalisation d'un aménagement paysager. Luc est perché sur les coteaux qui surplombent de 500m la vallée du Rhône, à environ 1000 mètres d'altitude, et situé pas loin de deux autres de ses parcelles : son tout premier terrain de vignes, et une pâture (6500m²).

Longtemps seul à s'occuper de ses terrains, c'est, depuis 2011, un projet de couple. Lui et sa compagne Diane, passent beaucoup de temps sur leurs parcelles, bien qu'ils n'y habitent pas. C'est une caractéristique assez répandue en Valais – le cœur de la vallée étant agricole, les zones résidentielles se situent moins proches du Rhône, plutôt sur les pentes légères des plaines alluviales des cônes de déjection. Les deux parcelles situées en plaine, « Mangold » et « Poirier » – noms du cadastre qu'Hubert a repris – étaient, elles, d'anciens vergers « bien alignés », typiques du paysage arboricole conventionnel. Sa première intervention a été de retirer une grande partie de ces arbres pour faire de la place et favoriser la biodiversité. Il a fait de même à « Luc », où il a arraché des pieds de vigne et planté du romarin et autres plantes qui tolèrent les sols secs, ensoleillés et en pente. Après vingt ans, les effets de ses actions et de ses « inactions » sur le sol sont bien visibles : la couche d'humus s'est épaissie et sa couleur a foncé, et une diversité d'espèces spontanées stabilise

désormais le terrain. Le « Poirier » est, lui, devenu un lieu complètement destiné à l'écologie et s'est transformé en véritable forêt jardinée, sur un modèle qu'il qualifie paradoxalement de « très intensif », du point de vue de la densité du vivant : « une diversité dans la biodiversité, dans les semis, dans les choses à voir ». D'ailleurs, le couple ne sait plus toujours ce qui y pousse : Hubert me montre un jeune arbre fruitier et me dit qu'il pensait que c'était un amandier jusqu'à ce qu'il donne des pêches l'année dernière ; cela a réjoui Diane qui adore ce fruit.

Installé depuis plus de quinze ans, Hubert observe au quotidien l'évolution écologique et paysagère de ses parcelles : « tout a poussé ! », s'exclame-t-il fièrement. Il a véritablement reconstitué un écosystème forestier, où la température est fraîche malgré l'intensité du soleil valaisan, et où on peut entendre de nombreux chants d'oiseaux. Des traces d'autres habitants sont également visibles à qui sait les déchiffrer. Diane me raconte que c'est devenu un refuge pour plein d'animaux, dont le blaireau. Elle me montre le cocon qu'il s'est fait en pliant de plantes et aplatissant des arbustes. Elle ne l'a jamais rencontré, mais a aperçu ses empreintes et celles de son museau dans la terre : « C'est hyper spécifique, on remarque très bien, car c'est le seul qui mange comme ça. Il se nourrit de petits vers de surface ». Sur Mangold, ancien verger de pommes, le couple a choisi de « faire avec » les pommiers, dans une logique de recyclage :

Je n'avais pas envie d'enlever les arbres. J'ai plutôt commencé à cultiver entre les arbres, où ils [les anciens exploitants] passaient le tracteur. Autour des arbres, j'ai commencé à densifier, j'ai essayé des guildes avec des petits fruits, des vignes, des poiriers, ou même des tomates dans les arbres.



Figure 35 : Foisonnement de plantes et de nouveaux projets après l'hiver. Saint-Léonard, été 2021. Crédits : Hubert de Kalbermatten.

Sans faire table rase de son passé de monoculture arboricole, Hubert a quand même réussi à transformer radicalement la fonction du lieu, en en faisant une sorte de pépinière du futur :

Le but du projet horticole, c'est de fabriquer des semences adaptées aux conditions, c'est-à-dire aux conditions extrêmes. Moi, je vois la serre. Ça peut monter à 55°, j'ai certains légumes cette année qui m'ont donné des graines. Ben c'est des plantes qui ont supporté d'être là-dessous, quand il faisait 60. Et puis l'idée, c'est de se projeter un peu dans le futur, avec des problèmes climatiques qui font que les plantes qui se sèment spontanément chez toi et qui survivent à ça... C'est ça, leur valeur ajoutée, leur vrai truc.

Former des gamètes sans internet

Hubert de Kalbermatten est de ceux qui sont toujours à l'extérieur, à courir de gauche à droite entre différents projets. Son corps porte l'empreinte de son mode de vie et du climat local ; il est tonique, très mince, et sa peau a pris des reflets abricot – une marque certaine du soleil valaisan. « J'aimais les plantes et pas l'école » dit-il. Hubert n'a jamais été scolaire et n'a suivi aucun cursus de formation. Il a accumulé des connaissances au gré de son parcours de vie, de rencontres, de lectures, et d'expériences pratiques. Il a, depuis, gardé sa curiosité et son envie de comprendre le vivant et le monde qui l'entoure, et est devenu paysagiste et horticulteur de métier. C'est un homme de terrain par excellence, toujours affairé à de multiples tâches et de nouveaux essais, soit sur ses propres parcelles, soit sur celles de ses clients, qu'il travaille selon avec les éthiques et principes de la permaculture.

Il est considéré comme l'un des pionniers de la permaculture de Suisse romande, et est encore aujourd'hui une figure importante du réseau régional. Ses compétences théoriques, techniques et pédagogiques sont unanimement reconnues et beaucoup de monde gravite autour de lui. Malgré ses semaines chargées et ponctuées par des allées et venues entre ses différents « chantiers » comme il les appelle, Hubert semble toujours prêt à donner son temps pour partager et discuter. Il est très régulièrement sollicité par des personnes désireuses de bénéficier de son expérience : des étudiants de gymnase ou d'université intéressés par la permaculture, des clients appréciant sa vision du paysagisme, des jardiniers débutants soucieux de se perfectionner. Il reconnaît qu'il est parfois difficile de trouver un équilibre entre ses propres activités, ces nombreuses sollicitations, son implication dans le réseau de permaculture et sa vie privée. Même lorsqu'il dédie une journée à un de ses jardins, il est souvent interrompu par un coup de téléphone ou une visite surprise, ce qui a d'ailleurs été le cas le jour où je suis allée l'interviewer. Un voisin est passé pour demander à Hubert s'il n'avait pas vu des offres pour acquérir des terres agricoles – avec le temps, il est devenu, malgré lui, expert pour le repérer.

La vie associative se surajoutant à son emploi du temps déjà bien chargé, il s'en est, depuis quelques années, progressivement retiré, non content qu'une nouvelle génération soit motivée à lui donner un nouveau souffle, entre autres grâce à une plus forte présence dans les médias et une utilisation d'outils digitaux – deux aspects que, lui, a toujours boudés. Hubert ne tient pas à s'exposer, qui plus est sur Internet. Il ne vit pas « caché », mais n'est que peu visible, à part dans les lieux où il est effectivement. Il ne cesse pourtant d'exister aussi partout ailleurs dans le milieu de la permaculture : il n'est pas rare d'entendre son nom cité et ses enseignements répétés, lors d'une discussion informelle durant un chantier participatif ou lors d'une table ronde sur la permaculture. Il est même possible de le « voir » parfois dans des magazines spécialisés, par exemple, en parcourant un hors-série sur les jardins-forêts. En ce sens, son « aura » a progressivement dépassé l'étendue de son réseau direct. Après une quinzaine d'années à structurer un réseau régional, aider à la création d'associations cantonales et à la dynamisation des collectifs locaux, Hubert a désormais « lâché prise » ; il ne force plus le côté humain : « donner du temps aux associations... Ça, c'est quelque chose qui est dur, qui prend beaucoup de temps. Et puis c'est vachement frustrant ». Il n'a

pas abandonné toute collaboration pour autant, mais se focalise plutôt sur la mise en place de projets concrets sur des lieux précis et laisse les personnes partageant son enthousiasme se rattacher « organiquement » :

se regrouper ensemble en disant : « Voilà, la permaculture, ça peut sauver le monde, ça peut sauver la terre. C'est un objectif. On y va et on n'arrête plus », [...] je pourrais me retrouver dans une salle avec quelqu'un qui a la même dynamique. Et puis on fait, on fait, on fait, on fait !

Par cet état d'esprit, il contribue encore au réseau, mais à un autre niveau. Il crée des amorces territoriales qui permettront ensuite au réseau de continuer à s'ancrer et se déployer à partir d'expériences partagées faites dans des lieux concrets – une concrétude parfois mise à mal par la digitalisation actuelle des réseaux et des échanges. Hubert n'est pas fondamentalement contre Internet ; il admet y avoir trouvé pas mal d'inspiration et a lui-même un site internet¹⁴⁴ sur lequel il explique sa vision et qu'il nourrit sporadiquement de photos et d'expériences. Il reconnaît qu'Internet a permis la propagation rapide de la permaculture et que lui-même a bénéficié de sa démarginalisation :

Le réseau, il s'est solidifié. [...] Ça a explosé partout et, ça, ça me réjouit. En 2010, ils [les unions syndicales paysannes et les administrations] captaient rien, [...] Maintenant il y a tellement d'information ; ça m'a soulagé des questions « ah, mais c'est quoi la permaculture ? ». Tape sur Wikipédia ! Tu lis tout le Wikipédia [rire] et après, on se revoit et on en discute. Pour ça, c'est génial. Mais comment faire une association qui dépense [énergétiquement] un minimum, qui est simple, et qui arrive à se faire voir ? Si t'as pas Internet¹⁴⁵, c'est compliqué... Mais tu pourrais revenir à l'ancienne : au magazine !

Hubert voit, malgré ça, de moins en moins d'intérêt aux plateformes digitales telles que *Permaculture Global*¹⁴⁶ : se relier virtuellement à un réseau global de permaculture porte le risque de favoriser l'entre-soi, et de s'inspirer de praticiens avec qui on ne partage rien à part le concept de permaculture : « T'as pas besoin qu'à l'autre bout du monde, un Japonais ou un Chinois par exemple, puisse voir ce qu'on fait en Suisse ». Il raconte que beaucoup de ceux qui se sont récemment lancés localement dans des petits projets ne sont pas forcément visibles – « ils ont développé leur truc et ils restent dans leur coin » – mais qu'ils constituent l'indispensable « minorité intransigeante » qui, par sa constance, incite à réfléchir au bien-fondé des normes établies et de ce qu'on considère « conventionnel ».

Hubert résiste en participant de la diffusion d'une certaine forme de permaculture, expérimentale, éthique, incarnée et localisée. Il n'apprécie pas les approches théoriques, désancrées, qui lui rappellent ses années d'ennui sur les bancs d'école. Ce qu'il aime, c'est

partager qui je suis quand je suis au jardin. J'essaie que les gens qui viennent chercher ce qu'ils aiment faire et trouvent pourquoi. Il faut trouver ce qui donne du sens à sa vie. On m'a toujours coulé à l'école ; j'étais pas bon. Moi, je n'ai pas peur de l'échec, d'essayer, échouer et recommencer. Mais la société ne permet pas ça. Les gens qui se battent à des concours [...], ils sont là pour gagner. Ils ne supportent pas de perdre. *Mais la vie c'est ça, essayer plein de fois et recommencer.*

Dans cette démarche de transmission de cette philosophie de vie et de ses compétences techniques, il a très tôt participé à l'organisation de cours de permaculture, entre autres du Permaculture Design Certificate (PDC) qui forme les futurs designers. Il a fait partie du premier

¹⁴⁴ <https://www.jardins-permanents.ch/>

¹⁴⁵ Il sous-entend qu'Internet est très énergivore, et donc pas cohérent de ce point de vue-là avec la permaculture.

¹⁴⁶ <https://permacultureglobal.org/>

PDC qui a eu lieu en Suisse romande, en 2012, co-organisé avec Barbara Garofoli et Pierre-Alain Indermühle. J'ai appris à le connaître dans ce rôle-là, lors de la formation que j'ai personnellement suivie en automne 2015 et dans laquelle il enseignait justement le module sur les agroécosystèmes forestiers. Malgré sa démarche appliquée, il tente de dépasser la vision réductrice d'une « permaculture de la butte ». Il privilégie une approche par le paysage, via la compréhension fine de la topographie du site, notamment pour penser la ressource hydrique comme un élément structurant qui guidera ensuite tout le design.

C'est intéressant quand même de présenter les bases des courbes de niveau, du travail du sol sur les courbes de niveau. C'est presque plus important de présenter ça aux futurs agriculteurs que cultiver sur buttes. Parce que dans un sens, la culture sur buttes, c'est une chose, mais picter ton terrain pour que l'eau arrive et se pacifie sur les mouvements du terrain, créer des rétentions d'eau pour être autonome en eau et ne pas avoir besoin de grosses pompes... Le gars qui a 20 hectares, qui est là avec son paysage tout en ligne... On peut lui dire « on fait des buttes », il referait des buttes avec ses tracteurs !

Cette approche par le paysage permet ainsi d'éviter les dérives technicistes, qui promeuvent une optimisation marginale des pratiques et non le changement de paradigme qu'il souhaite. D'ailleurs, même s'il enseigne les fondamentaux du design, lui-même travaille plutôt à l'instinct, « au feeling » et n'a vraiment jamais réalisé de plan théorique de ses terrains en amont. « Le Poirier, la Vigne, je n'ai pas réfléchi à un design en matière de perma. J'ai plutôt fait à partir de la méthode de Fukuoka, des essais pour tester... ». Le zonage a été dessiné rétrospectivement quelques années après les premières interventions, dans une perspective de communication, notamment dans le cadre de ses cours et afin de pacifier ses relations avec les services agricoles.

J'ai fait un plan de zonage, *de ce qui est*. La zone 5, c'est juste des petits bouts où j'ai les oiseaux, je ne touche pas. Tu as la zone, par exemple des bambous : c'est ma zone 3, production de fourrage. Il y a une zone 4 qui est plus les arbres indigènes, les saules qui me servent à la biomasse, par exemple. Les petits fruits, c'est une zone 2. Je regroupe par zone et par type de plantes. Comme ça, j'ai un schéma un peu global du terrain *qui peut être expliqué*.

Après plusieurs années de collaboration avec d'autres enseignants, il a récemment monté son centre de formation et institut de recherche, *Méiose*, du nom du processus de division cellulaire qui forme les gamètes – métaphore parlante de sa vision de l'enseignement et de la transmission. Méiose lui permet d'organiser désormais les cours sur ses propres parcelles – alors qu'il allait plutôt sur d'autres sites jusqu'à présent – et a réaménagé dans ce but une partie de la grande serre en verre pour pouvoir y accueillir des étudiants. On y trouve des supports pédagogiques affichés sur les murs, une table et une cuisine de fortune, et peut-être le plus étonnant : une bibliothèque bien fournie. La serre est ainsi devenue non seulement multifonctionnelle, mais s'est transformée en un haut-lieu de socialité multi-espèces.



Figure 36 : Espace didactique créé à l'intérieur d'une serre, à destination des étudiants de permaculture. Saint-Léonard, janvier 2020.

Quitte à naviguer à vue, naviguons ensemble !

Lorsque Hubert glisse la porte de la serre pour me faire entrer, le chien nous dépasse et entre avec précipitation : il va voir comment va tout le monde, me dit Hubert. « Tout le monde », c'est une faune improbable. L'ambiance paraît quelque peu surréaliste ; dans un même espace, se côtoient cinq chats, un chien, quatre coqs et deux poules, un canard et une canne. On entend même la dizaine de moutons bêlés, mais ces derniers restent tout de même à l'extérieur. Tous les animaux semblent s'accommoder de notre présence, en nous ignorant tout simplement, ou alors en venant à notre rencontre. Les animaux peuvent entrer et sortir de la serre comme ils le souhaitent, mais Hubert ferme la nuit pour protéger les poules et les coqs des prédateurs. C'est, d'ailleurs, comme cela que les chats se sont approprié l'espace et ont forcé Hubert et Diane à les « apprivoiser ». Chaque animal a son histoire ; Hubert et Diane me les racontent alternativement. Un des chats a été surnommé Compost, car il a été abandonné par ses anciens propriétaires dans leur tas de débris organiques. La canne est arrivée relativement mal en point, sauvée de justesse de l'industrie cosmétique, pour laquelle elle « travaillait » comme cobaye ; la présence d'un mâle canard attentif lui a redonné un nouvel élan. Difficile de ne pas le croire – on les voit effectivement se déplacer toujours à deux. Le mâle initie le mouvement, la femelle se remet alors sur ses pattes pour le suivre, tandis que son compagnon s'assure de sa présence en jetant quelques furtifs regards derrière lui. Diane s'approche des coqs en les complimentant ; elle les trouve très beaux. Elle me dit que c'est une variété japonaise nanifiée dont le comportement territorial est plus facile à gérer, ce qui fait que trois coqs peuvent cohabiter. Il y a également une grande complicité entre les animaux, et tout le monde trouve sa place malgré la promiscuité. Un après-midi, j'ai surpris le chien affalé dans l'unique fauteuil de la serre, avec un des chats en équilibre sur le dossier et le couple de canards sous le siège. Puis, quelque temps plus tard, j'ai pu saisir une interaction intense entre le chien et le coq – mélange entre jeu et dispute, chacun feignant d'attaquer l'autre sans jamais le toucher.



Figure 37 : Cohabitation relativement paisible dans une serre qui accueille plus d'animaux que de plantes. Saint-Léonard, mars 2017.

Lors d'un de mes passages, il avait plu toute la nuit, et, comme les moutons ne peuvent pas entrer dans la serre, ils étaient détrempés. Diane se moque un peu d'eux, car ils n'ont pas l'air d'aimer la pluie, mais ne se mettent pas sous leur abri quand il pleut. Ils les ont récupérés d'un ami qui n'en voulait plus. Ce sont des moutons d'Ouessant : une race naine et rustique populaire chez les néopaysans, car ils sont plus sociaux, plus faciles à élever et à tondre que d'autres espèces, et se révèlent être d'efficaces « tondeuses écologiques ». Ils sont nourris avec le bambou qui pousse sur l'une des parcelles à Saint-Léonard. En échange, Diane et Hubert utilisent leur laine pour faire du marcottage aérien : il y a effectivement des bouts de laine qui pendent par-ci par-là. Diane m'explique qu'en couvrant une partie du tronc, ça fait des petites racines qu'on peut alors couper et replanter : « Normalement c'est avec du plastique, mais c'est moche ! C'est pour ça qu'on utilise de la laine. Il paraît que c'est très bon, car il y a beaucoup d'azote ». Fidèle à la philosophie végane, les animaux n'ont, par contre, aucune vocation nutritive. Ils sont juste là. L'ensemble donne une allure d'Arche de Noé, aménagée de sorte que plantes, animaux et humains cohabitent harmonieusement au sein de ces quelques parcelles, qui se transforment en lieux-refuges face à un environnement extérieur, inhospitalier et voué au déluge, si l'on prend au sérieux les paroles et l'expérience d'Hubert.

Gardens against Eden - Vers une esthétique de la décomposition

On aurait tort de ne s'y rendre qu'en été, à la saison où les arbres sont feuillus et bien garnis et le sol tapissé d'herbacées. Certes, à ce moment-là les parcelles apparaissent avec le plus de magnificence comme des jardins-forêts. Mais, les paysages d'hiver sont tout aussi marquants, pour d'autres raisons. Ils revêtent une esthétique bien différente. Le progressif pourrissement et la mort

du végétal dévoilent les structures métalliques qui, seules, résistent aux longs et durs hivers de la vallée du Rhône. Les moutons broutent, eux, les derniers restes d'herbe entre le squelette d'une serre encore à terre. Les parcelles qui évoquaient l'abondance et la vitalité se métamorphosent. Lors de ma venue en janvier 2020, mes sens n'étaient plus accaparés par les mélanges insolites de couleurs, d'odeurs, de textures et de sons. Alors, mon attention s'est tournée vers l'inanimé : les branches nues, l'herbe jaunie, les tunnels de culture au plastique déchiré par les arbres qui ont trop poussé, les longs tubes métalliques et le tuyau d'arrosage qui y est accroché, des sacs en nylon contenant les carcasses de courges desséchées avec des graines prêtes à être plantées, les baignoires vides, habituellement utilisées pour stocker l'eau en période de sécheresse. Cette ambivalence fondamentale du naturel ressort dans la réponse d'Hubert à ma question : « Quand tu penses à la nature, qu'est-ce que tu vois et qu'est-ce que tu ressens ? » :

Je me suis toujours vu... je m'imagine en train de mourir dans la nature. Je ne sais pas quel âge, mais je m'imagine assis dans la nature. En gros, ça serait la finalité. Mais c'est plutôt l'image du yin et du yang. *La nature, elle est belle, mais elle est dure.*

La pourriture n'est pas vaine et n'est que temporaire, servant bientôt de terreau à de nouvelles plantes et de nouveaux projets. La scène qui m'est apparue cette journée d'hiver a déjà fait place à d'autres paysages : Hubert a enlevé tout le plastique qui recouvrait les structures métalliques. Les arbres peuvent désormais étendre librement leurs branches. Il en a profité pour rajouter des plantes grimpantes : vignes, kiwi, et kiwai. Le squelette de la serre où pâturaient les moutons a finalement été montée. Ces avancées sur ses propres chantiers ont permis à Hubert de générer un peu de temps pour des projets de plus grandes envergures : il a récemment été mandaté pour mettre des biotopes nourriciers sur une surface d'un hectare, dont les produits seront à destination d'une grande résidence de seniors, eux aussi en train de lutter pour la vie. Ces paysages rappellent ce que Natasha Myers (2018, p. 4) nomme les « jardins contre Eden » (*gardens against Eden*), qui, au lieu de véhiculer un imaginaire nostalgique d'une nature bienveillante et docile qui se laisse corrompre voire s'effondre, « célèbrent la porosité, le pourrissement et la décomposition » en affichant sans complexe les imbrications sympoïétiques entre les vivants et les morts. Ils donnent à voir et à ressentir, sous forme de microcosmes préfiguratifs, les expériences et existences que nous annoncent le Chthulucène.

Microcosmes préfiguratifs, car, en effet, bien que leurs jardins débordent d'abondance et de vitalité, ils sont cernés spatialement par des monocultures de pommiers et de poiriers conventionnels. Loin d'être des échantillons d'un pays de cocagne, ils apparaissent plutôt comme des lieux de résistance et d'endurance¹⁴⁷. Je ne peux m'empêcher d'y voir un lien avec l'admiration d'Hubert pour les plantes capables de s'épanouir dans des environnements hostiles, comme si le sens qu'il donnait à son existence et à sa démarche était justement de *se faire cactus*, en trouvant des stratégies de résistance face aux conditions « extrêmes » que lui imposent le contexte agricole actuel et les changements climatiques qui s'annoncent.

¹⁴⁷ Les frictions que suscitent ses projets sont l'objet d'un récit en Partie III, chapitre 9, section 9.3.



Figure 38: Carcasses de cucurbitacées. Jardins Permanents. Saint-Léonard, janvier 2020.



Figure 39: Structures métalliques dans un tunnel, à destination des plantes grimpantes. Jardins Permanents, janvier 2019



Figure 40 : Moutons sur le squelette d'une serre encore à terre. Derrière eux, une cabane à outil qui affiche le tag « GROW ». Jardins Permanents, janvier 2020.

6.2.2 Gaëtan Morard, proche du sol, au cœur des réseaux

Cheminer vers la forêt, évoluer avec sa vigne

27 mai 2017, un groupe de cinq personnes – dont je fais partie – se félicite d’avoir concrétisé l’envie commune de créer une structure régionale adéquate. Après maintes discussions, réunions et « désunions », l’association Permaculture Romande commence à naître. Gaëtan, à l’origine du processus, souhaite célébrer cette première étape en partageant avec nous un produit de son vignoble ; une bouteille de vin naturel qu’il produit à Ayent, sur les terres familiales. Beaucoup ont, de cette manière, eu la preuve que Gaëtan avait quelque talent en viticulture et vinification. Si les locaux sont des habitués du lieu, peu de gens du réseau romand de permaculture sont passés sur ses vignes et ont eu l’occasion de se rendre compte à quel point le vin qu’ils sirotaient n’est pas l’œuvre d’un seul homme, mais de tout un paysage agroforestier. La parcelle de 2000m² jouit d’une situation unique de lisière, n’étant pas encadrée par des lignes de cultures d’autres agriculteurs comme c’est souvent le cas en Valais.

On a récupéré et entretenu quelques terrains de la famille pendant des années, qui étaient vraiment au milieu d’autres. Là, tu ne peux rien faire pour les traitements. [...] on était obligé de demander aux autres d’à côté d’arrêter de traiter, du coup, tu rentres en conflit. Tandis que la mienne, il y a la route qui passe au-dessus. En dessous, j’ai un bout de forêt. À droite, il y a une petite route agricole à gauche il y a un bout de forêt. [...] Puis, du coup, on a un écosystème. Moi je n’embête personne. Je suis dans un trou. Personne ne nous voit. *Tu nous vois de plus loin, le paysage, un truc avec des buissons, un peu comme Hubert dans la plaine du Rhône* (rire). [...] *tu as une sorte de tâche verte dans le milieu du truc.* Du coup, on est tranquille.

Il a ainsi pu y impulser, sans trop faire de vague, une dynamique d’enforestement pour améliorer la connectivité entre la vigne et la forêt adjacente, en plantant des fruitiers – pêchers, pommiers, poiriers, cerisiers et figuiers –, des petits fruits – argousiers, framboisiers et figuier de barbarie –, des aromatiques et des fleurs, dont de la menthe, du romarin, de la lavande, et du topinambour, mais aussi d’autres moins communes comme des iris, de la sarriette et du safran. Il a aussi transplanté au sein de ses vignes des petits arbustes trouvés en forêt, à l’instar des genêts ou cytises, qui se révèlent d’excellents couvre-sol et engrais verts¹⁴⁸. À côté de la production de « comestibles », l’intérêt était aussi de transformer progressivement la vigne en ourlet forestier, et ses alentours en manteau forestier, pour rejoindre graduellement la forêt, à la manière d’un véritable écotone¹⁴⁹. Le manteau a été densifié avec des essences locales reconnues pour donner des fruits dont les animaux sauvages sont friands, telles que l’églantier, l’amélanchier ou le prunus. Cette dynamique d’interface est lisible dans le paysage : le sol du vignoble s’est modifié, et avec lui, les plantes qui y poussent. Le liseron – plante envahissante symptomatique des sols tassés et brûlés par le soleil – a finalement laissé sa place à d’autres espèces, comme la petite saponaire, dont la présence est plutôt indicatrice d’un sol relativement riche en humus.

¹⁴⁸ Les plantes considérées comme de bon couvre-sol et des engrais verts sont celles qui améliorent la structure du sol, par exemple en facilitant le développement racinaire et/ou en démultipliant l’activité microbienne et édaphique, et qui augmentent la quantité de nutriments biodisponibles (l’azote typiquement) dans le sol. (voir par exemple Maltas et al., 2012)

¹⁴⁹ Gaëtan utilise ces termes de la phytosociologie pour qualifier l’interface entre deux milieux qu’il a tenté de mettre en place. L’ourlet et le manteau compose ce qu’on appelle la « lisière ». Le premier se compose d’herbacées et le second de buissons et autres plantes arbustives.



Figure 41 : Gaëtan sème de l'engrais vert aux abords des vignes.
Ayent, 2015. Crédits : La Familia.

Ce jardin-forêt grandeur nature est ainsi devenu progressivement une « forêt jardinée » – et il semblerait qu'il ne soit pas le seul qui jardine : « une année, j'arrive. Il y avait un trou à la place du safran et des framboisiers. Le sanglier est venu tout manger, puis il te laboure, alors que t'as plus labouré pendant 10 ans... ». Les vignes, les framboisiers et le safran sont hors du champ d'épandage de produits chimiques. Mais cela ne les protège pas d'autres attaques : l'« énorme biodiversité » qui y transite oblige Gaëtan à « tartiner le tronc des jeunes arbres à l'absinthe » et à densifier l'ourlet avec des épineux. Ces actions sont autant de signes pour communiquer aux sangliers et aux chevreuils la présence d'une frontière qu'ils s'évertuent à ignorer – ou s'amusent à franchir sans vergogne. Certains comprennent, d'autres pas : les chevreuils ont une réelle aversion pour l'amertume et leurs incursions sont devenues moins fréquentes, les sangliers, quant à eux, s'obstinent, et exigent de ses voisins humains un travail de « lâcher-prise » et de changement de perspective : « Dans l'interaction avec le sauvage, tu apprends beaucoup quand même. [...] Il y a une part que tu contrôles, une part pour laquelle tu dois lâcher prise. Tu trouves gentiment un équilibre et tu te demandes : "qu'est-ce que je maîtrise et ce que je dois laisser tomber ?" ». Le sanglier est d'ailleurs connu pour sa propension à troubler le paysage par ses « imprévisibles

déplacements » (Bondon et al., 2021, p. 6) et brouiller les frontières humainement établies – raison pour laquelle il est qualifié d’animal-frontière par excellence¹⁵⁰.



Figure 42 : Couvre-sol fait d’un mélange de petite saponaire (violet/rose) et de Vicia (genre de légumineuse). Ayent, 2016. Crédits : La Familia.

Mais les sangliers ne sont pas les seuls à pouvoir « démonter une semaine de boulot en 10 secondes ». Gaëtan raconte aussi l’effondrement d’un vieux mur en pierre sèche, provoqué par une « poche » – sorte d’interstice typique de ces structures, et qui en font des habitats de prédilection pour les reptiles. La chute de plusieurs mètres cubes de matériel a créé un trou important au fond du terrain. La remise en état aurait coûté près de 50'000 francs et n’était pas envisageable. Il en a plutôt fait une expérience philosophique, qui l’a amené à voir autrement les dégâts causés :

Tout d’un coup, je vois le truc, ça avait cassé un bout de forêt. Ça avait fait un creux à soleil. Donc je me dis, c’est une nouvelle zone à culture. Plus de soleil dans les pentes, c’est là où on a mis les iris, le safran. Puis le trou, au lieu de le voir comme un problème, on l’a appelée « opportunité », parce que ce trou il nous a amené l’opportunité de voir autre chose.

Opportunité aussi de ne pas refaire pareil, de s’écarter du traditionnel et/ou conventionnel, de troquer la réactivité contre de la créativité. C’est une expérience qui a été fondatrice dans sa compréhension du non-agir de Fukuoka Masanobu, qu’il a lu et duquel il s’est beaucoup inspiré.

¹⁵⁰ J’ai précédemment fait allusion au concept d’ « animal-frontière » dans le récit de milieux autour de Mitsukuri Yuki (Chapitre 5, section 5.2.5).

Cette « disponibilité à la contingence » (Pierron, 2019, p. 177) n'est d'ailleurs pas le propre de l'humain. Gaëtan relate que ses observations lui montrent que le raisin aussi semble étonnamment s'accommoder de ces aléas. Il y a moins de pieds de vignes, mais ceux qui restent sont robustes et résistent sans irrigation. Pareil pour le raisin : il y en a moins, mais ils sont très concentrés en sucre – une marque appréciable du bien-fondé de ses méthodes quelque peu inhabituelles, non seulement au niveau viticole, mais aussi au niveau de la vinification. Gaëtan rappelle que le vin et le sol sont des milieux vivants, composés de microorganismes. Les microorganismes du sol vont se retrouver dans le raisin puis dans le vin, et influencer la fermentation, la teneur en alcool, la texture et le goût – en d'autres termes, le terroir. Comme il n'y a pas d'ajout, le processus de vinification n'est que le résultat d'une combinaison unique d'éléments vivants en interactions fermentantes – le sucre, les microorganismes, et les levures spontanées : « nous nous contentons de les accompagner dans la bonne direction ». Entre la première et la seconde fermentation, ils filtrent le vin en enlevant les bourbes et les lies et les utilisent comme matière organique pour maintenir la fertilité des sols du vignoble – qui ainsi récupère un peu des fruits qu'il a produits. L'ajout occasionnel d'un peu de sulfite avant la mise en bouteille est le seul geste qui vise à contrôler la variabilité (en limitant un peu sa contingence) – ajout parfois indispensable pour que le vin ne soit pas que vivant, mais aussi gustativement qualitatif. Le Collectif produit actuellement trois blancs (Fendant, Johannisberg et Muscat) et deux rouges (Pinot noir et Gamay).



Figure 43 : Mise en bouteille. Ayent, 2012. Crédits : La Familia.

Même si sa famille – et *a fortiori* les voisins – restent un peu sceptique, ils apprécient la démarche : « Dans le Valais dans le milieu agricole, on te critique, mais en même temps tu es un des rares jeunes qui reprend une vigne. À 18 ans, qui c'est qui reprend une vigne ? [...] Même si tu fais différent, au moins, tu fais ». Il s'est ainsi engagé dans une démarche de diversification vers un modèle plus directement nourricier : il « sacrifie » certains pieds de vignes, mais toujours en vue de faire pousser d'autres espèces comestibles. Il mentionne qu'« obtenir une production » – un des douze principes de permaculture (Holmgren, 2002) – n'est pas moins important dans sa démarche qu'elle ne l'est pour un agriculteur conventionnel. D'ailleurs, dans une vision de l'agriculture comme source de subsistance (et non comme seule source de produits commercialisables), Gaëtan produit beaucoup plus que ses voisins qui, eux, n'ont à la fin « que » du vin.

Gaëtan propose que le concept de « production » puisse prendre des formes diverses. Ainsi, il y aurait production s'il y a un résultat positif pour quelqu'un ou quelque chose. Selon cette définition, le plaisir est une production essentielle, car c'est elle qui va motiver toutes les autres et permettre au projet de continuer dans le temps. Ainsi, Gaëtan propose d'accroître la diversité de la production de son terrain, non seulement en accueillant de nouvelles espèces végétales et, parfois, animales, mais aussi, en diversifiant les significations de la notion-même de production, par un habile renversement perceptif. La figure devient le fond : la vigne devient secondaire et laisse apparaître tout ce qui est généré grâce au lieu, au-delà et en deçà du vin.



Figure 44 : association de pêcheurs dans les vignes. Ayent (Valais), 2016. Crédits : La Familia.

La Familia, une famille permacole

Bien qu'étant *a priori* doublement en retrait – géographiquement périphérique et en décalage au niveau des pratiques – ce petit bout de terrain a finalement développé sa propre centralité, et mis en mouvement de nombreuses personnes et êtres vivants : Gaëtan a évolué comme permaculteur en transformant le vignoble en « tâche verte » ; sa famille a vu son héritage, non pas partir en fumée, mais en forêt ; l'écosystème forestier, lui-même, s'est étendu en se diversifiant ; les sangliers y ont trouvé un nouveau terrain de jeu et un précieux garde-manger ; mais aussi – et surtout, dirait peut-être Gaëtan – un petit collectif s'est constitué autour de ce lieu. Le vignoble était, en effet, au cœur du premier réseau qu'il a mis en place. Son amour de la vigne a, depuis le départ, nourri sa passion du réseau, et inversement. Il dit avoir appris l'un par l'autre :

Tu as l'aspect technique, mais la vigne, ce que ça m'a surtout appris, c'est que c'est un fabuleux lieu d'expérimentation, et surtout au niveau humain [...]. La vigne c'est le premier collectif qu'on a créé : La Familia – c'est la famille, les amis proches, ... C'était tonton qui a la cave ; la vigne des parents ; [...] et puis les amis, tu les invites aux vendanges, à travailler en chantier collectif. C'est un collectif qui n'a jamais été officialisé : ce n'est ni une asso, ni rien. C'est La Familia.

Les deux arrivent au même moment dans sa vie : 2005-2006, et sa motivation première était d'expérimenter *en collectif* la permaculture et la vigne, la permaculture dans la vigne. Il connaissait la vigne depuis longtemps, mais un peu de loin. Il avait appris à la travailler avec « la méthode traditionnelle », en regardant sa famille à l'œuvre et en participant aux vendanges depuis son plus jeune âge – « En Valais, on fait travailler les enfants très jeunes » me dit-il en riant. Quand il décide de la reprendre, il souhaite d'emblée en faire un projet collectif avec des personnes partageant les valeurs et modes de faire de la permaculture.

Il avait découvert la permaculture comme source de collectif, grâce à quelques amis fraîchement revenu au pays après un voyage initiatique en Australie, où ils s'étaient formés aux côtés de Bill Mollison. À l'époque, il y avait peu de littérature disponible sur le sujet, et encore moins en français ; les personnes qui connaissent le sujet devenaient alors de vrais ambassadeurs. Le petit groupe décide, en parallèle de leurs expérimentations sur leurs terrains respectifs, de fonder l'association « Permaculture Valais » et de lancer une dynamique régionale au moyen du festival Ouniours. Gaëtan raconte comment, à l'époque, tout était très expérimental : « C'est drôle parce qu'on a créé l'asso de perma, moi je n'y connaissais rien à la perma et puis on ne connaissait rien aux assos non plus. On s'est dit "On fait une asso de perma"¹⁵¹ [rire] ».

Gaëtan s'est, ainsi, engagé de manière continue dans plusieurs réseaux, à des échelles différentes, mais imbriquées : La Familia au niveau de la communauté villageoise, Permaculture Valais au niveau du canton, Permaculture Romande¹⁵² au niveau régional – dont la constitution a justement été permise par l'expérience acquise avec Permaculture Valais, et célébrée en ouvrant une bouteille d'un vin produit par la Familia. Il est parallèlement directeur du Musée de Bisses, également situé à Ayent, qui bien que ne traitant pas directement de la permaculture, l'a formé à la gestion associative et rendu expert dans l'histoire des paysages de la région, et la préservation de

¹⁵¹ L'association en question est Permaculture Valais, constituée en 2006.

¹⁵² Pour laquelle il a été co-président de 2017 à septembre 2022.

ces « objets » à la frontière entre nature et culture¹⁵³. Il travaille désormais sur le développement d'un Centre de formation, au niveau suisse, grâce à un intense travail d'harmonisation des programmes offerts par les associations de permaculture suisse allemandes. Afin de faire tenir ensemble ses différentes activités et engagements, mais aussi de s'assurer un revenu, il a créé en 2011 son entreprise d'indépendant, dont le nom, *Clés de Sols*, est un jeu de mots qui rappelle son parcours et l'histoire du festival Ouniours, tous deux à la frontière entre musique, écologie et sensibilisation. Il a structuré Clés de Sols en trois axes : la production, la transmission et la recherche-action. Le premier axe englobe les activités sur son vignoble, sur le jardin partagé qu'il a mis sur pied en 2012 avec le Collectif La Familia, et sur le jardin pédagogique d'une crèche proche de chez lui dont il est responsable. Le deuxième axe comprend des activités d'enseignement non seulement dans le milieu de la permaculture (via le Centre de formation), mais aussi au sein d'institutions externes telles que les Universités de Lausanne et Neuchâtel, ou encore l'Université populaire¹⁵⁴ et l'association ProNatura¹⁵⁵. Le troisième axe fait référence à des activités de design, de consultance et de tutorat, pour des praticiens et des étudiants. Ces compétences l'ont amené à participer au design et à la mise en place de plusieurs projets permacoles dans toute la Suisse romande : le jardin du GRAMU sur le campus de l'Université de Neuchâtel, le jardin de la Pel' sur le campus de l'Université de Lausanne, les jardins d'Itagne (Sierre, Valais), le verger de l'agricultrice bio Danielle Rouiller (Cernier, Neuchâtel), le jardin du foyer d'accueil de Sanceboz (Jura bernois) et les projets agricoles de la Clef des Champs (Courgenay, Jura) et du Domaine du Lombric (Sugiez, Fribourg). L'aspect collectif et le partage traversent toute la réflexion et l'approche de Gaëtan, de la vigne à la permaculture : c'était sa motivation première et c'est devenu sa philosophie de vie :

Pour moi c'est le plus important, le réseau... plus que tout le reste. [...] Moi ça me paraît le plus important, et plus ça avance, plus je me rends compte que c'est ça la base. C'est la perma humaine qui est le centre, parce que la technique et tout ça, on les a, les solutions. Pourquoi on ne les met pas en place ? C'est l'humain.

Il rappelle que c'est un des trois principes éthiques de la permaculture. Il est en cela complémentaire aux deux autres de leur trio d'amis-pionniers romands, Hubert de Kalbermatten et Florian Beuret, car chacun a approfondi un des trois principes. Ils s'en sont rendu compte en comparant leur projet de Diplôme (DDPA), qu'ils sont allés ensemble soutenir devant le jury de l'Académie Italienne de permaculture : « T'as Hubert qui présente tous ses terrains et leur biodiversité. Tu vois toute de suite la priorité : “prendre soin de la nature”. Puis y a Florian qui revient à l'humain et à la famille, “prendre soin de l'homme”, puis après, y a Gaëtan : “le réseau, partage équitable” ». Après quinze ans, Gaëtan reste, en effet, un des seuls pionniers à être encore proactifs dans les réseaux et associations et dans les médias. Hubert et Florian sont très occupés par leurs projets et leur travail, et ont une certaine aversion pour l'exposition médiatique et le travail virtuel. Ses réflexions sur les possibilités de développer de nouvelles connexions en mêlant projets concrets et rencontres virtuelles rappellent à quel point contreculture et cyberculture s'organisent aujourd'hui dans une imbrication telle qu'il devient difficile de démêler l'un de l'autre. Dans un ouvrage sur la question, Fred Turner (2006) souligne d'ailleurs que les deux ont toujours entretenu

¹⁵³ Les bisses sont des conduites d'eau apparentes, transportant historiquement l'eau des torrents pour l'irrigation des terres situées en vallée. Ils sont célèbres pour suivre la topographie et se fondre dans le paysage.

¹⁵⁴ Association sans but lucratif proposant une grande diversité de cours et ateliers tout public.

¹⁵⁵ Plus ancienne organisation de protection de la nature en Suisse – qui a, entre autres, permis la création du Parc national en 1914.

des relations paradoxales. Bien que certaines filiations historiques tendent à les opposer, leur développement et utilisation les fait aujourd'hui converger. Si les ordinateurs étaient le symbole de la « déshumanisation, de la bureaucratie centralisée et de la rationalisation de la vie sociale [...] » (Turner, 2006, p. 2), Internet s'est plutôt imposé comme la voie d'interconnexion, des communautés, voire de l'épanouissement de l'individu par effet de décloisonnement et d'ouverture au monde. Gaëtan a, de plus, développé une capacité à parler de la permaculture à différents publics, avec diplomatie. Il est l'antidogmatique par excellence, se bat pour que la permaculture ne soit pas rattachée à un parti politique, ni réduite à une simple technique, et n'hésite pas à remettre en question certains fondamentaux. Ces qualités en ont fait un des porte-parole du mouvement.

Un milieu de mille lieux

Si Gaëtan Morard est au cœur des réseaux, il n'en est pas moins proche du sol. Il se définit lui-même comme « ethnobiologiste », ayant obtenu un bachelor et un master du même nom. Il avait choisi ce cursus pour sa vision interdisciplinaire et relationnelle de l'environnement et des sols. Son mémoire de master portait sur ces relations, avec comme terrain d'étude les praticiens de permaculture : *La permaculture et le sol : une approche ethnobiologique des relations entre l'homme et son environnement au sein des collectifs francophones de permaculture* (publié sous forme de livre, Morard, 2014).

Progressivement, il est devenu la référence incontournable sur le sujet, tant dans le milieu académique que dans le milieu de la permaculture, et œuvre, par ses va-et-vient, à relier ces milieux, voire à brouiller leurs frontières – du moins à mes yeux. Grâce à la présente thèse de doctorat sur la permaculture, j'ai aussi intégré petit à petit ces deux mondes. J'ai ainsi pu le croiser dans les différents lieux qu'il fréquente et où il agit. J'avais entendu son nom lors d'une discussion à propos d'un petit travail de master que je souhaitais faire sur les flux de matières dans les jardins en permaculture¹⁵⁶. Son agenda n'avait cependant pas permis que l'on se rencontre. Ce n'est qu'en octobre 2015 en suivant un de ses cours dans le cadre de la formation de permaculture (PDC) à Cernier que nous avons pu échanger davantage. Ses qualités d'enseignant lui ayant ouvert les portes de l'université, j'ai, dès mon engagement à l'Institut de Géographie et Durabilité, commencé à le croiser dans les couloirs du Géopolis¹⁵⁷, après avoir donné son cours hebdomadaire de « Permaculture et Agroécologie » avec Alexandre Aebi, dans le cadre du Master en Fondements et Pratiques de la Durabilité, pour lequel j'ai moi-même été assistante. Il connaît Dominique Bourg et est actuellement en lien avec Sophie Swaton dans l'optique de créer ensemble un inventaire des projets de transition et de trouver des outils pour les faire perdurer. Mais, au-delà d'être « collègue », c'est à travers la constitution de l'association Permaculture Romande que nous nous sommes connus et revus de manière régulière.

Contrairement à d'autres que je situe plus facilement dans *un* endroit précis, Gaëtan m'est toujours apparu comme « celui qui est partout ». Je ne suis montée jusqu'à son village qu'en 2020, pour l'interviewer dans le cadre de mon ethnographie. La permaculture apparaît moins comme ce qui l'attache à un lieu que comme ce qui lui permet de naviguer entre différents lieux et différents univers, tout en nourrissant ses différentes passions. Son année d'expérience professionnelle dans

¹⁵⁶ Dans le cadre du cours Écologie Industrielle III donné par Suren Erkman. Le rapport final s'intitulait « La Permaculture : une application littérale des principes de l'écologie industrielle ? ».

¹⁵⁷ Nom d'un des bâtiments de l'université de Lausanne.

le monde agricole lui a, en effet, montré qu'il ne se satisferait pas d'« être dehors 10 heures par jour sans vacances » à faire pousser des légumes, mais qu'il lui fallait un équilibre :

Moi, je dis toujours la tête, le cœur et les mains. J'ai besoin de stimulation intellectuelle ; j'ai besoin de relire des trucs, faire de la science. Mais j'ai besoin aussi d'être dehors avec les mains, de travailler la terre et de me rendre compte de ce que c'est. Puis, j'ai besoin du cœur. Alors le cœur pour moi, c'est le partage qu'on fait entre la famille et les amis, des bons moments.

Ainsi, bien que spécialiste des sols et amoureux de son vignoble, il est loin d'avoir une vision de la permaculture qui se restreindrait à la mise en culture d'un seul lieu et qui y enchaînerait le designer. Il raconte qu'il faut dépasser la vision d'avant-guerre, époque où « il n'y avait rien de pire comme prison que d'hériter d'un terrain agricole. Ceux qui sont intelligents, ils font des études. Ceux qui sont spirituels, ils deviennent curés. Le dernier de la chaîne, c'était l'agriculteur ». Aujourd'hui encore – les permaculteurices n'y font pas exception – s'investir entièrement sur un terrain exige un engagement qui peut aller à l'encontre de leur désir de s'engager pour le réseau et de s'entraider sur leurs lieux respectifs. À court de temps et/ou d'énergie, ils se retirent des associations et se retrouvent parfois dans une sorte d'isolement. D'autres, au contraire, délaissent la partie « terrain » pour se spécialiser dans les formations et dynamiser les réseaux. Gaëtan a, quant à lui, trouvé un équilibre inédit ; considéré comme le « Monsieur Réseau » de la permaculture romande, il a réussi à garder un ancrage local et une pratique agricole régulière. Il a, pour cela, inventé une manière d'être permaculteur qui lui offre la possibilité de se sentir bien partout, et partout chez lui, mais de n'être, au contraire de l'injonction de Descartes, « maître et possesseur » nulle part :

Hériter d'un domaine agricole, [...] c'est à la fois un cadeau, mais c'est aussi un fardeau. Tu vas te sentir obligé de faire mieux, ou la même chose que ce qui a été fait par tes parents. Alors, moi, je m'échappe un peu de ça en disant *'ça t'appartient pas vraiment. Si c'est pas toi, c'est quelqu'un d'autre'*. [...] Cette idée qu'on est que de passage.[...] je fais ce que je pense être juste, mais ça ne m'appartient pas tout ça. Ça appartient à la Terre. Le jour où je meurs, c'est à quelqu'un d'autre, mes enfants... D'où l'idée, de le voir sous forme collective : tout de suite, la Familia ! Si c'est pas moi, c'est quelqu'un d'autre. Du coup, j'ai une relation où au départ je suis assez 'lâcher prise'. Mais c'est vrai que, plus tu passes de temps sur un terrain, plus tu te l'appropries quand même, tu as des souvenirs...

C'est par ce sentiment d'appartenance qui n'exige pas l'appropriation ni l'établissement définitif qu'il se détache de la vision d'une terre à laquelle on serait enchaîné. Le refus de la propriété est, en ce sens, le refus d'une destinée. En redéfinissant l'appartenance et les modalités de son engagement, il préserve sa liberté et donc, aussi celle des autres vivants avec qui il cohabitent. Le vignoble dont il prend soin ne l'oblige pas à s'y consacrer tout entier, grâce à la dynamique collective d'un côté, et par la dynamique agroforestière de l'autre. Cette dernière fait qu'il y a de moins en moins de tâches strictement nécessaires à la survie des espèces qui y poussent désormais ; l'écosystème se maintient et évolue avec de moins en moins d'intervention. Quant à la composante collective, elle permet de se partager les tâches restantes ou de les faire en commun en un temps restreint et plus agréable : comme la taille et les vendanges par exemple. Cet équilibre semble en constante évolution : après l'arrivée de leur fille, Gaëtan et sa compagne ont récemment déménagé dans une maison avec du terrain agricole de près de 5000m² – une aubaine rare, surtout pour ceux qui, comme Gaëtan, ont énormément d'expérience, mais pas de diplôme d'agriculteur. Ils restent dans le même village et donc dans le même réseau local. Mais ce nouvel attachement exige déjà une présence et du soin qui recomposeront sans doute la constellation qui composait les mille lieux du milieu de Gaëtan.

6.2.3 Pierre-Alain Indermühle, *Entreprendre par et pour le soin, Bex*¹⁵⁸

*L'organisme agricole, « éco-lieu expérimental animé par un collectif heureux »*¹⁵⁹

Pierre-Alain Indermühle a commencé son métier d'agriculteur en 1978, après s'être formé aux métiers de forestier-bûcheron et de viticulteur, et est établi depuis quarante ans sur la commune de Bex dans le canton de Vaud, à la frontière avec le canton du Valais, en Suisse romande. Il réside dans une ancienne ferme rénovée, à quelques minutes à pied de ses trois hectares de vignobles. Ces derniers sont entourés par des parcelles cultivées pour la plupart avec des méthodes de viticulture conventionnelles. Après avoir repris le bail en 2001, Pierre-Alain s'est rapidement tourné vers des méthodes naturelles, correspondant plus à ses valeurs et sa vision de l'organisme agricole¹⁶⁰. Il a progressivement composé une approche bien à lui, en s'inspirant autant de son héritage paysan – son père était agriculteur –, que d'aspects moins conventionnels, tels que la permaculture, l'agriculture biodynamique, le chamanisme, la géobiologie et la thérapie énergétique auxquels il s'est progressivement formé. Il fait ainsi partie des pionniers de la viticulture biodynamique en Suisse, et a, très tôt, fait en sorte d'obtenir la labellisation « Bio Bourgeon » et la certification « Demeter »¹⁶¹.

Aujourd'hui ses vignes vivent et produisent avec un minimum de mécanisation, sans produit phytosanitaire, sans diffusion d'hormones (utilisées par certains voisins pour déstabiliser les papillons qui viendraient pondre dans les vignes) et sans cuivre – bien qu'admis en viticulture biologique. Mais si ces caractéristiques sont partagées par d'autres vigneronns en biodynamie, Pierre-Alain se distingue par les techniques complémentaires qu'il a adoptées pour prendre soin, non seulement de ses vignes, mais aussi des nombreux autres « êtres » qui participent de la vie de l'organisme agricole. Il ne s'est en effet jamais restreint aux cahiers des charges des deux labels sous lesquels il distribue sa production, pas plus qu'il n'y répond complètement d'ailleurs. En 2009, pour des raisons familiales et financières, il décide de diversifier son activité, et dans cet élan, de ne plus percevoir les paiements directs, qui sont soumis à certaines conditions par lesquelles il ne souhaitait pas être contraint. Tout en lui permettant d'être plus libre et donc réellement créatif, ce choix l'a obligé à développer des stratégies managériales pour faire perdurer son exploitation. Il a, plus tard, fait les démarches nécessaires pour réobtenir ces aides financières, mais est toujours convaincu que cette décennie d'indépendance lui a permis de personnaliser et d'affirmer son approche, et d'assurer plus de résilience à l'organisme agricole.

Parmi ses stratégies, Pierre-Alain a décidé de s'entourer de différentes personnes après avoir fonctionné seul pendant près de vingt ans. La petite communauté qui réside désormais sur le domaine se compose de trois jeunes adultes qui sont employés de manière semi-permanente et

¹⁵⁸ Ce récit a été originellement écrit pour l'ouvrage collectif *Les esprits scientifiques* (Chakroun, 2022), et a pris forme grâce aux relectures et conseils avisés de Valérie Boisvert, que je remercie ici.

¹⁵⁹ Selon la formule utilisée sur le site web <https://www.terre-de-vie.ch/>

¹⁶⁰ La notion d'« organisme agricole diversifié et autonome » permet d'appréhender le domaine dans son individualité écologique et par ses synergies entre composantes végétales, animales et humaines, et rejoint ainsi l'idée de collectif socio-naturel proposée par Bruno Latour (Foyer et al., 2020, p. 6).

¹⁶¹ Bio Bourgeon est un label de qualité nationale, plus exigeant que les normes définies par le bio fédéral et par le label bio de l'Union européenne. Demeter est encore plus exigeant. C'est une marque internationale qui certifie les produits issus de l'agriculture biodynamique. Elle ne peut être obtenue que pour des produits précédemment certifiés « bios » (Bio Suisse, 2012).

partagent une partie de la vie collective, mais aussi d'un civiliste¹⁶², d'un ou deux stagiaires professionnels qui fluctuent au gré des contrats, et de quelques volontaires¹⁶³ qui résident sur place au moment de pics saisonniers de travaux aux champs. Pierre-Alain a, à la même période, réorganisé la gestion de son entreprise en trois associations et mis en place diverses manières d'écouler sa production avec le minimum d'intermédiaires possible. « Terre de vie » est l'association qui englobe l'ensemble de l'organisme agricole et le petit collectif évolutif qui réside et travaille sur place. La production du domaine est distribuée sous cette appellation, à l'exception du vin qui est commercialisé sous le nom de l'association qui gère les vendanges et la phase de vinification, Cave des Cimes.



Figure 45 : Journée de vendanges en petit collectif. Bex (Vaud), octobre 2018. Crédits : Claire Feuillat.

Parallèlement, il a installé un petit marché à la ferme et créé un magasin en ligne – Le Shop Bio – qui lui permet de vendre son vin et de nombreux autres produits provenant de l'agriculture biologique ou biodynamique. Il se charge lui-même de faire les livraisons. La fondation Écojardinage réunit, quant à elle, des personnes principalement intéressées par la formation en permaculture. À travers cette fondation et en collaboration avec d'autres permaculteurs de la région, Pierre-Alain coorganise chaque été depuis 2012 un PDC pendant deux semaines chez lui, à Bex. Il y transmet la vision et les outils qu'il a acquis tout au long de son parcours d'agriculteur, de vigneron biodynamique, de permaculteur, mais aussi de thérapeute.

L'organisme agricole se compose aujourd'hui de plusieurs petites parcelles, sur lesquelles poussent, autour et entre les rangées de vignes, différents légumes, arbustes et arbres fruitiers. Les cultures d'épeautre, de maïs et de poireaux et de choux de Bruxelles (Fig.40) sont, à ce stade,

¹⁶² En Suisse, un civiliste est une personne qui choisit de faire un service civil, en remplacement du service militaire obligatoire (Loi sur le service civil de 1996).

¹⁶³ Recrutés le plus souvent via la plateforme WWOOF, *Worldwide Opportunities for Organic Farming*, www.wwof-switzerland.info

expérimentales et principalement destinées à sa consommation personnelle et à celle des personnes qui participent à la vie sur le domaine. Il prévoit de remplacer certains vieux pieds de vigne peu ou pas productifs par un système de polyculture sur près de 5 000 mètres carrés avec rotations entre des céréales et du maraîchage et a récemment débuté la création de deux jardins-forêts. Il est, parallèlement en train de mettre sur pied, avec quelques spécialistes de la petite enfance, une structure pour accueillir une dizaine d'enfants et leur faire acquérir leurs premières notions de permaculture, en « immersion ».



Figure 46 : Pierre-Alain dans ses rangées de vignes et de choux de Bruxelles. Bex (Vaud), avril 2018

Communication sur sa démarche au-delà du langage verbal

J'ai fait la connaissance de Pierre-Alain lors d'un PDC organisé entre septembre et décembre 2015 dans le Canton de Neuchâtel, à laquelle je prenais part avec une vingtaine d'autres personnes intéressées. Il faisait partie des dix formateurs réunis et y enseignait, à partir de son expérience, ce qu'implique faire communauté à un niveau très pratique, organisationnel et budgétaire, mais aussi ce que signifie partager un lieu de vie et un quotidien au niveau existentiel. Il y abordait ainsi l'importance de prendre soin, non seulement de soi-même et des autres, mais aussi de « l'énergie du groupe », en établissant un équilibre entre le devoir de bienveillance et de responsabilité exigé par la vie en communauté, et le besoin d'autonomie et de liberté de chacun de ses membres.

Lors de l'entretien que j'ai conduit avec lui près de trois ans plus tard, en avril 2018, Pierre-Alain semblait moins vouloir expliquer ses choix que de me donner accès aux ressentis qui l'ont progressivement amené à adopter tel point de vue ou telle méthode. Son message était clair :

certain aspects et expériences restent *indicibles* ou, du moins, gagnent à ne pas être verbalisés. C'est d'ailleurs par ce souci de conserver toute la subtilité du monde invisible que Pierre-Alain s'est ouvert à d'autres formes de communication que le langage parlé, qui, selon lui, manque de finesse. Il privilégie ainsi le ressenti et l'expérience sensible, que ce soit dans le mode de communication qu'il adopte lors de sa pratique agricole quotidienne avec les différentes entités présentes sur l'organisme agricole que lorsqu'il communique cette même pratique à des humains, typiquement lors de formations, et vraisemblablement lors d'interviews.

Il m'a ainsi proposé d'aborder « en situation » certains aspects qu'il avait volontairement éludés dans l'entretien. Sur son initiative, nous sommes ainsi montés jusqu'à la colline qui surplombe sa maison et depuis laquelle se dégage une vue panoramique sur les vignes et les pâturages qui s'étendent en enfilade jusqu'aux falaises rocailleuses. Alors que j'étais absorbée dans ce paysage, Pierre-Alain m'a proposé de m'asseoir aux côtés du seul arbre ponctuant la colline, de fermer les yeux et de ressentir l'énergie particulière qui y règne. Il m'a alors semblé que ce promontoire était moins un point de vue, qu'un point d'*invu*, voire un point d'*imprévu* – d'où l'importance de fermer les yeux et de se laisser toucher par l'énergie particulière du lieu. Faire fi de sa vue m'est alors apparu comme un exercice fondamental dans une démarche qui souhaite éprouver les aspects invisibles et concilier avec l'imprévisible.

Ces aspects, il les qualifie plus volontiers d'« éléments subtils », du fait qu'il n'est possible d'entrer en relation avec eux que par une grande sensibilité, aiguisée par des années d'expérience. Il a dû apprendre à les « capter » par un autre moyen que la vue, afin de pouvoir mieux les appréhender et d'agir non pas *sur*, mais *avec* et/ou *pour* eux. Il établit une communication non verbale et non visuelle avec des êtres non humains, tels que des arbres, ses vignes ou celles de son voisin, le plus souvent afin de se mettre à l'écoute du bien-être et des besoins de ces êtres vivants, mais également parfois, afin de leur demander de se mettre au service de son bien-être à lui, en sollicitant leur propre capacité à soigner.

Entre-prendre-soin : expérimenter et se laisser surprendre

La manière dont Pierre-Alain raconte l'évolution de son parcours donne l'impression d'une suite de soins qu'il a reçus, de soins qu'il a donnés et de soins que d'autres praticiens lui ont conseillé de faire, pour lui ou pour ses vignes. Ce concept de soin, mais aussi celui d'attention, est au cœur de la manière dont il pense la médiation entre humains et avec la nature. En me parlant d'un tilleul dont il s'est beaucoup occupé, Pierre-Alain affirme que « Si tu as de l'attention, tu as un contact incroyable. Si tu en as peur, ça crée autre chose. Tu peux avoir l'illusion que certains ont moins besoin d'attention, mais à un moment donné même la plus grosse brute a besoin d'attention ». Cette philosophie influence grandement sa pratique quotidienne, pendant laquelle il se met à l'écoute des besoins de différents éléments de l'organisme agricole, et fait en sorte de trouver le geste, la technique ou les mots les plus adaptés à la situation. Cela l'a parfois amené à soigner ses vignes avec des techniques thérapeutiques originellement destinées aux humains, et à reconnaître l'effet thérapeutique qu'ont certaines pratiques agricoles sur les humains : « J'apprenais pour les humains, mais j'essayais d'appliquer les soins sur mes vignes. Et j'ai toujours transmis ce que j'apprenais au végétal : j'ai fait de l'homéopathie avec les vignes, par exemple ». Cette transposition

est rendue possible par la reconnaissance d'une certaine similitude, mais aussi d'une réciprocité voire d'une porosité, entre l'organisme agricole, les entités qui le composent, et lui-même¹⁶⁴.

Tu ne peux pas cultiver bio et bouffer des médicaments ! J'arrive pas à comprendre... soigner des plantes avec des plantes et toi manger des médicaments, ou l'inverse, traiter en chimique et manger bio à côté. Je ne pourrais pas être de ces agriculteurs – il y en a ! – qui ont compris qu'ils doivent manger sainement à la maison, mais qui continuent à produire « moins sainement ».

Je propose, dans cette perspective, la figure d'« entrepreneur-thérapeute » pour saisir la manière dont Pierre-Alain jongle avec le concept de soin pour trouver sa juste place dans l'organisme agricole, et plus largement dans la nature et sur la Terre. Ce qualificatif est à comprendre comme un mode d'être particulier, à la croisée entre la figure de l'entrepreneur-frontière¹⁶⁵ (Bergeron et al., 2013) et la figure du thérapeute proposée par Larrère (2017). Ce dernier désigne une manière particulière de composer avec la nature et privilégie le « faire-avec » et le « faire-faire » à l'action unilatérale du « faire » : « Le praticien accompagne la restauration d'un écosystème, comme un médecin accompagne la guérison du patient. Le patient guérit [...] avec les soins, les interventions et l'encouragement du médecin. De la même façon, l'écosystème se rétablit spontanément avec une intervention minimale du praticien » (Clewel & Aronson, 2010, cités dans R. Larrère, 2017, p. 19).

Le soin exige un positionnement particulier, un équilibre entre confiance et intervention, entre résilience et vulnérabilité ; il produit une relation d'intimité dans laquelle on se retrouve « en prise avec l'autre vulnérable » (Pierron, 2019, p. 57) et par laquelle l'action d'entreprendre est toujours déjà ce que je me risque à appeler un « entre-prendre-soin ». Dans cette reconnaissance d'une vulnérabilité commune, voire fondatrice de l'ensemble du monde vivant (Laugier, 2015), Pierre-Alain a progressivement remplacé les techniques qu'il trouvait trop intrusives ou directives par d'autres plus adaptées à cette réalité. Il s'est également ouvert à des formes de communication qui prennent soin des relations précédemment établies grâce à des méthodes non contraignantes, presque totalement immatérielles. En prévention ou en réaction aux maladies de la vigne, l'entrepreneur-thérapeute ne prépare que rarement les macérations, tisanes et purins de plantes communément utilisés dans le milieu de la permaculture. Il préfère plutôt faire passer des *intentions* ; il note sur un bout de papier le message à communiquer à ses vignes et aux autres éléments, s'installe à un endroit et se concentre sur le message à passer. Il établit de cette manière un pacte, avec le mildiou¹⁶⁶ par exemple, qui reconnaît son « droit à exister », tout en négociant cependant les limites de sa propagation. Dans cette logique d'attention à l'autre, l'entrepreneur-thérapeute concocte également des « élixirs » – et non des préparations dynamisées, comme l'exigerait l'étiquette de la biodynamie. Ces élixirs semblent lui permettre de négocier les modalités de « compagnonnage » (Foyer et al., 2020) interspécifiques à même de garantir une récolte suffisante sans aller à l'encontre du droit de ses « compagnons » à exister. Comme il est de coutume dans la permaculture, il se met à l'écoute des réactions – appelées communément *feedbacks* dans le vocabulaire permacole – de l'organisme agricole à ses actions : « c'est toujours une discussion,

¹⁶⁴ Cette caractéristique semble partagée par d'autres adeptes de l'homéopathie dite « rurale » pour qui « le remède homéopathique cristallise l'intensité du lien établi avec un milieu perçu comme nourricier et guérissant, *pour peu que l'on en prenne soin en retour* et opère comme une sorte de trait d'union » (Carcelle, 2022, je souligne).

¹⁶⁵ Figure développée en Partie I, Chapitre 3, section 3.5.2 pour nourrir le concept de « soi mésologique ».

¹⁶⁶ Champignon responsable des maladies cryptogamiques affectant fréquemment les vignobles.

avec beaucoup de respect, en essayant de trouver l'équilibre entre les parties en présence ». Pour gérer un surplus de limaces, il va par exemple répandre un élixir qu'il appelle, non sans humour, de l'« amour-limace » – et non d'*anti*-limace – sur les lieux où elles sont les bienvenues, afin qu'elles ne se déploient que sur ce territoire précis et délimité.

Cette démarche d'ajustement constant l'amène souvent à remettre en question ses positions, puis à emprunter de nouveaux points de vue, et, parfois, à abandonner alors certains procédés pour en expérimenter d'autres. Son cheminement est ainsi, à certains égards, proche de la démarche scientifique. Des conseils ou des résultats inattendus font émerger en lui des « hypothèses » nouvelles – une sorte de pressentiment que « ça » pourrait fonctionner. L'entrepreneur-thérapeute est cependant moins guidé par une recherche de vérités, que par son ressenti et sa curiosité – l'essentiel n'étant pas forcément d'identifier avec précision *pourquoi* il se passe telle et telle chose, mais plutôt de faire en sorte de « respecter la nature et ses équilibres » en testant, toujours avec précaution, ce que son intuition lui conseille :

Tu pensais que c'était impossible, puis tu vois, ça se fait tout seul. Redeviens enfant, émerveille-toi ! Continue à croire en la vie, essaie même si ça semble impossible, essaie si ça marche. Des fois c'est waouh : c'est possible. Accepter qu'une fois ça marche, une fois ça ne marche pas ; accepter ce qui est.

Selon Haraway (2008), la curiosité est d'ailleurs constitutive de la disposition qu'exige le *care*, en ce qu'elle manifeste le fait de se sentir concerné¹⁶⁷, et la possibilité de se laisser happer par l'autre et ses propres manières de faire monde (*other-worlding*). D'un autre côté, agir avec soin suscite l'attention et éveille la curiosité d'autres personnes pour l'objet et le sens des soins. C'est à cela que peuvent être rapportés, entre autres, les nombreux visiteurs, étudiants et apprentis que reçoit Pierre-Alain sur son domaine.

À quels soins se vouer ?

La curiosité est intimement liée au caractère imprévisible ou inattendu du soin. Cette imprévisibilité est d'ailleurs ce qui fait, pour Pierre-Alain, la valeur de son vin : ce dernier est « curieux », au sens où il ne laisse pas indifférent. Comme l'a exprimé Christelle Pineau (2019, p. 197), « les vins “nature” ont cette propension à déstabiliser tous les sens et à les stimuler par contraste avec l'identifié (les vins stabilisés avec du soufre, et autres produits exogènes) ». Il admet volontiers que l'expérience offerte par la dégustation de ses vins peut être surprenante ; et peut-être pas au goût de tous. Le goût de son vin garde en effet les caractéristiques de la réalité qui l'a produit : il est *vivant* et donc évolutif et jamais totalement contrôlable. C'est par cette capacité d'émerveillement aussi que Pierre-Alain engage une relation de soin au sens de Pierron (2019, p. 177) : « ce qui fait du soin un soin, c'est qu'il est d'abord surprise. Il est ce dont on ne peut anticiper les conséquences par ce qui se donne dans une imprévisible nouveauté : la présence de l'autre, l'ouverture inaugurale d'une relation, la disponibilité à la contingence et à l'effraction de la rencontre ». De cette contingence recherchée s'opère le glissement entre le confort d'une simple dégustation et la surprise provoquée par une nouvelle « rencontre ».

Dans cet ajustement mutuel et progressif, l'entrepreneur-thérapeute explique que ses vignes sont, comme lui, devenues sensibles aux éléments subtils et, du coup, réactives à ses soins

¹⁶⁷ Selon Haraway, “Caring means becoming subject to the unsettling obligation of curiosity, which requires knowing more at the end of the day than at the beginning” (Haraway, 2008, p. 36).

« délicats » – contrairement aux vignes voisines qui, elles, n’auraient appris à réagir qu’à des actions bien plus intrusives. Mais, dans leur nouvelle « disponibilité à la contingence » (Pierron, 2019, p. 177), ses ceps sont réceptifs tant aux intentions positives et bienveillantes de Pierre-Alain, qu’au scepticisme de certains des volontaires et des ouvriers agricoles qui « pensent tellement que ça [ses soins] ne marche pas, qu’ils envoient le mauvais message ». Il a ainsi progressivement mis en place des manières de préserver la réceptivité de ses vignes sans plus exacerber leur vulnérabilité. Il admet cependant que conjuguer sensibilité et communauté continuer d’exiger une attention de tous les instants, non seulement aux non-humains, mais aussi aux humains. Pour prendre soin de vignes sans devoir censurer les intentions des personnes qui y travaillent, Pierre-Alain tente de transmettre, aux « sceptiques » et aux intéressés, le bien-fondé de ses méthodes, en privilégiant toujours le ressenti au langage parlé dans la manière de communiquer. Il leur raconte ses propres expériences et leur offre le temps et l’espace pour faire leurs propres expérimentations :

J’aime bien donner des outils aux gens et après il faut expérimenter, faut essayer, essayer, essayer. J’ai donné pas mal de formations [...] Et c’est normal, ils prennent un peu leur voie, ils ne font pas exactement ce que je leur ai appris. Peut-être qu’ils y reviendront plus tard, ou pas. Mais ils expérimentent aussi avec d’autres thérapeutes, et chacun trouve sa voie.

Les paysages du soin – panser la fragmentation

Le portrait de Pierre-Alain Indermühle met en lumière les passerelles que le soin ou *care* permet de créer. Le soin apparaît en effet comme une sorte de « plus petit dénominateur commun » entre différentes approches de l’agriculture – conventionnelles ou alternatives, scientifiques ou spirituelles. Pierre-Alain admet par exemple que les vignes de ces voisins ont l’air heureuses et en relativement bonne santé :

Pourquoi est-ce qu’une plante à qui on donne des engrais, des produits chimiques, peut être aussi belle, aussi grosse, aussi verte ? [...] Je ne dis pas que c’est bon pour l’humanité ou pour le sol à long terme... Mais quelque part, si c’était du mal qu’on lui faisait, ce ne serait pas le même résultat. Les agriculteurs qui travaillent avec tout ça, sont sûrs qu’ils font juste, qu’ils font bien.

Pierre-Alain ouvre ainsi la possibilité que tout agriculteur, quelles que soient ses méthodes, est dans une forme de soin. Le soin étant fondamentalement relationnel, il est forcément sélectif – il n’est pas possible de prendre soin de tout et de la même manière. Pour l’entrepreneur-thérapeute, le problème réside, plutôt, dans ce que ces agriculteurs se focalisent uniquement sur la santé de ce qui va être commercialisé, au détriment de la santé globale de l’écosystème et, souvent, de leur propre santé. Dans ses différentes entreprises, Pierre-Alain instaure, au contraire, une relation dans laquelle les rôles de soignant et de soigné sont interchangeables. Cette mutualité de l’acte thérapeutique suppose simultanément la réceptivité de l’organisme agricole à ses soins, et sa propre affectivité à ce dernier et à la multitude d’entités visibles et invisibles qui le constituent. L’« entreprendre-soin » est non seulement cette disposition à l’autre, mais aussi la source de nouveaux paysages, au sens de Jullien (2014, p. 161) : « Quand se lève la frontière entre le dedans et le dehors, que ceux-ci se constituent également en pôles et qu’il y a perméabilité de l’un à l’autre, un nouvel “entre” s’instaure. [...] c’est d’un tel couplage que naît du “paysage” ». Loin de n’être que métaphorique, cette naissance de nouveaux paysages s’offre à tout observateur attentif. Une promenade dans les vignes ou sur le coteau opposé à ses vignobles (Fig.41) permet d’attester de l’imprégnation de ses soins dans le paysage.



Figure 47 : Différence d'enherbement entre les vignes de Pierre-Alain (à gauche et à droite des parcelles brunies) et celles de ses voisins (au centre). Bex, avril 2018

En plus des arbres qu'il a lui-même plantés, dans le cadre de sa collaboration avec le WWF, de nouvelles espèces ont spontanément poussé. Ce ne sont ainsi plus les mêmes plantes qui poussent entre les rangées de vignes : certaines disparaissent et d'autres apparaissent. Ses parcelles, complètement enherbées, contrastent désormais de façon perceptible avec celles de ses voisins, brunies par l'utilisation de produits ou jaunes de pissenlits – signes d'un sol tassé. Sa volonté de faire dialoguer différents courants à l'échelle de l'organisme agricole exacerbe, paradoxalement, l'expérience de ces différences à l'échelle du paysage : son propre *ethos*¹⁶⁸ du soin l'amène à ne plus marquer le paysage par des incisions, mais par des accumulations¹⁶⁹ matérielles et spirituelles, multipliant non seulement le nombre d'espèces en cohabitation et la quantité de microorganismes dans les sols, mais les entremêlant en plus de nouvelles significations. Les divergences de traces fragmentent alors l'unité sociale et paysagère, dans le sens que celles que laisse Pierre-Alain semblent faire fi de ce qui s'est fait jusqu'à présent. Ses traces, toutes respectueuses des êtres vivants qu'elles soient, sont reçues plutôt comme ce que l'anthropologue Tim Ingold nomme des fissures (*cracks*) : « il est rare que les fissures respectent les tracés qui ont pu être dessinés sur une surface [...] les fissures interrompent les traces, un peu comme lorsqu'un sentier de randonnée est barré par un précipice alors que le reste du paysage est régulier » (Ingold, 2011c, p. 68). L'image est parlante, car il y a effectivement quelque chose qui rappelle l'abrupte des falaises d'un précipice dans le contraste entre les sensibilités de Pierre-Alain et celles des personnes qui l'entourent, et le travail d'équilibrisme que cela exige : « Pour traverser, on doit construire un pont ou, dans le pire

¹⁶⁸ Au sens de Pignier (Pignier, 2017, p. 168) : « l'« image », la force de caractère, le système de valeurs que nous voulons montrer, la posture que nous souhaitons exprimer de façon rhétorique pour spécifier notre rapport aux autres ».

¹⁶⁹ Je m'inspire ici de la différence que Ingold propose entre les traces dites additives et les traces dites soustractives (Ingold, 2011c, p. 62).

des cas, marcher sur une corde raide, en conséquence de quoi la trace devient un fil » (*ibid.*). C'est, en ce sens, que les béances provoquées doivent être appréhendées moins comme une volonté de rupture, que comme des invitations aux questionnements et des ouvertures à la rencontre. La fragmentation peut, en effet, se révéler positive si elle « ouvre des passages – certes parfois peu habituels – qui n'existaient peut-être pas avant », et si elle force à se refaire « une place au milieu des ruptures créées par la dislocation » (Ingold, 2011c, p. 219). En distordant les frontières que d'autres essaient d'établir, Pierre-Alain trace en effet de nouveaux chemins et découvre de nouveaux agencements possibles. Il s'affirme ainsi comme un entrepreneur-thérapeute aussi parce qu'en suscitant l'attention, la surprise, voire l'effarement, par ses pratiques inhabituelles, il oblige à se confronter à la diversité des interprétations de ce dont on se doit de prendre soin, et de la manière et de la raison pour laquelle on le fait.

6.2.4 Colin Pillet – les divers sentiers qui mènent à Gaïa

*Rien ne naît des diamants, mais du fumier naissent les fleurs*¹⁷⁰

Il existe un petit bout de terrain où tout est courbe, bien que coincé entre de grandes lignes bien droites : les rails de chemin de fer, la route et les rangées d'abricotiers. On pourrait facilement le manquer ; depuis la route, il ne semble être qu'un bosquet dense d'essences hétérogènes. C'est pourtant ici que Colin arrête son véhicule et me dit qu'on y est – preuve en est, le hêtre bicentenaire : le point de repère utilisé pour orienter les visiteurs. On est à Vers-Gaïa – joli jeu de mots entre le nom de la localité, Vernayaz, et la direction vers laquelle ils l'embarquent. « Ils » c'est le petit collectif d'amis¹⁷¹ à l'origine de la dynamique qui anime ce bosquet de 5000m². On y entre comme dans une maison, en passant un seuil qui sépare l'extérieur, Vernayaz, de l'intérieur, Vers-Gaïa. Le « perron », marqué par un portail en bois, se franchit facilement ; la densité du bosquet décroît vite et on arrive sur un petit sentier délimité par quelques grosses branches et des pierres. De chaque côté, poussent un mélange de fleurs, de plantes sauvages comestibles – lierre terrestre, mauve, oignon sauvage, ortie, consoude, aspérule odorante – et de grands arbustes – figuiers, noisetiers, groseilliers, et même un jeune asiminier¹⁷² (*Asimina triloba*). Le sentier mène à une clairière, ornée d'un tipi et d'une maisonnette. Celle-ci est aménagée en petite cuisine, avec tasses, assiettes, couverts et quelques condiments. À l'avant, se trouve une vieille table en bois et un *rocket stove* fabriqué à partir de matériau de récupération : le dernier cri du *low tech* pour cuire des aliments¹⁷³. Colin devine que certains de ses amis ont dû passer dans la matinée. Personne à l'horizon, mais quelques assiettes qui sèchent sur l'évier extérieur – preuve que la présence humaine n'est effectivement pas loin.

¹⁷⁰ Phrase inscrite à la manière d'un tag sur la porte des toilettes sèches de Vers-Gaïa.

¹⁷¹ Collectif qui s'est finalement officialisé par la création de l'association du même nom en 2018.

¹⁷² Ce petit arbre produit des fruits au goût exotique, mais résiste aux températures négatives des hivers suisses ; ce qui le rend particulièrement intéressant à cultiver en Valais. Plusieurs autres permaculteurices suisses ont également planté cet arbre dans leur jardin.

¹⁷³ Le *rocket stove* est un anglicisme qui peut se traduire par « poêle de masse écologique ». Il représente l'emblème de la technologie appropriée en permaculture, pouvant être auto-construit avec des matériaux de récupération et ne générant ainsi presque aucun coût.

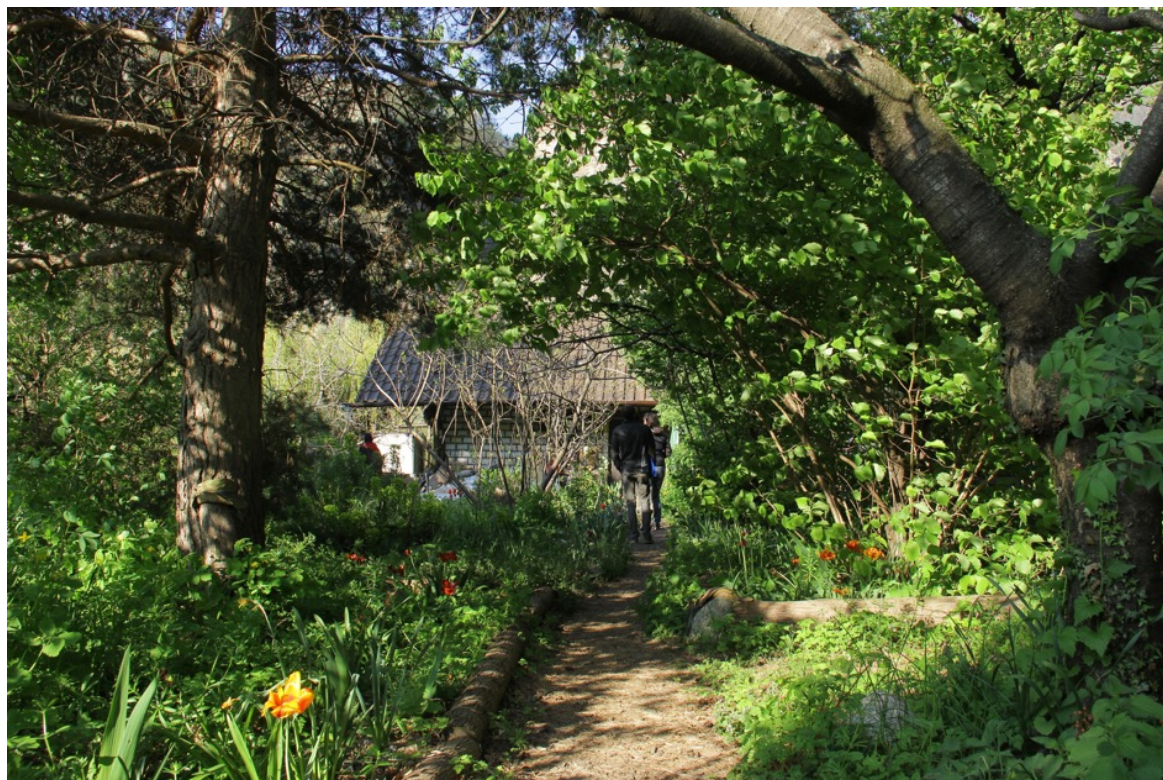


Figure 48 : Un des chemins qui mènent vers Gaïa. Vernayaz (Valais), avril 2021.

On est dans ce qui semble être le cœur du lieu. Il a un côté enveloppant, entouré de grands arbres qui laissent passer quelques puits de lumière. Le sentier longe la maisonnette et continue jusqu'à une autre entrée. On retombe sur la route de campagne, qu'il faut traverser pour atteindre une parcelle « annexe ». Ce terrain contraste par son dégageant paysager. Il semble avoir été conçu à la manière d'un jardin potager, non parce qu'elle s'organise en lignes de culture, mais parce que la densité de plantes cultivées excède – visuellement du moins – celle des plantes spontanées. On y trouve « en vrac » une multitude de petits fruits, de légumes, d'aromatiques et de fleurs. Mais le désordre n'est qu'apparent ; Colin semble avoir en tête une cartographie claire, qui lui permet de naviguer dans ce jardin sans perdre le cap. Il me promène le long des petits chemins et m'explique les différences de sol, ce qui y pousse, les associations de cultures plus ou moins réussies, les microclimats préexistants et ceux volontairement créés par le système de mares qu'ils ont mis en place.

Le lieu a continué d'évoluer, en fonction des personnes présentes et des contraintes externes. En effet, depuis 2018, une association a été créée et le petit collectif de départ s'est élargi et transformé. Pour pouvoir accueillir plus de monde et organiser différents cours, de permaculture, de tannage de peaux et de vannerie sauvage, ou encore d'initiation aux plantes sauvages comestibles, plusieurs aménagements ont été faits. Parmi eux, une impressionnante structure végétale ressemblant à l'ossature d'une yourte, faite d'un entrelacement de bambou séché et de saule vivant. En 2021, la prairie qui bordait le jardin potager a été transformée en cultures intensives de fraises et les a obligés à revoir ce qu'il était encore possible de cultiver malgré la dérive inévitable de produits phytosanitaires lors de l'épandage sur le terrain voisin. Le laps de temps qu'il a fallu au collectif pour se décider à laisser l'espace pour des espèces spontanées des prairies fleuries. Le gaillet (*Galium*) surtout a rapidement recouvert les surfaces « vides » ; et les points d'eau ont disparu, et seuls des petits amas de roseaux desséchés trahissent leur présence passée.

Il m'est alors apparu que la mise en culture d'une prairie avait, d'une certaine manière, forcé à la « mise en prairie » d'un terrain préalablement cultivé – presque à la manière de vases communiquant. Cela s'explique, entre autres, par leur volonté de maintenir des « zones tampons » qui garantissent la possibilité de s'éloigner de la philosophie et des pratiques des voisins, en restant physiquement très proches. Cette « mise en prairie » n'est toutefois que temporaire – l'aspect sauvage n'est en fait que la marque d'un processus de re-design en cours dans la tête des concepteurs. Colin explique que l'idée serait de tirer profit de l'ouverture de cette zone sur l'extérieur pour en faire un « jardin-vitrine » :

On veut en faire un jardin-forêt accueillant, ouvert en tout temps ; un lieu de passage pour les personnes habitant à proximité. C'est bien d'avoir un exemple démonstratif d'un *système* de permaculture, [...]. Ça permettrait de sortir des grands clichés, tels que la réduction de la permaculture au potager.

De béatitude en Baie-Attitude

C'est à travers ce lieu que Colin Pillet, aujourd'hui agriculteur professionnel reconnu par le Canton, est devenu permaculteur et a développé sa passion pour la culture de la terre. Il ne s'était pas initialement destiné à ce métier. C'est à l'issue d'un parcours atypique qu'il décide d'acquérir des terres et de lancer son entreprise agricole. Par contre, dès son enfance, il a été bercé par le respect que son père avait pour le vivant et « la biodiversité sous toutes ses formes ». Celui-ci était un naturaliste régionalement reconnu et l'emmenait souvent dans ses balades. Colin a ainsi développé une fascination pour la capacité du vivant à s'adapter localement ; tant des plantes qui peuvent se satisfaire d'un sol sablonneux (typique dans la région de Martigny où il habite) que des humains qui peuvent s'adapter aux conditions pour développer leur(s) culture(s) et s'épanouir. En 2008, il a décidé d'approfondir les connaissances que lui a transmises son père en commençant une formation universitaire en biogéosciences, une perspective interdisciplinaire abordant l'interface entre l'activité biologique du monde vivant et les processus physico-chimiques de la Terre. En parallèle à ses cours de pédologie, de botanique, de climatologie et de géologie, il explore les aspects pratiques de ce qu'il apprend. Il passe de plus en plus de temps au contact du sol et des plantes, et se familiarise progressivement avec la culture de la terre grâce à des amis impliqués dans la permaculture en Valais, son canton d'origine.

C'est à cette époque, en 2010-2011, qu'il fait la connaissance de Gaëtan Morard, avec qui il partage beaucoup de passions communes : le sol, la musique, et bientôt, la permaculture. La rencontre est déterminante ; il décide d'effectuer 6 mois de son service civil sur les lieux de la fondation Écojardinage créée par le vigneron et permaculteur Pierre-Alain Indermühle à Bex. En 2012, Colin décide d'aller en France de former à la permaculture – la formation est en train de se structurer en Suisse romande, mais il n'y pas encore de possibilité de suivre un PDC¹⁷⁴. Il y rencontre Steve Read – un des « grands » de la permaculture à l'origine de l'Université Populaire de Permaculture et du réseau Brin de Paille.

Son certificat de permaculture en poche, Colin se lance corps et âme dans la permaculture. Elle représente désormais pour lui une possibilité stimulante de proximité avec la nature, nécessitant une connaissance fine des plantes et du milieu écologique, une sensibilité aux problématiques environnementales contemporaines, et un travail quotidien de la terre. C'est grâce

¹⁷⁴ Le premier PDC suisse romande a eu lieu plus tard cette année-là.

à cette énergie et cette vision qu'il a, dès 2014, débuté le design du lieu Vers-Gaïa et fait ses premières expérimentations culturelles, de design et d'enseignement.

Il est progressivement arrivé à faire de l'agriculture son activité principale. Pratiquer l'agriculture de manière professionnelle en contexte suisse est cependant le privilège de ceux qui ont accès à la terre agricole, c'est-à-dire ceux ayant suivi une formation officielle liée aux métiers de la terre : CFC d'agriculteur ou de maraîcher, diplôme universitaire d'agronome, etc. Ayant connaissance de ses contraintes, Colin décide de poursuivre ses études en obtenant un second Bachelor à la Haute École du paysage, d'ingénierie et d'architecture (HEPIA) de Genève, qui est lié plus directement à la pratique agricole, lui offrant ainsi la possibilité future d'acquérir des terres¹⁷⁵, de s'installer en tant qu'agriculteur et de recevoir les paiements directs. Ce cursus l'emmena jusqu'au Canada, à l'occasion d'un stage et de sa recherche de fin d'étude sur la diversité et la répartition d'insectes dans les vergers biologiques. Un de ses cas d'étude fut la fameuse ferme de Stefan Sobkowiak, spécialiste incontournable de la production de fruits en permaculture, fondateur des Miracle Farms. Ce dernier est reconnu dans le milieu de la permaculture pour avoir développé un modèle qui marie sensibilité écologique, productivité et lien au consommateur.

C'est cette articulation que le permaculteur valaisan retiendra de son séjour ; elle inspire, depuis, sa vision de la permaculture et la direction qu'il veut donner à son propre projet. D'après lui, l'idée reste de pouvoir « vivre de la permaculture », mais plus seulement dans le sens d'une autosuffisance complète au niveau alimentaire et énergétique :

Quand j'ai commencé à être passionné par la perma, j'avais vraiment cette idée assez idéaliste [...] d'une vision d'autonomie, alimentaire et même énergétique. Après ma formation, j'ai trouvé intéressant de développer un projet commercial qui tente de marier le côté agronomique et l'impératif d'une certaine rentabilité économique de la profession agricole et la pertinence des principes de permaculture. Je trouve que c'était un domaine qui n'était pas assez exploré en Suisse. Il y a peu d'entreprises agricoles qui s'inspirent de la permaculture. Je trouve que c'est un joli challenge.

Il décide alors de débiter son projet commercial de verger hyper-diversifié, sous le nom de Baie-Attitude – nouveau jeu de mots qui propose non seulement de se rapprocher de la Terre, mais aussi de répandre de la joie depuis ses champs grâce à ses fruits. Ayant clarifié son rêve, et riche de sa double formation en sciences de l'environnement et en agronomie, Colin est finalement retournée dans sa région d'origine – Martigny, dans le coude de la vallée du Rhône – et investit les possibilités d'acquérir des terres agricoles. Martigny est une petite ville (15'000 habitants) dotée d'une grande campagne. Colin correspond mal à la figure du néo-rural¹⁷⁶, ayant toujours habité la région et connaissant les mœurs et coutumes des agriculteurs du coin ; il n'en est pas moins novice dans le milieu agricole et a dû négocier sa place dans le paysage quadrillé de la Vallée. En 2016, Colin dégote son premier bout de terrain grâce à du bouche-à-oreille et des rencontres avec des propriétaires sensibles à sa démarche. Il a aujourd'hui l'équivalent de près d'un hectare et demi de petits terrains situés à différents endroits de Martigny :

En fait, en Valais, c'est souvent des petites parcelles à gauche, à droite. Il n'y a pas de domaine comme dans les bouquins en permaculture... Où il y a ces histoires de zonages avec la ferme au milieu – c'est la ferme

¹⁷⁵ Plus précisément, sa formation lui permet d'avoir *formellement* accès à des surfaces de plus de 2500m². L'accès réel à la terre agricole reste compliqué, surtout pour ceux qui n'ont pas de filiation directe avec des exploitants agricoles – ce qui est le cas de Colin. Dans le milieu, on les appelle « les jeunes sans terre ».

¹⁷⁶ Les néoruraux désignent habituellement les urbains ayant émigré hors des villes, et développant leurs entreprises loin du contexte sociogéographique dont ils sont familiers (Saleille, 2007).

idéale. Dans la réalité, ça s'est pas passé comme ça. J'ai eu la chance justement, d'année en année, de trouver plein de parcelles plus ou moins intéressantes, avec des côtés intéressants. Mais elles sont un peu morcelées. Donc là, ça me rend dépendant d'un véhicule motorisé.

Le Valais est, en effet, réputé pour avoir historiquement découpé son territoire en une mosaïque de petites parcelles – afin que chaque héritier ait sa part. Cela pose des questions logistiques depuis longtemps¹⁷⁷. La taille des parcelles n'est pas un problème pour la permaculture – au contraire, elle a plutôt eu tendance à se développer sur de très petites surfaces, au point d'être parfois réduite à du jardinage écologique. Mais Colin s'est rapidement frotté à une autre réalité : l'économie de son entreprise agricole. Une seule d'elles ne suffit pas à lui dégager un salaire, et il est compliqué de trouver des parcelles mitoyennes. En plus de Vers-Gaïa, il a, petit à petit, réussi à obtenir quatre autres parcelles et vient juste (en juillet 2021) d'en trouver une cinquième. Deux sont dans la vallée, non loin de Vers-Gaïa, et principalement dédiés à l'arboriculture : un verger d'abricotiers-pruniers avec petits fruits de 2200m² et un « verger-maraîchage » comprenant une partie maraîchère sous tunnel (250m²) et 600m² de légumes et d'aromatiques en plein champ, pour la plupart cultivés entre les rangées d'arbres fruitiers. Les deux autres parcelles sont sur les hauteurs, perchées sur les coteaux abruptes caractéristiques de la région, et situées dans un lieu-dit qui porte bien son nom : le « Sommet-des-vignes ». La première est une vigne de Gamay de 3000m² qu'il diversifie et complexifie progressivement. La seconde est un pré-verger¹⁷⁸ de 2500m², c'est-à-dire un écosystème de prairie permanente plantée avec des arbres fruitiers haute-tige. Bientôt se rajoutera une sixième parcelle – si on compte Vers-Gaïa – plus grande celle-là : 5000m² où seront plantés noyers, noisetiers et divers fruitiers haute-tige, et tout autour, une haie nourricière, à destination des humains et des non-humains. Ce qui est en jeu sur ces différentes parcelles, c'est ainsi bien la fabrication et/ou stabilisation d'une dynamique de lisière, à travers la stratification d'agrosystèmes originellement mono-strates : en couplant la strate arborée des vieux arbres indigènes et des arbres fruitiers haute-tige) à une strate arbustive avec la vigne et les petits fruits et une strate herbacée (comprenant les essences de prairies et les légumes). C'est par ce travail d'observation des essences et dynamiques écologiques déjà présentes et la plantation attentive et progressive de nouvelles espèces de chacune des différentes strates que Colin « arpente les lisières » (au sens de Cohen, 2018) en fabriquant du mi-sauvage et du partiellement domestiqué. C'est peut-être grâce à cette pratique des lisières entre forêt et jardin, mais aussi entre humain et non-humain, qu'il ne se place pas comme seul destinataire de la *béatitude* visée par son projet.

Cultiver la biodiversité

La biodiversité est au cœur de la démarche de Colin pour différentes raisons et de différentes manières. C'est tout d'abord un des grands défis du XXI^{ème} siècle, et selon lui, pas moins urgent que le changement climatique. Il œuvre ainsi à ce que l'agriculture, grâce au modèle qu'il expérimente, ne soit plus un facteur d'érosion de la biodiversité, mais devienne, au contraire, créatrice de lieux-refuges pour des espèces d'insectes, d'oiseaux et de plantes. Pour ce faire, il

¹⁷⁷ Voir par exemple l'article du journal *Le Confédéré* de 1957, « Le morcellement foncier, ennemi n°1 du Valais » Disponible sur <http://doc.rero.ch/record/131284/files/1957-05-29.pdf>

¹⁷⁸ Le « pré » fait ici référence à l'écosystème de prairie et non pas au préfixe indiquant l'antériorité. Ces vergers sont aussi désignés comme éco-vergers.

aménage intentionnellement certains habitats, mais prône surtout de « juste » laisser l'espace nécessaire à ce que des espèces comestibles ou non, émergent spontanément.



Figure 49 : L'écosystème de verger-prairie de Baie-Attitude. Martigny (Valais), été 2018. Crédits : Colin Pillet.

Son lien à la diversité n'est cependant pas uniquement désintéressé : dans une démarche qui vise à régénérer soi-même la Terre en « cré[ant] des écosystèmes productifs », la biodiversité sauvage et la biodiversité cultivée sont intimement connectées. Il faut, selon lui, sensibiliser les agriculteurs à ce qu'elles apportent aussi d'un point de vue technique, dans leur rôle d'équilibrage des systèmes cultivés. La biodiversité est investie comme une source d'*auxiliaires naturels*. L'écologisation des pratiques agricoles passe, en effet, par un réinvestissement des potentiels de la nature pour gérer les problèmes qui continuent par ailleurs de se poser (Barbier & Goulet, 2013). La biodiversité est ainsi autant le contexte global dans lequel il s'insère et qui donne sens à sa démarche, que ce qui lui permet d'assurer une récolte, ce grâce à quoi il peut continuer à avoir prise sur la quantité et la qualité de ce qui pousse et vit sur ses terres, mais aussi ce qui le différencie d'autres praticiens du coin. La biodiversité est source d'hétérogénéité et donc de résilience, mais aussi de beauté, même si l'intention première n'est pas esthétique. Colin me dit qu'avec le temps « des effets de structure commencent à apparaître », qui esquissent ce à quoi pourraient ressembler des paysages vivants – qui sont d'une beauté que ni Colin (ni moi, d'ailleurs) ne pouvons ignorer.

Les parcelles de la vallée jouissent de températures plus clémentes, mais subissent des vents relativement violents et fréquents – les fameux vents du coude du Rhône – qui assèchent le sol et l'air. Ils exigent une gestion de l'eau bien planifiée, mais ventilent aussi les plantations et évitent les maladies liées au surplus d'humidité (moniliose, mildiou, oïdium). Les parcelles qui surplombent Martigny présentent, elles, une topographie escarpée, mais sont moins exposées au vent et jouissent d'un ensoleillement important même en hiver. Habitant à côté, Colin a le loisir de s'y rendre

librement et fréquemment et a ainsi pu adapter son design très précisément aux caractéristiques du lieu. Il a pris l'habitude de s'y promener ou d'y promener son chien, d'y faire de longues observations par tous les temps, de jour, comme de nuit, et « de s'imprégner du lieu à toutes les saisons » pour comprendre la dynamique climatique et l'évolution progressive de la faune et de la flore. Et quand il dit « à toutes les saisons », il pèse ces mots. Lorsque vient la neige et qu'il délègue alors au temps le soin de ses terres, il aime se poser dans les paysages blanchis et remplir ces brèches dans le travail paysan (littéralement des *vacances*) avec les sons de son Hang¹⁷⁹. Même la longueur et la rudesse de l'hiver sur ces hauteurs sont ainsi investies comme des occasions de béatitude – sa devise transversale.

Colin a, par ses imprégnations quotidiennes, apprivoisé les lieux et leurs grands cycles saisonniers, mais aussi pu identifier les microclimats et potentiels cachés, lui permettant de faire pousser une variété de fruits et légumes même sur les parcelles du haut, complétant ainsi ce qui pousse en vallée : « à chaque parcelle, ses opportunités », comme il dit. Les parcelles du bas lui fournissent la plus grande partie des récoltes qu'il va pouvoir commercialiser ; une parcelle de verger hyper diversifié et une autre de maraîchage biointensif¹⁸⁰. On y trouve, entre autres, un entremêlement de différentes sortes de tomates, des bettes, des maïs, des courges, des fèves, des capucines, des mauves, des laitues, des choux, des carottes, d'oignons, de pommes de terre. Le verger, d'environ 2000m² était auparavant un verger d'abricotiers, entouré d'autres parcelles également en monoculture. Aujourd'hui, sa parcelle se démarque visuellement, même pour les non-connaisseurs. Pas de longues rangées d'arbres étriqués, mais un mélange d'espèces dans les trois dimensions : « il y a de l'herbe, il y a une quantité de fleurs... Ça ressemble beaucoup à des prairies là où j'ai planté mes arbres, assez extensives, avec beaucoup de fleurs, beaucoup de diversité ». Colin a récupéré ce verger en automne 2017 et l'a progressivement nettoyé puis diversifié, pour obtenir sa première récolte en 2018. Nettoyé d'abord, parce que l'ancien exploitant s'était « débarrassé » de ses bâches en plastique en les broyant et les enfouissant dans le sol. Cet abus est une des raisons qui lui a permis de récupérer le terrain. Le permaculteur a dû faire appel à son réseau pour l'aider à enlever bout par bout les reliquats d'une ère du tout pétrole – tâche chronophage, mais symbolique, qui a fait l'objet d'un article dans le journal de la région¹⁸¹. Diversifié ensuite, dans l'espace et dans le temps. Il a planté autour des arbres, et entre les rangées et prévoit de remplacer petit à petit les vieux abricotiers « qui ont fait leur temps » par d'autres espèces fruitières dont la récolte est également en juin-juillet : figuiers, mûriers noirs, pruniers ou encore alors simplement, d'autres variétés d'abricotiers.

Grâce au choix d'espèces de fruitiers haute-tige, il peut cultiver autour des troncs sous forme de petites guildes. Ces dernières sont un des éléments-clé d'un jardin-forêt. Elles correspondent à des associations vertueuses générant des dynamiques de micro-écosystèmes ; certaines plantes seront bénéfiques à la structure du sol, d'autres à sa richesse en nutriments, d'autres encore aideront à attirer les espèces pollinisatrices par leur pouvoir mellifère ou à prévenir de certains pathogènes.

¹⁷⁹ Instrument métallique d'origine suisse de la famille des handpan, dont la forme rappelle une carapace de tortue.

¹⁸⁰ Le concept de (micro-) maraîchage biointensif (ou bio-intensif) a été popularisé par Eliot Coleman en Amérique et Jean-Martin Fortier dans l'Europe francophone. Il désigne une agriculture biologique qui a été pensée et optimisée pour de (très) petite surface (Coleman, 2018; Fortier, 2015).

¹⁸¹ <https://www.lematin.ch/story/son-champ-est-noir-de-plastique-96574595554>



Figure 50 : Colin Pillet sur la parcelle en plaine dédié au maraîchage biointensif. De gauche à droite : mauves, tomates, maïs, courges, capucines, puis (à droite du sentier) pommes de terre. Martigny (Valais), juillet 2020.

Dans le verger de Colin, les guildes comprennent souvent de la consoude, pour le nectar que ses fleurs apportent aux abeilles, et pour l'azote, le phosphore et le potassium – le fameux mélange NPK¹⁸² qui composent les engrais chimiques – que relâchent ses feuilles en mulch ou sous forme de purin. On y trouve aussi du raifort et des oignons rocamboles (espèces d'oignons perpétuels), qui par interactions allélopathiques¹⁸³, vont limiter la propagation de champignons à l'origine de maladies fongiques, telles que la moniliose. Colin explique l'importance d'expérimenter le compagnonnage, car cette maladie est une des plus répandues sur les fruitiers cultivés biologiquement. Cette technique ne semble cependant pas avoir des résultats significatifs sur les vieux arbres et il avoue devoir traiter, à contrecœur, avec certains produits bio. Il remarque cependant que l'effet des interactions allélopathiques est plus marqué sur les jeunes arbres qu'il plante actuellement. Les inter-rangs sont plantés de petits arbustes, des herbacées et des engrais verts : cassissiers, groseilliers à grappes et à maquereau, amélanchiers du Canada, mélangés à des asperges, des hémérocailles orange¹⁸⁴ et du trèfle blanc. Colin n'est pas un puriste de l'indigène, au contraire. Il souhaite expérimenter les potentiels de diversification que permet le couplage entre climat valaisan et création de microclimats. Il s'est essayé à la patate douce à titre expérimental dès 2016-7 qui justement exige du soleil et de la chaleur, mais aussi d'une certaine humidité. Connaissant ces conditions, il a planté ces patates en bordure de petites mares ; ces dernières

¹⁸² Nitrogen, Phosphorus, Kalium.

¹⁸³ L'allélopathie est un terme créé en 1937 par le botaniste Hans Molisch pour désigner les phénomènes d'influence positive ou négative d'une plante sur une autre, par libération de substances biochimiques facilitant ou en entravant sa croissance, sa germination ou sa reproduction (Willis, 2007).

¹⁸⁴ Fleurs qui ressemblent à des lys, presque entièrement comestibles.

permettent également d'atténuer les écarts brutaux de températures entre le jour et la nuit, si caractéristiques du Valais.

La diversité à l'épreuve de la diversité

La biodiversité n'est toutefois pas la seule diversité. La diversité des pratiques et des visions qui se jouxtent sans pourtant se mélanger est un challenge de taille. C'est, en ce sens, que connaître l'écologie de ses parcelles et augmenter leurs biodiversités, sauvages et cultivées, ne suffit pas à faire un « bon design ». Dans un paysage local marqué par la viticulture conventionnelle, le design doit prendre en compte non seulement la pente, le sol et le cycle des espèces cultivées, mais aussi les voisins et leur manière propre de gérer ces facteurs : « C'est toujours une entente à trouver avec les autres, avec les voisins. C'est un peu un gros défi ici, en Valais en particulier où ce sont des petites parcelles. C'est difficile de faire sa petite cuisine de son côté. Il y a toujours la dimension sociale ». La topographie escarpée a motivé la plupart des exploitants à traiter leurs vignes par épandage aérien : c'est l'hélicoptère qui se charge des traitements (fongicides principalement). Cette méthode, bien que salvatrice pour les vieux viticulteurs qui n'ont plus la force de traiter à l'atomiseur – ni l'envie de passer au bio – est bien mal adaptée à la promiscuité valaisanne. Colin se fait asperger « malencontreusement » les bords de ses parcelles. Ne souhaitant pas se les mettre à dos, il a réussi à conclure un « pacte » avec un d'eux : « Cette année, ils ont fait un monstre effort, ils ont fait en bio les traitements juste autour de mon secteur. Pour me faire plaisir. Alors qu'ils ne sont pas en bio ». L'idéal de Colin reste de n'avoir aucun traitement sur ses petits fruits, surtout pendant la période des récoltes, en juin-juillet – ce qui n'est pas encore le cas à cause de cette pratique d'épandage peu précise :

On en discute. Je lui ai dit, « OK, mes arbres ne vont pas forcément donner de fruits pendant deux ans. Je tolère pendant deux ans l'hélicoptère. » C'était la deuxième année cette année. L'année prochaine, je pourrai leur dire que voilà, je les avais prévenus qu'ils avaient deux ans pour se préparer, je pourrai faire valoir mon droit.

On pressent ainsi que la vision écologique qu'il souhaite établir entre ses différentes parcelles et entre le haut et le bas de la vallée se heurte rapidement à la logique du parcellaire et de la propriété privée, surtout dans une situation où les voisins ne partagent pas la même vision ni les mêmes pratiques. La diversité des approches peut être préjudiciable à la diversité. La biodiversité sauvage ne satisfait malheureusement pas toujours de parcelles-refuges ci et là. La diversité des approches elle-même est fragile – toujours au cœur de rapport de force entre le conventionnel, désormais ancré culturellement et dominant encore les paysages, et les alternatives. L'existence d'une diversité des approches est le résultat d'une lutte pour se faire une place et gagner en légitimité :

Ça ressemble beaucoup à des prairies, là où j'ai planté mes arbres. C'est assez extensif avec beaucoup de fleurs, beaucoup de diversité. Ils voient ça un peu comme du loisir parce que t'as pas la vision productiviste : en rangs, sol à nu, ... la vision qu'eux connaissent. Donc il y a un aussi un gros boulot et une démarche pour essayer d'ouvrir les horizons aux voisins.

C'est en effet en arrivant à imaginer des ponts entre les différents modèles qu'ils arriveront ensemble à obtenir une cohérence écologique, mais aussi culturelle, dans les manières d'habiter, gérer, cultiver, et prendre soin de leur territoire.

CHAPITRE 7

Quêtes de permaculture, les hétérotopies du soi mésologique

7.1 Introduction : Disloquer le sens du milieu

Comme développé en Chapitre 2 (section 2.3.1), la permaculture a une propension conjointe à l'universalité *et* à la casuistique. En écho à cette injonction paradoxale, elle engage, en pratique, un autre paradoxe : s'abstraire de l'existant pour mieux prendre soin de l'existant : il faut rompre avec le *statu quo*, le *business as usual*, et urgemment prendre soin de ce qui a réussi à y résister et y survivre. En d'autres termes, la permaculture propose des manières de prononcer et d'expérimenter notre milieu qui se différencient de celles qui ont mené à l'*acosmie* de la modernité (Berque, 2014a).

En adoptant une logique alternative à la modernité, les permaculteurices brisent d'autres logiques prévalant jusqu'alors. La permaculture, par la transformation progressive des paysages, permet d'aller à rebours des chaînes trajectives imposées par la modernité, dont les prédicats dualistes se sont cristallisés dans le territoire. C'est dans cette perspective qu'elle peut être lue comme « lieu autre », comme *hétérotopie* – concept proposé par Foucault en contrepoint aux utopies qui, elles, n'ont pas de lieu (1966, p. 13-14) :

Les *utopies* consolent : c'est que si elles n'ont pas de lieu réel, elles s'épanouissent pourtant dans un espace merveilleux et lisse ; elles ouvrent des cités aux vastes avenues, des jardins bien plantés, des pays faciles, même si leur accès est chimérique. Les *hétérotopies* inquiètent, sans doute parce qu'elles minent secrètement le langage, parce qu'elles empêchent de nommer ceci *et* cela, parce qu'elles brisent les noms communs ou les enchevêtrent, parce qu'elles ruinent d'avance la « syntaxe », et pas seulement celle qui construit les phrases, – celle moins manifeste qui fait « tenir ensemble » (à côté et en face les uns des autres) les mots et les choses.

Le concept d'hétérotopie permet ainsi de mettre en lumière les imbrications entre les registres de l'ontologie et de l'activisme, du phénoménologique et du politique, et d'ainsi déceler les diverses interférences (créatrices) qu'occasionne la mise en œuvre d'une méso-logique comme hétéro-logique¹⁸⁵. En souhaitant faire l'expérience d'autres manières de prédiquer et pratiquer leur milieu, les permaculteurices créent des « dislocation(s) du familier », voire contribuent à « fracasser l'ordonnancement des certitudes rationnelles » (Vollaire, 2014) – celles de l'agronomie moderne en particulier.

Ce chapitre de discussion a pour objectif de mettre en évidence le(s) *sens* de la permaculture et d'illustrer la manière dont ce sens est trajectif autant que disruptif, autrement dit simultanément

¹⁸⁵ Henri Lefebvre propose ce concept en parlant du paradoxe entre reproduction (et donc homogénéisation) et transformation de l'espace par un changement de logique. Il aborde la tension en opposant à l'isotopie des centres, l'hétérotopie de pratiques plus marginales mais toutefois significatives dans la compréhension du phénomène urbain (Lefebvre, 1974).

méso-logique et hétérotopique. Le développement qui suit reprend les éléments théoriques développés dans la Partie I et les met en relation avec des éléments mésographiques récoltés sur le terrain et/ou abordés dans les récits de milieux. Il s'organise en deux parties, en cohérence avec la problématisation qui vient d'être déroulée : section 7.2, « Le sens de la permaculture, du concept à la communauté » ; section 7.3, « Les hétérotopies du soi mésologique ».

7.2 Le sens de la permaculture, du concept à la communauté

7.2.1 *Le poids de l'étiquette*

L'existence du concept de permaculture est au cœur de la discussion concernant la structuration du mouvement qui s'en inspire et de la communauté qu'il permet de constituer. En effet, le concept infuse non seulement des pratiques et des transitions de mode de vie, mais il devient aussi frontière entre un dedans et un dehors : ceux qui sont de la permaculture et ceux qui n'en sont pas. Il revêt des aspects identitaires et communautaires qui ne sont pas au goût de tous. Certains y voient un risque quant au potentiel de diffusion de la permaculture et prônent une acception plus processuelle et fluide.

Plusieurs permaculteurices vont clairement dans ce sens dans leur utilisation du concept. Shidara Kiyokazu soutient que défendre le concept comme « étiquette » irait à l'encontre du concept lui-même – la fin ne justifie pas les moyens, autrement dit la permaculture ne peut se permettre le luxe d'être incohérente. Il rappelle que la permaculture invite à l'auto-détermination et à la remise en question de catégories, de règles et de pratiques qui, pendant trop longtemps, ont été perçues comme naturelles alors qu'elles sont en fait le résultat d'un long processus historique d'acculturation. Berque (2009b, p. 175) appuie cet aspect culturel et historique de la nature : « La nature, après tout, est ce que nous prenons pour acquis, bien que nous le devons généralement au travail chorétique de l'histoire ». Berque (2016a, p. 11) a d'ailleurs détaillé les conséquences du discours du gouvernement japonais, en particulier pendant la période de la Haute Croissance, où beaucoup de choix politiques non démocratiques et non écologiques ont été faits sous couvert d'une idée de nature :

Le pouvoir mettait en œuvre une logique étrange [...] où détruire la nature n'était autre que la protéger [...]. Or cette logique étrange, elle gît au cœur même de la notion même de *shizen* 自然, dans le 自 (soi) de laquelle se confondent le soi de la nature elle-même et le soi de tout acteur humain, en l'occurrence le pouvoir, se donnant libre cours de soi-même ainsi.

De la même façon, Julie Thomas défend cette politicalité de la nature (*politicality of nature*) et montre comment, au Japon, c'est une compréhension particulière de la nature¹⁸⁶ qui a été choisie pour constituer une idéologie politique du pays, permettant de naturaliser la culture et de véhiculer une vision *immémoriale* de la Nation (Thomas, 2002, p. 187-188). Cette naturalisation s'est faite au détriment d'un système politique véritablement démocratique, justifiant certaines orientations « au

¹⁸⁶ Julie Thomas (2002, p. 159) met en évidence que “the social Darwinian concept of nature, stressing universal evolutionary stages, proved so detrimental to nationalistic aspirations that it was disregarded [...] while another, more nationalistic and useful concept of nature was developed [...]. Changes in vocabulary, literature, and approaches to landscape nationalized the concept of nature, destroying its universalist and progressive implications”.

nom du naturel» et annihilant, ce faisant, l'opposition et la parole citoyenne : « Lorsque les frontières de la culture nationales ont coïncidé avec la [...] nature, afficher un désaccord est devenu un acte de perversion dans son sens premier : une abomination de la nature. On était soit naturel et donc ce qu'on disait et faisait était en harmonie avec la culture japonaise, soit on était contre nature, en désaccord avec le corps national, et alors considéré "désincarné", rendu en fin de compte invisible et inaudible » (Thomas, 2002, p. 206).

Dans ce contexte, où le concept de nature a longtemps servi des intérêts bien éloignés des valeurs de la permaculture, Shidara configure ses enseignements pour qu'ils amènent les étudiants à respecter la nature sans respecter pour autant la nature « ultranationaliste » des discours gouvernementaux. Il leur donne des pistes pour retrouver d'une manière philosophique et sensible leur place au sein du monde du vivant, pour qu'alors une nouvelle perspective émerge qui permette d'apprécier l'entrelacement entre nature et culture, et oblige à prendre du recul par rapport à ce qui a été progressivement « naturalisé » (dans le sens de « normalisé ») par la société moderne. Pour Shidara Kiyokazu, la permaculture a un potentiel de transformation de la culture japonaise justement parce qu'elle ne va pas de soi, ni phonétiquement ni dans les pratiques. C'est la raison pour laquelle il tient à ce qu'elle ne soit jamais traduite en japonais, mais seulement transposée (en katakana, パーマカルチャー), pour que la difficulté éprouvée à la prononcer, *pâmakaruchâ*, et l'incapacité à deviner son sens soient de constantes invitations à vouloir en savoir plus et à se laisser surprendre, voire à se laisser transformer.

Berque a capté ces intrusions inattendues par l'expression « les failles d'où monte la nature » dans son ouvrage *Le Sauvage et l'Artifice*. Il entend par là que la culture japonaise, bien que souvent considérée comme unique pour son homogénéité (relative)¹⁸⁷, se laisse « failler », en ce sens qu'elle ménage en son sein des poches d'hétérogénéité sans que cela la déstabilise fondamentalement. Il y a des lieux et des moments qui ont toujours été prévus pour qu'il y ait transgression des règles, des étiquettes, des rôles. C'est d'ailleurs aussi ce que Foucault entend par hétérotopies, typiquement lorsqu'il mentionne les maisons closes, les prisons et les cimetières. Berque explique qu'il existe, en fait, une logique spatiale sous-jacente qu'il désigne par le mot « chorologie » et qui régule la tension dialectique entre le normal et l'ordinaire d'un côté, l'anormal et l'extraordinaire de l'autre, et que cette logique s'est étendue aux rapports entre culture et nature (Berque, 1986, 2012b). Autrement dit, la chorologie du milieu nippon met en lumière que la territorialisation du rapport nature/culture s'est opérée selon les catégories spatiales propres à cette culture : il y a les lieux de l'écoumène – typiquement ceux qu'on attribue à la culture, au quotidien, à l'ordinaire – et les lieux de l'érème – ces lieux absolument différents, dirait Foucault – d'où peuvent émerger l'extraordinaire, le festif, le divin et la nature.

Cette chorologie peut mettre en lumière la tactique sous-jacente à l'utilisation particulière du concept de permaculture. Par sa réticence à la traduire, Shidara Kiyokazu semble impliquer que la permaculture ne doit pas être trop rapidement naturalisée par la culture, afin qu'elle continue à surprendre, interroger, intriguer, déplacer, jusqu'à ce qu'elle soit réellement comprise et assimilée

¹⁸⁷ Comme le montre l'anthropologue Theodore Bestor (2002), cette homogénéité n'apparaît prégnante que relativement à certains pays spécifiques, tels que les USA et la France, où coexistent à l'interne davantage de différences linguistiques, culturelles et économiques. Au Japon, une des caractéristiques des efforts d'homogénéisation de la nation, en particulier dans l'après-guerre, a été de baser la construction de l'identité nationale majoritairement sur l'appartenance au groupe ethnique (*minzoku*) (Doak, 2001).

dans la culture, et qu'alors émerge une culture de la nature qui intègre les limites humaines et écologiques. On pourrait ainsi aller jusqu'à dire que la permaculture est une méthode pour systématiser ces « failles », jusqu'à ce que la béance soit telle, qu'il y ait renversement, c'est-à-dire qu'une culture de la permanence domine – en creux, à l'image des paysages américains de la Monument Valley en Arizona – même si encore ponctuée à quelques endroits de petits monticules érodés – reliquats du relief de la culture moderne et du capitalisme. Ce faillage de la culture dominante, ou la ruine de sa syntaxe (si l'on reprend Foucault, 1966, p. 13-14 ; je fais allusion à la citation ci-dessus, section 7.1) passe non seulement par la critique ouverte – en adoptant des discours explicitement en porte-à-faux avec le discours dominant – mais aussi plus « subtilement » par des renversements de sens. En effet, le mouvement de la permaculture, ainsi que d'autres acteurs militant pour l'agroécologie et/ou la durabilité, font un usage récurrent et heuristique des oxymores comme manière de générer des failles desquelles la « nature » peut jaillir. C'est par ces non-sens apparents que la permaculture suscite la surprise, oblige à creuser les sens profonds des concepts que l'on utilise et les raisons pour lesquelles il y a ou non oxymores – ce qui est un oxymore dans une vision dualiste moderne ne l'est pas dans une vision permaculturelle¹⁸⁸.

En fait, la permaculture peut, elle-même être comprise comme oxymorique dans son articulation des concepts modernes de nature et culture. La relation de Usui Kenji, Yotsui Shinji et Kison Chon (de Saihate Ecovillage) à la permaculture montre bien son ambiguïté inhérente, oscillant entre une abstraction conceptuelle et une invitation à faire, en résonance avec ce que propose David Abram (2013), l'expérience du monde de la vie sans l'intermédiaire du langage.

We need principles in many ways. Things such as caring about people and nature, sharing equally, sustainability, diversity and harmony are not only about permaculture but these are what the society needs. *Naming it "permaculture" makes the separation.* Rather, I see a peaceful world when we voluntarily do something together. What I envision is achieving permaculture *without using the word* (Usui Kenji).

I was inspired by Bill Mollison and David Holmgren's permaculture, but I want to build my life based on Japanese *fūdo* and culture. [...] If we think of life based on life mechanisms and Japanese culture, I just end up having the lifestyle I have now [...] One should think how to survive in a given place and build one's own life. For those who cannot do so, the concept of permaculture was created to guide them through systematic design. I've always thought that nature teaches you, so when you live there, you naturally get to know what to do. Maybe that's the real permaculture (Yotsui Shinji).

This way of thinking has existed from the beginning. Now the word 'permaculture' appeared, but old techniques are all about permaculture. It's about observing nature and collecting information [...]. Rather than being a special thing, it's normal for humans to understand through their senses and then act. So when the word "permaculture" disappears that means it has become normal everywhere. [...] Now the word is needed to get people interested in permaculture, but I hope it will disappear later (Kison Chon).

La tension que ces acteurs mettent en lumière peut se lire comme un problème de sémiotique, entre la permaculture comme « signifiant » et la permaculture comme « signifié ». Ce qu'ils retiennent de la permaculture, c'est moins le signifiant (les trois éthiques, la méthode de design et la communauté internationale qui s'en prévaut) que le signifié : le fait qu'elle s'apparente à une recherche constante de stratégies inspirées de la nature elle-même et de manières de vivre fondées sur les mécanismes de perpétuation de la vie. Sans s'arrêter sur la manière très personnelle qu'il a de définir la raison d'être du concept de permaculture – en disant qu'elle n'est indispensable qu'à

¹⁸⁸ Voir Partie I, Chapitre 3 pour un plus long développement sur la question des oxymores comme pratique de lisières, en lien avec le déploiement d'un soi mésologique.

ceux qui n'arrivent pas, par eux-mêmes, à vivre de manière à perpétuer la vie – Yotsui Shinji met effectivement en lumière que le concept peut effectivement être ou devenir superflu, selon ce qu'on en comprend et selon où l'on se situe existentiellement et écologiquement.

C'est en ce sens que la permaculture ne peut se réduire à l'abstraction d'un langage : les notions et expressions qui la fondent n'ont de sens que dans les relations qu'elles rendent possibles, dans les sentiments qu'elles provoquent, dans les gestes qu'elles invitent à faire, ou encore dans le sentiment d'une identité partagée. À l'inverse, elle ne peut être réduite au signifié, à la « nature elle-même ». Comme le dit Kison Chon, si elle est aujourd'hui nécessaire, c'est parce que le naturel n'est plus naturel (dans le sens d'usuel/normalisé culturellement), que l'écologique ne va plus de soi – et le « méso-logique » encore moins. La permaculture fait écho à ces préoccupations mésologiques, dans le sens qu'elle tente justement de proposer une culture de la permanence, c'est-à-dire de rendre culturels (donc intégrés et perçus comme naturels) des cosmologies, des gestes et des pratiques qui ne savent pas les conditions de leur propre perpétuation. Haluza-DeLay et Berezan (2013) montrent d'ailleurs qu'en normalisant un mode de vie qui soit connecté au paysage, le réseau de la permaculture participe de la constitution d'un *habitus écologique*¹⁸⁹ parmi ses membres, qu'ils définissent comme une « orientation qui fait émerger des modes de vie et des formes institutionnelles en résonance effective avec les conditions écologiques des lieux » (2013, p. 131). L'enjeu réside alors dans la généralisation de cette nouvelle attitude ou disposition, autrement dit dans la création d'une culture de la nature qui soit non plus portée par des valeurs nationalistes, comme cela a pu être le cas, mais par une visée d'adéquation avec le fonctionnement du vivant terrestre et de perpétuation des conditions de coexistence entre de multiples espèces, dont l'humain.

7.2.2 Créer une culture de la nature – comment dépasser l'oxymore ?

Faire corps ensemble

La permaculture existe aujourd'hui comme concept pour impulser des dynamiques qui ne verraient pas le jour « naturellement », pour guider ou forcer les personnes, ou les institutions, à s'engager en faveur du vivant. Cette manière de comprendre la permaculture montre à quel point elle est paradoxale, car elle vise à susciter le naturel, alors même que celui-ci est plus volontiers associé à l'*autopoïésis* du « spontané » (littéralement, ce qui n'est *pas* suscité par une cause extérieure). Comble du paradoxe, impulser ces dynamiques naturelles exige désormais une véritable lutte, autant épistémologique que pratique, qui n'est tenable et défendable que si l'on n'est pas seul. Là se tient, en fait, non pas un paradoxe, mais plutôt une des forces de la permaculture : elle invite à plus de nature *et* à plus de culture, la résurgence de la nature étant intimement liée à la lutte collective, et donc à la définition d'objectifs, de valeurs et de pratiques communes. Si au niveau individuel et local elle offre des voies et des outils de « retour à la nature », elle oblige au niveau collectif à un « retour de culture ».

¹⁸⁹ D'autres auteurs ont également mobilisé le concept d'*eco-habitus* (Carfagna et al., 2014; Ginsburger, 2020; Kennedy & Givens, 2019). Dans leur lecture bourdieusienne de l'engagement écologique, ces articles montrent plutôt en quoi les gestes écocitoyens sont le fait d'une population spécifique : les consommateurs urbains aisés et dotés d'un capital culturel élevé. La méthodologie adoptée dans ma recherche empêche de confirmer ou d'infirmer statistiquement ce résultat ; cependant, au vu de la variété des personnes interviewées, je peux affirmer que la permaculture, au contraire, inspire au-delà de la classe moyenne-supérieure intellectuelle habitant en ville.

Autour du concept se fédèrent de multiples acteurs et une grande diversité de projets et de pratiques. Chacun se raccroche à la permaculture d'une manière qui lui est spécifique, tout en adhérant à quelque chose de commun. Le concept permet de jeter des ponts, de relier des expériences, des expérimentations, des histoires de vie et des projets agricoles et/ou paysagers qui, sinon, ne dialogueraient guère. Il désenclave (d'une certaine manière) certains lieux, leur donnant une aura et un rayonnement particuliers. Le concept permet de se libérer d'une idiosyncrasie paralysante : en rappelant certains grands principes généraux, il permet de ne pas enfermer les personnes et les lieux dans une posture quasi déterministe. En effet, une trop grande prise en compte des spécificités individuelles et locales – écologiques, culturelles, topographiques, édaphiques, physiologiques – exacerbe les différences et les distances et risque d'empêcher toute comparaison, toute convergence et possibilité de créer du commun. Barbara Garofoli aborde cette importance d'identifier et respecter du commun : « Les dynamiques interpersonnelles, ça, oui, c'est partout [...] Mais les biens communs – les éthiques et les principes, si on les respecte ! – sont au-dessus de ces dynamiques interpersonnelles. On ne va pas tout chambouler parce qu'on n'aime pas cette personne-là ». Gaëtan Morard raconte que c'est ce double aspect qui lui a plu, le fait que la permaculture permet une mise en lien autant qu'un respect de ses propres spécificités :

Tu peux te retrouver là-dedans, puis créer ton propre chemin. Ce n'est pas dogmatique. Le cadre est assez large pour que tu puisses t'y retrouver, puis que tu puisses retrouver plein de monde autour de toi. T'as un point commun qui est relativement large plutôt que plein de différences... que tu retrouveras de toute façon. Quand on dit que chacun a sa définition de la perma : oui et non ! Parce qu'à un moment, tu reviens quand même à la base.

Yotsui Shinji, comme je l'ai précédemment mis en évidence, montre quelques réticences envers le concept de permaculture ; il ne veut pas y être réduit ni devoir s'y conformer. Il jouit toutefois aujourd'hui de la popularité du concept, qui l'a rendu populaire au sein des réseaux permacoles, agroécologiques et des *Transitions Towns*. Il est reconnu comme l'un des *permaculteurs-designers* les plus expérimentés du Japon. On ne compte plus le nombre d'articles de magazine, de reportages photographiques, de podcasts et d'enregistrements vidéo dont il est le sujet – seul ou avec sa famille. Son projet, sans aucun doute, est unique et justifie cet engouement. On peut alors se demander comment il s'y serait pris pour communiquer aussi bien et efficacement autour de ses pratiques si son projet et son mode de vie n'avaient pas été mis en lien avec le concept de permaculture. Il est certain que j'aurais eu peu de chances de le rencontrer et d'arriver sur son lieu – ce que je lui ai fait remarquer lors de nos multiples discussions autour de la question : « A-t-on besoin aujourd'hui du concept "permaculture" ? », sur laquelle nous ne partageons pas le même avis.

Mon expérience a, en effet, teinté le concept d'une dimension presque magique, du moins puissante, en ce qu'il m'a mis en lien et fait rencontrer des personnes avec lesquelles je ne partageais aucun cercle d'amis, et qu'il m'a permis d'arriver dans des lieux retirés et inconnus du grand public – parfois dans des villages dont mes amies tokyoïtes n'avaient jamais entendu le nom, et encore moins mis les pieds – tout en me rendant compte, malgré mon japonais bredouillant, que, comme je l'avais pressenti, ces personnes et ces lieux étaient interreliés, même si souvent par autre chose que des projets communs. Les cinquante personnes que j'ai interviewées partagent la plupart de leurs postulats et de leurs diagnostics, et convergent pour beaucoup de leurs stratégies d'action avec les autres personnes utilisant le concept de permaculture. Tous mes interlocuteurs m'ont mentionné pendant l'interview au moins une autre personne également active dans la permaculture : c'était parfois pour souligner leur admiration, parfois pour admettre qu'ils ne

partageaient pas la même vision, mais qu'ils se reconnaissaient mutuellement comme différemment utiles pour le développement du mouvement, parfois aussi pour discréditer complètement une certaine démarche, en admettant à contrecœur qu'il faut accepter la diversité d'approches, même quand, d'après la personne en question, ce n'est plus de la permaculture. Les personnes actives dans la permaculture se connaissent et se reconnaissent mutuellement, même si c'est de manière conflictuelle consistant, pour chacun, à légitimer son approche par rapport à celle d'un autre.

Il y a donc bien (esquisses de) communauté et volonté de faire mouvement ensemble, car il y a recherche de convergences et création de frontières, et définition progressive d'un dedans et d'un dehors. Autrement dit, il y a des forces centrifuges et des forces centripètes qui, ensemble, participent de l'identité (bien que constamment renégociée) de la permaculture, du sentiment d'appartenance des praticiens et de leur espoir de prendre part à une entreprise commune. Cette tendance n'est pas spécifique aux pays étudiés : certains chercheurs dont les terrains sont ailleurs (Angleterre, Allemagne) proposent de qualifier la permaculture de « communauté de pratique » (Ingram et al., 2014; Ulbrich & Pahl-Wostl, 2019). Sur la base des cas suisse et japonais, je propose dans le prochain paragraphe un apport critique sur ce cadre conceptuel.

La permaculture, une communauté de pratique loin d'être organique

Comme décrit dans les parties sur les histoires du mouvement en Suisse et au Japon¹⁹⁰, la permaculture se structure en réseau surtout à travers la formation, et en particulier par les PDC dont chacun réunit un groupe de personnes sur une durée relativement longue allant, selon les modalités, de deux semaines intensives à une année, à raison d'un weekend par mois. Comme le met en lumière l'enseignant japonais Cashman Phil, la permaculture est à penser à travers l'expérience et le déclic que provoque (ou devraient provoquer) la formation :

Le cœur de la permaculture, je pense, est incarné par l'expérience d'un PDC, ainsi que par la culture et le processus qui l'entourent. Il s'agit d'un processus par lequel vous métamorphosez votre compréhension du monde dans lequel vous vivez grâce à une série d'approfondissements et à un certain nombre de thèmes importants liés à l'environnement et à notre relation avec lui. Il s'agit presque d'une forme de compréhension de ce qui se passe à l'extérieur et de la manière dont vous pouvez y contribuer, et dont cela peut vous contribuer à vous-même, en changeant la manière dont les gens se comportent, d'une manière qui donne de l'espoir pour l'avenir.

À l'occasion de ces PDC, plusieurs enseignants sont mobilisés et couvrent chacun un aspect dont ils sont spécialistes ou, du moins, un sujet sur lequel ils ont une certaine expertise et expérience. Les étudiants se familiarisent ainsi non seulement avec les bases de la permaculture (les éthiques, les principes et les patterns, quelques éléments de climatologie, de botanique et parfois aussi de gestion de budget), mais aussi et surtout, entrent en contact avec les personnes déjà actives et ayant éprouvé ces bases sur le terrain. Ils ont ainsi accès à des figures et à des lieux « exemplaires » qui vont influencer sur leur compréhension de la permaculture, sur leurs futures actions et leur motivation, et sur la durabilité de leur engagement. Comme le met en évidence Barbara Garofoli¹⁹¹,

La plus grande production qu'on peut obtenir comme être humain, c'est la motivation. Parce que la motivation, c'est le moteur de toutes les actions. [...] Quand je fais des PDC, les trois derniers jours sont

¹⁹⁰ En préambule des récits de milieux pour chaque pays : section 5.1 pour le Japon, section 6.1 pour la Suisse.

¹⁹¹ À ma question « comment comprends-tu le principe « obtenir une production » ? » – principe qui est souvent compris comme une injonction à produire des aliments/calories.

dédiés aux designs. Ce ne sont pas de designs grandioses, des fois ce sont des projets très limités, petits, simples. Mais pour moi, ce qui importe c'est que les élèves sortent de là et qu'ils puissent avoir la motivation d'essayer ça dans leur vie.

Le réseau, dans cet exemple des PDC, permet aux personnes de ne pas perdre le sens plus profond de leurs projets – la vraie finalité qui les relie –, quand elles font face à des obstacles et/ou un quotidien trop rempli, ou encore à des désillusions, justement par rapport à l'intention originale de faire du « grandiose ». Ce réseau est souvent lâche, mais il n'en est pas moins important. En réponse à ma question sur l'évolution souhaitée de la permaculture, Florian Beuret a souligné que

Ce qui compte, c'est le réseau, les interconnexions entre toutes les associations, les structures ou les humains. Je vois une augmentation de ces connexions, de ces échanges entre chacun. C'est pour ça que je participe à ça, que j'ai même été à la base de certains réseaux [...]. On s'aide mutuellement à garder ces éthiques, parce que quand on est à plusieurs, on arrive plus facilement à se dire que, des fois, on est en train de merder ou pas !

Gaëtan Morard, quant à lui, fait remarquer que « Finalement tu n'habites pas au même endroit, mais ça n'empêche pas de créer un réseau économique, d'échange de ressources, de partage de connaissances ». Florian et Gaëtan se sont en effet beaucoup entraînés, bien qu'ils habitent à 240 kilomètres l'un de l'autre (près de trois heures de voiture, ou cinq heures de train). Ils se voient peu, mais continuent à exister dans le quotidien l'un de l'autre à travers leurs discussions, ainsi que les conseils qu'ils se sont donnés et qui orientent aujourd'hui leur approche et leurs pratiques. Plus concrètement, mais ponctuellement, ils font converger leurs énergies pour l'organisation des PDC.

Ces aspects de mise en lien et d'entraide, ainsi que d'échanges de savoir et de bonnes pratiques, ont récemment reçu une attention particulière dans une littérature académique qui étudie et qualifie la permaculture de « communauté de pratique ». Ce qu'Étienne Wenger et Jean Lave nomment *community of practice* (CoP¹⁹²) est un regroupement propice à la diffusion (décentralisée, ou plutôt polycentrique) et à l'acquisition de connaissances par la pratique, fondé sur l'engagement et la participation à ladite communauté¹⁹³ (Allal-Chérif & Arena, 2018). Les CoP sont ainsi basées sur une vision de l'apprentissage comme processus fondamentalement *social*. Elles se définissent par une série de critères tels que le sens d'une entreprise partagée (*sense of joint entreprise*), c'est-à-dire l'adhésion à une représentation similaire de leur raison d'être ensemble et mutualité dans les interactions, ainsi que l'existence d'un répertoire partagé de ressources exigeant l'acquisition d'une série de connaissances et de compétences minimales devant être communes (délimitant ainsi les frontières de la communauté et l'éligibilité des membres) (Lave & Wenger, 1991).

Maida et Beck expliquent comment la durabilité engage d'autres formes et modalités dans les CoP, en ce qu'elle nécessite une prise en compte de logiques transgénérationnelles et multiscalaires et l'intégration d'une multiplicité d'acteurs, du scientifique jusqu'au citoyen. Autrement la durabilité oblige une coexistence de différents « régimes de compétence » (2018, p. 12). Les CoP peuvent devenir centrales à la diffusion de connaissances sur la durabilité et de bonnes pratiques, en se faisant des véhicules privilégiés de « science citoyenne » (*citizen science*), grâce à une participation des citoyens non seulement à travers un engagement pratique sur le terrain en bout de chaîne, mais dès

¹⁹² Je propose de garder l'acronyme anglais, car l'acronyme français, CdP, apporte une confusion avec les CDP – certificats de design en permaculture – qui est la traduction de l'anglais *Permaculture Design Certificate* (PDC).

¹⁹³ Le concept a été développé originellement pour saisir les aspects pratiques et sociaux des processus d'apprentissage, sur la base de cas d'étude liés à des questionnements sur les relations humain/machine, sur l'intelligence artificielle et l'influence des ordinateurs.

le stade de la production des connaissances (Maida & Beck, 2018; Wals, 2007). Cette posture radicale sur la participation citoyenne rappelle les notions proposées par José Médina (2012) de « résistance épistémique » et d'« engagement épistémologique » (brièvement abordées en section 3.5.1) – notions fondées sur le postulat d'une connivence entre savoir et pouvoir, entre production de connaissances et capacités d'action. Comme certains choix épistémologiques reproduisent des structures oppressives et des schémas d'exploitation, il est nécessaire que d'autres choix soient faits et expérimentés ailleurs que dans les lieux traditionnels du savoir (les universités, typiquement). Les CoP émergent face à ce besoin d'encapaciter les citoyens en déployant des espaces et des outils propices à la critique et la réflexivité existentielle (Anthony Giddens in Maida & Beck, 2018, p. 9).

La permaculture, dans la manière dont elle est diffusée aujourd'hui, suscite effectivement des dynamiques d'apprentissage qui sont liées à la participation à une communauté – aujourd'hui principalement circonscrite par le fait d'utiliser ou non le concept de permaculture et d'adhérer à ses éthiques. Cet aspect communautaire se retrouve quasiment partout, bien qu'à différents degrés et selon des modalités variant contextuellement (Ferguson & Lovell, 2015). Damian Maye et ses collègues ont étudié la structuration du mouvement en Angleterre (Ingram et al., 2014; Maye, 2018; Maye et al., 2021), Ulbrich et Pahl en Allemagne (Ulbrich & Pahl-Wostl, 2019), Haluza-DeLay et Berezan au Canada (Haluza-DeLay & Berezan, 2013), tous au moyen du cadre conceptuel des CoP¹⁹⁴. Ils mentionnent l'existence d'organisations faitières (la *Permaculture Association* en Angleterre, le *Permakultur Institut* et la *Permakultur Akademie* en Allemagne) comme « preuve » que la permaculture est une CoP. Sur la base de leurs cas d'étude respectifs, ils déduisent pourtant que la manière dont la permaculture met en lien, fédère et se diffuse, est expliquée plus adéquatement encore par les concepts de CoP décentralisée (*distributed community of practice*) ou bien de « réseau de pratique » (*Network of Practice*) ou encore, plus métaphoriquement, d'« écovillage dispersé » (*distributed ecovillage*). En effet, comme le soulignent Ulbrich et Pahl-Wostl (2019, p. 5, je souligne), « les personnes partageant un intérêt pour la permaculture, en s'engageant dans des réseaux informels auto-organisés, forment un mouvement *lâche* au niveau régional, national et international. En raison de la préférence pour les solutions à petite échelle et la responsabilité individuelle, une *structure réticulaire et horizontale* a émergé, moins institutionnalisée et organisée que d'autres mouvements ». Habib et Fadaee (2022, p. 447) affirment ainsi qu'à l'échelle globale également, « la permaculture fonctionne et fait preuve d'agentivité plutôt en tant que communauté de pratique transnationale [...] qu'en tant que mouvement social transnational traditionnel ou de mouvement de pratiques matérielles ».

Le concept de CoP décentralisé apparaît effectivement pertinent pour mettre en lumière les dynamiques de mise en réseau et les stratégies adoptées pour impulser du changement au-delà des expérimentations individuelles et/ou locales. Grâce à sa conceptualisation (littéralement, la fabrication du concept), la permaculture a pu voyager et inspirer, puis être réinterprétée et ajustée. Il y a, de toute évidence, une base commune qui permet ces réinterprétations et ajustements. Mes enquêtes dans les contextes suisse et japonais m'ont toutefois confrontée à l'ambivalence de l'usage du terme « permaculture », aux controverses autour du contenu à transmettre lors des formations, et aux difficultés de faire communauté face à la diversité des interprétations, pas toujours convergentes, et à la distance géographique, jamais véritablement comblée par les modes de

¹⁹⁴ Bien que Haluza-DeLay et Berezan ne mobilisent pas le concept de manière centrale dans leur développement, au contraire des autres.

communication digitaux (sans compter que beaucoup de praticiens sont réticents à les utiliser). Si la permaculture s'est historiquement diffusée à travers les formations, dispensées originellement presque uniquement par Bill Mollison sur la base de son *Designer's Manual*, les histoires suisse et japonaise de la permaculture m'empêchent de la réduire à une entreprise commune de diffusion de connaissances, et donc aux structures et acteurs organisant les formations. Je propose ici d'apporter de la nuance quant à l'application parfois rapide du concept de CoP à la permaculture, tout en validant par ailleurs l'analyse qu'en font les auteurs précités.

Comme raconté dans les chapitres précédents, historiquement, en Suisse romande, la formation n'était pas le cœur de la permaculture. Les « pionniers » étaient plutôt centrés sur la recherche d'un mode de vie et d'une culture en adéquation avec les limites écologiques. La découverte du concept grâce à un livre en anglais ramené d'Australie par un ami commun leur a permis d'expérimenter des possibilités qu'ils n'avaient jusqu'alors pas entrevues. Ils se réunissaient surtout pour échanger à propos de leurs expériences sur leurs lieux respectifs. Comme il n'y avait pas de formation en Suisse romande, ils sont tous allés se former à l'étranger (en France et en Australie). L'existence d'un réseau global est donc réelle et utile, même si les connexions sont plutôt ponctuelles et rarement entretenues après ces formations. Ce n'est qu'à l'arrivée, en 2012, de Barbara Garofoli qu'une dynamique régionale de mise en réseau via la formation (et non plus seulement pour l'entraide et les échanges informels) a commencé à se mettre en place. Les associations qui préexistaient à cette dynamique, à l'instar de Permaculture Valais, avaient plutôt pour objectif de regrouper des personnes de la région intéressées par l'écologie et l'agriculture, sans qu'elles n'eussent nécessairement fait usage du terme individuellement. Il apparaît ainsi que ce que les auteurs décrivent comme une CoP est, au mieux, un stade particulier de l'évolution de la permaculture et, au pire, un idéal non partagé auquel seuls certains des acteurs du réseau aspirent.

Au Japon, la situation est encore différente. Il n'existe ni organisation faitière, ni de structure transcendante. L'association qui a commencé à donner des formations – le PCCJ – est, depuis le début, autant impliquée dans la revitalisation d'un lieu (la maison vieille de deux-cents ans et les quelques terrains alentour) qu'à la diffusion de la permaculture. Dans son nom, le « J » pour *Japan* marque plutôt l'intention de l'association de s'offrir comme une ouverture vers l'extérieur et de se donner ainsi la possibilité de se relier internationalement – ce que les co-fondateurs ont fait en invitant Bill Mollison à l'inauguration en 1996. Il y a désormais une coexistence de différentes structures de formation, toutes liées à un lieu précis, et qui collaborent de manière horizontale grâce à la mobilité des enseignants (qui sont également les porteurs de projets de ces lieux). Comme en Suisse, il existe une suite au PDC pour les quelques personnes motivées à s'engager professionnellement dans le design et/ou dans la formation en permaculture. Cet approfondissement n'a toutefois pas le même nom qu'à l'international (DDPA). Seul Shidara Kiyokazu est en mesure de la donner et il la nomme *advanced permaculture course*. Il n'y a pas de processus d'accréditation et de validation par un jury externe – ce qui sous-entend qu'il n'y a pas eu de tentative de reconnaissance de la validité de ces démarches par des instances étrangères.

En Suisse romande, plusieurs des pionniers (et/ou anciens fondateurs d'associations) se sont progressivement désinvestis des réseaux associatifs, car ils peinaient déjà à naviguer entre leurs différents terrains et à donner du temps au réseau local. Ils ne se sont pas isolés pour autant, mais ont adopté une autre stratégie : ils font venir des personnes sur leurs lieux, que ce soit dans le cadre de formations, lors de chantiers participatifs ou lors d'événements saisonniers tels que les récoltes. En mettant plus d'énergie dans leurs lieux, ils en font des « lieux exemplaires », sortes de vitrines permettant d'inspirer autrement que par les cours de formation. Par exemple, Pierre-Alain, qui a

pendant longtemps participé à différentes associations (de permaculture, mais pas seulement) et, comme enseignant, à différentes formations, a récemment décidé de se retirer, car les réseaux lui imposaient plus de contraintes qu'ils ne lui offraient de soutien dans ses expérimentations. Même Gaëtan, le « Monsieur Réseau », s'est désinvesti progressivement, pour des raisons familiales, mais aussi, comme il dit, « pour laisser la place à de nouvelles têtes ».

Si la permaculture crée effectivement un sentiment d'entreprise partagée grâce à un vocabulaire relativement unifié, des valeurs communes et des pratiques similaires (bien que jamais semblables), la matérialité et la géographicit  des projets qui la fondent entravent l'engagement mutuel d'une partie de ses membres, reléguant alors l'évolution de la communauté dans les mains de ceux qui ont davantage de temps, moins de réticences à l'utilisation d'outils digitaux et de plateformes virtuelles, et/ou plus d'intérêt à vivre les côtés associatifs et organisationnels.

Les formations sont aujourd'hui ce qui oblige la communauté de permaculteurices-enseignant.e.s   se rassembler¹⁹⁵. Une association de formateurs s'est récemment officialisée pour faciliter l'organisation des formations, en dépit de l'éloignement géographique de ces personnes et leurs emplois du temps respectifs. Au quotidien, chacun vit au sein de « communautés » locales dont l'identité n'est pas liée à la permaculture, du moins pas en tant que concept. Cette réalité est d'autant plus vraie que la tendance est à utiliser de moins en moins les transports motorisés. Gaëtan n'a ni permis ni voiture. Colin a récemment troqué sa camionnette pour un vélo. En allant sur place chez eux, on se rend compte qu'au quotidien, leur réseau micro-local est plus dense que le réseau romand et plus essentiel que la CoP de la formation en permaculture. Colin et l'association Vers Gaïa organisent fréquemment des événements et des petites formations qui réunissent les praticiens du coin. Lors d'une formation sur les plantes sauvages comestibles donnée par Colin   Vers Gaïa, j'étais la seule qui n'habitait pas la région et qui n'avait pas de projet à elle. Pendant mon entretien avec Hubert, plusieurs personnes sont venues lui demander du matériel ou des conseils, ou voulaient simplement le saluer – mais aucune d'entre elles ne fait partie du réseau romand. Lors de l'entretien avec Gaëtan, qui s'est déroulé dans le Café collaboratif de Ayent, j'ai pu observer qu'il connaissait la totalité des habitués, mais aussi du staff, dont l'un des membres s'est d'ailleurs assis avec nous pendant le repas. Cette réalité m'a aussi frappée lors de ma rencontre avec et chez Florian, qui m'a embarquée à une soirée « fondue au fromage » avec les agriculteurs bio des Franches Montagnes, un petit groupe de radicaux de l'agriculture biologique, qui pourtant ne font pas partie du réseau de permaculture. Pour stimuler les échanges autour la permaculture (ou de thématiques connexes) dans la région, Florian a initié, avec d'autres personnes intéressées, l'association Permaculture Arc Jurassien (PAJ)¹⁹⁶. Cette dernière sert à la socialisation et à l'organisation de PDC, et a pu enclencher une dynamique proche d'une CoP – sans pour autant être centrale dans les pratiques de permaculture de ses membres.

Ainsi, si le concept de CoP est heuristique et permet de mettre en lumière les similitudes du mouvement de la permaculture avec d'autres processus de structuration de groupes ou groupuscules, il exagère l'importance de la communauté « permaculture » par rapport à toutes les autres dans l'identité des personnes impliquées et dans les formes et les paysages qui émergent de

¹⁹⁵ En ce sens qu'elles ne donnent pas le choix de la rencontre entre formateurs et avec les nouveaux élèves, mais qu'elles sont vécues positivement comme autant d'occasions d'enfin se revoir.

¹⁹⁶ <https://permajura.ch/>

leurs actions. Gaëtan met en lumière l'existence de cette multiplicité de niveaux dans les réseaux et échelles d'action :

au niveau local, tu as des réseaux avec les gens... c'est un lieu et des gens qui habitent ce lieu, donc tu ne les choisis pas, tu vas faire avec. Bon, y a des gens que tu ne côtoies jamais même s'ils habitent le même lieu que toi, parce que tu es complètement différent ! Mais, au fond, au niveau local, je me rends compte qu'il y a des gens qui ne sont pas permaculteurs, mais qui sont beaucoup plus intéressants pour discuter que des pseudo-permaculteurs qui s'annoncent eux-mêmes comme tels. [...] J'ai l'impression que le mouvement [de la permaculture] a peu d'importance au niveau local, il est moins important que la réalité que tu crées. Tandis qu'au niveau cantonal, tu t'affilies parce que tu es permaculteur, et tu côtoies beaucoup moins d'autres personnes [hors réseau]. Puis, au niveau suisse romand, t'as une nouvelle dimension, tu as des échanges qui se font aux « écotones ». C'est aussi intéressant cette bordure permacole. Par exemple, je vais dans les universités et là tu rencontres des scientifiques qui ne sont pas sur le terrain.

Cet empilement d'échelles, bien qu'étant l'expérience spécifique de Gaëtan, n'est évidemment pas sans lien avec la réalité politique suisse et la répartition du pouvoir entre communes, cantons et confédération. Cela met en évidence une autre limite du cadre des CoP : le risque d'évincer les spécificités locales et/ou nationales dans les dynamiques de lutte, de résistance et de critique en action qui les caractérisent. S'il y a tentative de faire corps ensemble, c'est non seulement pour générer et véhiculer d'autres savoirs *en complément* à ceux diffusés hors de la communauté (ce qui caractérise originellement les CoP), mais surtout pour créer des visions, des savoirs, des capacités et des savoir-faire *en réaction et en remplacement* de ceux véhiculés par les cultures dominantes (nationalement), qui sont toujours (au moins partiellement) uniques, même dans un système économique globalisé.

Mon expérience de terrain m'oblige également à mettre en lumière qu'à certains égards, au niveau global, la permaculture est plus proche d'un réseau que d'une véritable CoP, au contraire de ce que défendent Habib et Fadaee (2022). Il n'y a pas de doute que la permaculture fait aujourd'hui des « adeptes » dans presque toutes les régions du monde, d'abord grâce à la mobilité des pionniers (Bill Mollison en particulier, mais aussi Geoff Lawton) et puis, plus récemment, grâce à la disponibilité de contenus sur Internet et à l'explosion du nombre et de la diversité de livres sur le sujet, dans de nombreuses langues. Il existe également une plateforme – permacultureglobal.org – gérée par Geoff Lawton et son équipe du *Permaculture Research Institute*, qui tente de rassembler l'ensemble des personnes impliquées activement dans des projets concrets. Le recensement est toutefois lacunaire et rarement mis à jour, la plupart n'ayant que peu d'intérêt à faire communauté à ce niveau d'échelle, et d'autres n'ayant jamais entendu parler de ce type de plateforme. Comme elle est le fait d'une institution anglophone, elle réunit plutôt les acteurs travaillant dans cette langue¹⁹⁷. Symboliquement importante, l'internationalisation de la permaculture comporte le risque de mener à une CoP véhiculant des savoirs et savoir-faire parfois très éloignés de la réalité du terrain et des besoins réels. À ce titre, quelques exemples en Suisse : le programme du PDC tel que calibré par Mollison comprend un module sur les stratégies pour les climats arides ou tropicaux (alors que la plupart des participants ne feront à l'évidence jamais de design dans ces régions), mais ne comporte rien sur les climats montagnards. Plusieurs enseignants ajustent la formation, en élargissant ce module à un cours plus général sur les climats ou en ciblant au contraire les stratégies liées aux variations climatiques locales. Toujours concernant le contenu de la formation, certains

¹⁹⁷ Il faudrait investiguer ce que les permaculteurices anglophones pensent de ce type d'outil. Mes conclusions ne sont basées que sur des terrains non-anglophones.

enseignants souhaitent intégrer un volet plus spirituel aux PDC (parfois en lien avec le chamanisme, parfois en lien avec l'animisme et la philosophie de Fukuoka). D'autres encore regrettent l'absence de modules spécifiquement ciblés sur l'application de la permaculture en milieu urbain et/ou sur la prise en compte de l'architecture traditionnelle.



Figure 51 : Construction d'une jardinière en SuperAdobe lors du Permaculture Design Certificate à Cernier, Suisse. Octobre 2015.

Dans le PDC que j'ai suivi à Cernier, nous avons un module sur la construction écologique, avec des spécialistes de la technique de SuperAdobe¹⁹⁸, qui consiste en un empilement de sacs remplis de sable/terre et recouverts de terre-paille. Cette technique a pourtant été développée pour les climats désertiques et en lien avec les ressources disponibles dans ces régions (de la terre sableuse en grande quantité), les besoins des populations (structure basse avec très peu de fenêtres pour garder la fraîcheur) et les formes traditionnelles d'architecture (dômes). En octobre 2015, nous avons construit, avec cette technique, une sorte de « jardinière » circulaire pour s'entraîner. Mais, la technique ne nous a pas convaincus pour différentes raisons. Tout d'abord, elle n'a pas résisté au froid des hivers des hauts de Neuchâtel : la couche de terre-paille recouvrant les sacs s'est craquelée. Ensuite, plusieurs étudiants ont fait remarquer qu'ils voyaient mal comme cette technique allait leur permettre d'améliorer l'habitat en Suisse, car ça ne correspondait pas aux besoins locaux en termes de logement, que ça détonnait dans le paysage sans résonance avec les constructions traditionnelles et qu'en plus, ce type de constructions avait peu de chance de se voir octroyer des permis de construire. D'autres étudiants se sont montrés critiques pour une autre raison : ils étaient réticents à « gaspiller » du sol fertile en l'enfermant dans des sacs. En d'autres

¹⁹⁸ Aussi connue sous le nom d'écodome (qui désigne plus spécifiquement la forme finale de la construction, telle que proposée par l'architecte Nadar Khalili).

mots, c'est le fait que la technique n'avait pas d'ancrage mésologique qui a perturbé les étudiants qui, en s'inscrivant à un cours de permaculture, s'attendaient plutôt à des méthodes et techniques en adéquation avec le contexte socio-culturel et paysager.

Dès lors, certains enseignants prennent certaines libertés par rapport au programme original. Dans le Jura, la formation revêt désormais une « couleur » très locale – elle a dû être adaptée pour avoir une raison d'être dans cette région majoritairement rurale¹⁹⁹. Sur l'impulsion de l'association *La Maison jurassienne pour l'agroécologie* (MJPA), une formation en permaculture plus adaptée aux besoins des personnes intéressées dans la région, c'est-à-dire des professionnels du monde agricole, a été créée. Ces nouveaux types de PDC ne sont évidemment pas fermés aux personnes non jurassiennes, mais ils rassemblent rarement des acteurs d'autres cantons. La formation n'est cependant pas ouverte aux non-professionnels²⁰⁰ ; cet aspect fait encore débat au sein des permaculteurices de la région, dont beaucoup défendent que le PDC se doit rester ouvert à tous. Le projet a tout de même vu le jour et réunit désormais plusieurs des designers diplômés, à l'instar de Florian Beuret, en sa qualité d'agriculteur bio professionnel pratiquant dans la région, de Hélène Bougouin pour sa connaissance fine du milieu agricole (biologique) romand et son expertise dans la gestion d'entreprise agricole, et de Gaëtan Morard pour ses connaissances en pédologie et ethnobiologie. Forts de leurs parcours respectifs à l'interface entre agriculture et permaculture, ils se sont associés avec Véronique Claude de la MJPA et, ensemble, ont reformaté le contenu et la structure des cours afin qu'ils soient plus compatibles avec les rythmes des travaux agricoles et adaptés aux profils des étudiants. Typiquement, en plus d'avoir structuré le PDC par modules de deux ou trois journées par mois, les horaires journaliers ont été adaptés pour être compatibles avec la traite du matin et la traite du soir, plusieurs des étudiants ayant des vaches laitières. Autre spécificité : le travail de design se fait au long cours et commence dès le début du PDC, contrairement à la formation d'origine dans laquelle le design à proprement parler se fait uniquement pendant le dernier module/weekend.

Le rôle de la formation change ainsi de ce qui avait pu être mis en évidence ailleurs : elle n'est pas directement investie comme une source de mise en relation de ces nouveaux étudiants avec des praticiens éloignés et/ou avec les personnes ayant fait un PDC en ville de Lausanne ou en Valais. En devenant plus technique et plus ciblée, elle devient toutefois porteuse d'autres leviers de transformation du système dominant. En se plaçant à la marge et en critique au système d'éducation agricole dit conventionnel (*conventional agricultural knowledge system*) (Ingram et al., 2014), elle se pose comme alternative aux écoles d'agriculture officielles (du moins en puissance²⁰¹). Ces adaptations comportent toutefois le risque de discréditer ces formations aux niveaux national et international si les PDC se différencient trop du programme d'origine. La réticence de quelques permaculteurices suisses à restreindre le public-cible aux professionnels montre aussi la tension entre deux des éthiques de la permaculture : le soin à la terre (qui pourrait plaider ici pour une formation spécifique

¹⁹⁹ Les surfaces agricoles représentent presque 50% du canton du Jura. En termes de population active, le secteur primaire occupe 6.9 %, soit plus du double de la moyenne nationale (Service de statistique du Jura, 2021).

²⁰⁰ Je remercie ici Hélène Bougouin d'avoir pris le temps de m'expliquer tout le processus de création en détail.

²⁰¹ Aujourd'hui, cette formation ne fait pas, à strictement parler, « concurrence » aux écoles du système éducatif dominant, car elle ne donne pas accès aux mêmes possibilités d'accès à un numéro d'exploitant, et donc d'accès à la terre agricole et aux paiements directs. La plupart des étudiants de ce cours ont fait en amont un CFC dans les métiers de la terre, ou prévoient d'en faire un à l'issue du PDC, justement pour augmenter leurs chances de s'installer et avoir un projet agricole.

à destination des « professionnels du sol ») et le soin à l'humain (qui fait pencher vers une ouverture démocratique des formations).

Pourtant, c'est loin d'être l'unique proposition de réadaptation des PDC. La différence avec ceux donnés au Japon m'est apparue de manière assez flagrante. Si leur format est comparable à la Suisse, et toujours « conforme » à l'exigence formelle d'une formation de minimum 72 heures, ils mélangent certains des thèmes originaux avec des spécificités typiquement japonaises (et annoncées comme telles), et leur programme a été ajusté aux domaines d'expertise des enseignants, qui ont adapté les PDC aux besoins et aux ressources plutôt que le contraire. Dans le PDC que j'ai suivi avec le PCCJ en 2019, nous avons eu un cours sur les jardins (entre autres, les jardins japonais) – mettant en perspective l'évolution de l'équilibre entre la recherche d'esthétique et de subsistance à travers l'histoire. Nous avons également reçu un cours sur le lien entre design industriel et design de permaculture, qui avait pour but de nous faire travailler sur l'évolution des techniques et des outils à travers l'histoire, et nous faire réfléchir à ceux que nous utilisons aujourd'hui dans nos vies. Ce dernier était donné par Sugino Gen, un employé de l'entreprise Nissan. Formé comme ingénieur et spécialisé dans la conception de voitures, il lui a paru important de mettre en évidence que la permaculture ne partage pas la même compréhension du « design » que le secteur automobile, et que l'industrie en général. Il a pour cela proposé de penser le design de permaculture comme une modalité inspirée plutôt du « bricolage » au sens de Claude Lévi-Strauss, dans lequel le savoir théorique détermine moins le résultat que l'habileté du praticien à faire avec les moyens à disposition²⁰². Toujours dans ce PDC, nous avons eu, comme en Suisse, un cours générique sur les constructions écologiques, mais aussi sur les multiples formes architecturales qui ont traversé l'histoire du Japon, puis nous sommes allés dans un musée en plein air consacré à cette diversité – une sorte de grand parc dans lequel ont été reproduites les maisons de différentes époques et de différentes classes sociales. Cette japonisation ressort également dans l'*advanced permaculture course* (équivalent du DDPA), dont les objectifs sont d'approfondir non seulement notre compréhension de la permaculture et d'apprendre à l'enseigner, mais aussi la « sagesse inhérente à la culture japonaise traditionnelle en termes de durabilité ». Les permaculteurs-enseignants du mouvement japonais de la permaculture ne semblent pas se préoccuper outre mesure de la validation des formations par la « communauté internationale » – ce qui leur permet de garder la main sur ce qu'il est jugé adéquat d'enseigner et sur la manière de l'enseigner. Le réseau de permaculture qui s'étend au-delà des frontières nationales n'est évidemment pas complètement occulté, mais il est investi plutôt informellement et symboliquement comme « communauté multiculturelle » (多文化コミュニティ ; *tabuka komyuniti*), en écho avec l'idéal de la chanson « Imagine » de John Lennon (écrite en 1971), celui d'une société mondiale, en paix, car sans frontière²⁰³. Cette chanson est souvent chantée pour introduire ou clôturer certains événements de permaculture²⁰⁴. Je mentionne ce détail, car il illustre ce que le concept de « communauté » évoque dans le milieu de la

²⁰² Lévi-Strauss propose le concept de bricolage dans son ouvrage *La Pensée sauvage* de 1962, dans une dialectique avec le travail de l'ingénieur. Depuis, des critiques ont été formulées à l'égard de son concept (voir par exemple Mélice, 2009).

²⁰³ Je reproduis ici un extrait de la chanson pour expliciter cette vision : *Imagine there's no countries/ It isn't hard to do/ Nothing to kill or die for/ and no religion, too/ Imagine all the people/ livin' life in peace/ [...] and the world will live as one.*

²⁰⁴ La chanson a aussi inspiré le nom et la philosophie du réseau *As One Community*, fondé en 2000 autour de l'expérimentation d'une forme communautaire dans la commune de Suzuka (Préfecture de Mie). Cette communauté fait désormais partie du Global Ecovillage Network (GEN) et travaille en lien étroit avec certain.e.s permaculteur.e.s du Japon.

permaculture japonaise, qui s'oppose assez frontalement à la création d'une sous-sous-communauté via la création de double frontière via la formation (c'est-à-dire une sous-communauté de personnes formées à la permaculture au sein de la communauté plus large de personnes intéressées/ engagées dans la permaculture au Japon, elle-même étant une sous-communauté de la communauté humaine).

Sans juger de la qualité des formations données dans chaque pays (ce dont je serais incapable, n'ayant suivi qu'un seul PDC au Japon et deux en Suisse), il apparaît que ce que Habib et Fadaee (2022) nomment communauté de pratique « transnationale » peut, dans certains cas, aller à l'encontre de certaines caractéristiques de la permaculture elle-même. Ingram et al. (2014) mentionnent le risque d'opter pour des dynamiques de fermeture, provoquant une insularité de la communauté et un manque de connexion avec d'autres types acteurs. Depuis l'intérieur de ces communautés, tant en Suisse qu'au Japon, il apparaît plutôt que les efforts de structuration de la formation sont simultanément liés à un besoin de reconnaissance à l'interne (par les pairs) *et* à une volonté d'augmenter le sérieux de la permaculture et d'asseoir ainsi sa légitimité auprès de non-permaculteurices. Gaëtan Morard reconnaît que les enjeux liés à la formation sont en partie contextuels, et que les formations n'auront éventuellement plus lieu d'être dans le futur :

Ça donne une crédibilité dans le système dans lequel on vit. Mais est-ce que les permaculteurs, pour être crédibles, on a besoin de ce papier ? Est-ce qu'on doit jouer le même jeu, ou est-ce qu'on peut juste se baser sur les compétences et le réseau ? Pour moi le papier, ça reste un jeu pour s'adapter au système actuel, au mode de légitimation du système actuel... Si t'as pas de papier, t'as l'impression qu'il manque un truc pour valoriser tes compétences [...]. Les critères et le papier, ils servent à vivre dans le monde dans lequel on vit, c'est tout. Pour le monde que l'on veut créer, cette forme-là n'existe plus.

Beat Rölli, au contraire, pousse pour que la formation de permaculture (le DDPA, plus exactement) ressemble de plus en plus au format du Certificat Fédéral de Capacité (CFC) – qui ponctue trois années d'apprentissage en cours d'emploi – dans une ambition de la faire reconnaître un jour comme telle et de pouvoir la présenter comme une véritable option de carrière.

Il n'en reste pas moins que l'évaluation de chemins de vie et de pratiques quotidiennes par un jury externe est loin de faire l'unanimité. L'évaluation est parfois perçue comme une intrusion et vécue par une partie des acteurs comme une source de contraintes et comme une perte d'autonomie, et parfois aussi comme une dévalorisation. Elle provoque une ségrégation entre ceux qui détiennent le DDPA (et le PDC), ceux qui n'ont que le PDC, ceux qui n'ont pas (encore, ou par principe) le PDC, et ceux qui n'ont jamais entendu parler de la formation. Si tout le monde a théoriquement accès à la formation, elle exige un engagement en temps (l'équivalent d'un 10-20% selon les périodes, d'après la designeuse tessinoise Stéphanie Rauer) et financier (entre 2'000 et 2'500 CHF pour les deux ou trois ans de parcours de diplôme). Beaucoup de questions restent en suspens, laissant les réponses à la discrétion de chaque permaculteur : peut-on gagner de l'argent avec la permaculture ? Combien se rémunère-t-on en tant que permaculteur ? Comment évaluer et justifier le prix des formations ? Faut-il accepter les paiements en monnaies alternatives complémentaires ?²⁰⁵ Ces aspects pécuniaires ne sont à aucun moment mentionnés dans les articles précités (Habib & Fadaee, 2022; Ingram et al., 2014; Maye, 2018; Ulbrich & Pahl-Wostl, 2019), alors même qu'ils sont centraux dans les discussions, les négociations et les frictions qui

²⁰⁵ Ces questions résument des débats que j'ai entendus dans les deux pays.

accompagnent la volonté de « faire mouvement » ensemble contre *et* dans une société qui a fait de l'argent un étalon universel.

En outre, le sentiment d'une communauté globale, même s'il n'est pas totalement absent, n'est évoqué que marginalement dans les interviews, et souvent plutôt en réaction à ma présence, en particulier au Japon. Beaucoup m'ont dit qu'ils trouvaient rassurant et encourageant de savoir que des personnes s'engageaient pour la même cause dans des contrées qu'ils ne connaissent pas et où ils n'iront sûrement jamais. Il m'a ainsi été maintes fois demandé de faire des présentations sur la permaculture en Suisse et de raconter ses projets, ses succès et les différences que je voyais par rapport à ce qui se faisait au Japon. La permaculture japonaise est particulière, en ce qu'elle est comprise ou transmise moins comme une affiliation identitaire à une communauté qu'il faut porter et à laquelle il faut se conformer, que comme une invitation à ne plus se conformer, à oser remettre en question la culture dominante et à se permettre d'être critique. J'aborde cette particularité de la transmission de la permaculture dans la section suivante.

Même s'il y a une sorte de langage partagé – les éthiques se rejoignent et certains principes de design sont similaires – aucun acteur suisse ne connaît les acteurs japonais, et inversement. Il s'agit évidemment d'une situation extrême, les deux pays étant éloignés culturellement, géographiquement et linguistiquement. Mais même entre la Suisse et la France, entre lesquelles les permaculteurices naviguent parfois (surtout les Suisses en direction de la France, à la recherche de formations moins chères et/ou de formateurs avec une plus grande/ longue expertise), il n'y a pas de véritables projets communs, ni même d'apprentissage mutuel en Europe ou à l'international²⁰⁶ sur ce qui a fonctionné et moins bien fonctionné dans chaque projet afin que ne soient pas répétées les mêmes « erreurs »²⁰⁷. Bien que dans chaque pays prévale la méthode d'essai-erreur et qu'il y ait une volonté de se nourrir des *feedbacks* (réactions ou rétroactions) venant des autres ou de la nature, il n'existe aucun moyen efficace d'étendre cette méthode à l'international. Ceci explique en partie les écarts entre la permaculture anglo-saxonne (australienne et américaine en particulier) et la permaculture dans les autres régions du monde, mais aussi, et tragiquement, entre la Suisse alémanique et la Suisse romande – marque de la prégnance encore actuelle, dans le domaine de la permaculture, de la frontière symbolique (linguistique et culturelle) du *Röstigraben*. Si l'utilisation du terme « permaculture » pour qualifier ses propres pratiques peut être l'indice d'une intention de participer à une communauté de pratique *globale* (Habib & Fadaee, 2022), mon expérience des milieux permacoles montre plutôt que l'échelle « globale » a de la peine à exister parce qu'elle n'est pas jugée comme pertinente. Aujourd'hui, la permaculture s'expérimente plutôt à l'échelle micro-locale et se discute à l'échelle régionale ou nationale, quand bien même elle gagnerait (en cohérence avec sa philosophie) à être discutée également à l'échelle micro-locale et à être expérimentée à l'échelle d'une région ou, encore mieux, à l'échelle d'un bassin versant – j'approfondirai cette dimension territoriale dans la Partie III.

²⁰⁶ Il y a deux exceptions. L'événement bisannuel *European Permaculture Convergence*, organisé par le *European Permaculture Network*, se veut une occasion de réunir les personnes détentrices d'un PDC dans une volonté de partage d'expériences. Au niveau international, il existe un événement similaire, *The International Permaculture Convergence*, mais il est controversé car y assister exige le déplacement en avion de participants venant parfois très loin.

²⁰⁷ Le terme étant souvent banni du vocabulaire de la permaculture, je devrais plutôt dire les mêmes « essais non concluants ».



Figure 52 : Présentation au Café Jimicen, Hamamatsu, octobre 2018. Crédits : Omura Tomoko

Pour conclure sur cette question de la permaculture comme concept fondateur d'une identité communautaire, il est important de rappeler que la permaculture se donne une double mission. Elle agit sur la diffusion de connaissances et de manières de connaître alternatives, mais toujours déjà dans une perspective critique : la permaculture sert à pallier les manques de connaissances qu'elle diagnostique comme étant parmi les causes principales de notre inattention au vivant non humain – elle-même cause de la destruction non intentionnelle de l'habitabilité de la Terre pour une grande partie des espèces. Considérer la tentative de la permaculture de faire communauté uniquement à travers le prisme d'une volonté de diffusion de connaissances *supplémentaires* risque de justifier une entreprise autoréférentielle et d'oblitérer le caractère fortement disruptif de la vision du monde qu'elle véhicule. Autrement dit, le concept de CoP comporte le risque d'occulter la visée « révolutionnaire » de la permaculture²⁰⁸, en occultant les coups de butoir (silencieux ou frontaux) qu'elle porte aux systèmes de valeurs dominants en les « dénaturalisant », comme le dit Dinerstein (2016), et donc en les déstabilisant, voire en les délégitimant.

Maida et Beck (2018, p. 6, je souligne) utilisent une formule qui trahit leur déni de la lutte qu'exige la mise en place d'une communauté telle que la permaculture. Ils affirment que « ces pratiques [de capitalisme extractif] continuent d'exploiter des ressources, pendant longtemps gérées comme bien commun, par le biais des droits de propriété et de la financiarisation [...], ce qui a donné lieu à l'émergence *organique* de communautés de pratiques ». Ingram et al. (2014, p. 277, je souligne) insinuent la même chose : « l'une des caractéristiques des CoP est qu'elles semblent émerger *spontanément* d'une mise en réseau informelle entre des personnes ayant des activités et des intérêts professionnels similaires ». L'aperçu que j'ai eu, tant en Suisse qu'au Japon, des tentatives multiples de faire communauté (en plus de mettre sur pied des projets localisés), ne donne aucun doute sur le caractère fondamentalement *non organique* du processus. Comme le met *similairement* en lumière Geneviève Pruvost (2017b, p. 219) en parlant d'acteurs d'alternatives écologiques rurales, « la fédération de cette multitude d'initiatives en un mouvement unitaire ne semble pas centrale ».

²⁰⁸ Aspect que j'ai abordé à travers le concept d'« utopie concrète » (Chakroun, 2019).

S'il y a une émergence de quelque chose qui doit être qualifié d'organique, c'est plutôt la prolifération de projets, un peu partout sur le territoire, là où c'est possible et donc sans logique qui les interconnecterait socialement, territorialement et/ou écologiquement. Bill Mollison affirmait, en effet, que la prolifération d'initiatives individuelles est suffisante à faire advenir les transformations souhaitées, et rejetait d'emblée toute action plus directement politique (Morel et al., 2019). Bien que les motifs et modalités d'engagement soient multiples et que la création de projets soit évidemment contrainte par les possibilités et les capacités financières, administratives, agricoles, etc., cette tendance à « essaimer par contagion » s'explique, entre autres, par la proximité de ces mouvements avec la pensée anarchiste (Pruvost, 2017b, p. 219) et avec les logiques de la non-violence (Léger et al., 2017). Si on retrouve effectivement dans les discours une préférence claire pour les logiques citoyennes, horizontales et pacifistes, cette modalité d'essaimage tire probablement ses origines d'une logique complètement différente : la tendance à vouloir faire *ses* propres designs, améliorer *son* lieu de vie par la permaculture et à se satisfaire de *son* propre projet. Cet aspect montre à quel point l'existential est rejoué dans ce processus d'engagement, et à quel point il est encore difficile de se détacher complètement d'une vision héroïque, et donc solitaire, de l'individuation et de l'engagement. S'il est évident que des figures héroïques peuvent se révéler motrices dans la motivation d'autres à s'engager à leurs côtés, il y a un risque que, ces nouveaux engagements soient, en partie, mus par un désir de devenir soi-même un « héros » – tombant alors dans une recherche de reconnaissance sociale qui n'a plus grand chose à voir avec le militantisme existentiel et encore moi avec le soi mésologique (voir Partie I, Chapitre 3, section 3.4.1).

Étant donné cette relative absence d'une tendance organique à faire communauté, voire même à faire de la permaculture *ensemble*, Morel et al. (2019) proposent de la voir plutôt comme un réseau, étendu, mais dispersé, d'enseignants itinérants, imbriqué dans une diversité de projets alternatifs développés localement. Je continue ci-dessous en abordant les défis de la transmission, investie simultanément comme manière de faire communauté, de véhiculer une épistémologie non moderne, et d'ainsi susciter d'autres relations à la nature.

Transmettre naturellement

Transmettre la permaculture est une entreprise bien complexe pour l'ensemble des enseignants-designers : ils souhaitent véhiculer le contenu d'un concept sans s'enfermer dans sa filiation stricte, créer une culture commune basée sur une autre vision de la nature, sans pour autant forcer la main. Ils passent ainsi beaucoup par l'exemple, les récits d'expérience et la mise en situation pour faire passer leurs messages, mais ont aussi recours à des arguments scientifiques pour appuyer des visions à contre-courant qui dérangent culturellement, mais se justifient écologiquement. Les cours de formation en permaculture sont en partie axés sur une déconstruction des schémas et une rééducation des individus – ce que certains enseignants suisses qualifient, en jouant avec les mots, de cours de « déformation », tandis que d'autres proposent de « conjuguer » la permaculture : « je permaculture » afin de la rapprocher phonétiquement de « je perds ma culture » – faisant ainsi des formations de permaculture des cours de « perds ma

culture »²⁰⁹, afin de se donner la possibilité d'en créer une nouvelle. Aveu implicite, par le « je » de la phrase, que l'individu est toujours déjà complètement immergé dans, et élevé par, le système qu'il critique, et que s'en détacher s'accompagne inévitablement d'un sentiment de perte. Cette prise de distance avec la culture dominante et ses axiomes rappelle la notion d'acceptation critique développée par Arnsperger (2009) – attitude que j'ai rendue fondamentale au déploiement d'un soi mésologique en temps d'Anthropocène et au sein du Chthulucène.²¹⁰

Cette perte de culture n'est toutefois pas une amnésie ou un déni de l'histoire ; elle peut être lue, en termes mésologiques, comme un mouvement allant à rebours des chaînes trajectives. Ces chaînes, je le rappelle²¹¹, sont la patine de l'histoire de l'espèce humaine : elles peuvent s'apparenter à un empilage de prédicats qui nous « éloignent » progressivement du Réel de manière symbolique et rhétorique, sans nous en extraire toutefois matériellement. On naît et on évolue dans un milieu, qui nous précède et nous survit – par ce fait, on accumule, par l'éducation et la socialisation, des « lunettes », des catégories, mais aussi des souvenirs, qui vont influencer la manière dont on perçoit et on saisit notre milieu. Si ces chaînes trajectives sont présentées comme « imposées » par l'histoire chez Berque, je soutiens, sur la base d'Arnsperger, qu'il est possible de rester lucide et critique, de refuser des catégories, d'en expérimenter d'autres, et d'apprendre à saisir notre milieu autrement que dans la lignée de ces chaînes²¹². C'est d'ailleurs la condition *sine qua non* de toute contreculture, des soulèvements populaires, des révolutions, etc.

Les enseignements de permaculture devraient alors systématiquement amener les étudiants à détricoter un à un les chaînons de leurs propres existences et individualités – ce qu'ils font d'ailleurs – en les obligeant à se reposer des questions de fond telles que : *Qui sommes-nous ? Que serions-nous sans ce système ? Qui serions-nous dans un autre système ?*

Comme le soutient Arnsperger, aujourd'hui on *naît* capitaliste, ce qui ne veut pas nécessairement dire qu'on *est* capitaliste (Arnsperger, 2005). Il signifie de cette manière que notre corps médial est imprégné par les axiomes de ce système au point qu'on ne puisse jamais complètement y échapper, mais que cela ne définit pas pour autant notre ontologie. Il plaide, en cela, pour une *éducation des profondeurs* (Arnsperger, 2019) – une éducation basée sur une épistémologie qui n'oblitérerait pas nos liens existentiels à la Terre et qui aiderait à retrouver un sentiment d'indigénéité ingénieuse qu'il nomme « indigéniosité », grâce à une mise en lumière et une mise à distance (par acceptation critique) des raisons pour lesquelles nous nous sommes historiquement et socialement lancés dans la destruction presque systématique des fondements terrestres de notre existence. La raison principale qu'il identifie est – toujours en écho avec nos angoisses existentielles de finitude, d'échec, de solitude et de manque, qu'il traite dans ses précédents ouvrages (Arnsperger, 2005, 2009) – notre obsession de la maîtrise. Cette dernière nous rend étrangers au monde du vivant qui est, quant à lui, caractérisé par ses contingences et sa variabilité (Cohen, 2017). L'aspect intéressant ici est qu'Arnsperger (2019, p. 110) s'inspire

²⁰⁹ Il semblerait que ce soit le permaculteur français Benjamin Broustey (permaculturedesign.fr) qui soit à l'origine de ce jeu de mot, ou du moins celui qui l'a rendu populaire. Plusieurs praticiens de Suisse romande sont allés se former avec lui et ont vraisemblablement rapporté certaines de ses formulations, dont celle-ci.

²¹⁰ Sur l'acceptation critique en général, voir Partie I, Chapitre 1, section 1.2.6. Sur le lien entre acceptation critique et soi mésologique, voire tout le chapitre 3.

²¹¹ Ces chaînes trajectives sont décrites plus précisément en Partie I, Chapitre 1, section 1.2.4.

²¹² Cette affirmation se base sur le postulat d'une « lobotomisation » jamais complète de l'individu. Voir Partie I, Chapitre 3, section 3.4.1

justement (entre autres) de la permaculture pour nourrir sa proposition d'une éducation des profondeurs :

La permaculture comme paradigme holistique met en jeu les tréfonds même de notre obsession (parfois inconsciente, souvent délibérée) de la maîtrise... et de la maîtrise de la maîtrise. Comme le montrent les écrits de pères fondateurs ainsi que les pratiques effectives d'agriculteurs impliqués dans l'existence permaculturelle, s'intégrer au vivant non humain sur ce mode requiert cette déprise de la maîtrise et cette maîtrise de la déprise.

Pour arriver à ces nouvelles postures – à ces alternatives ontologiques et praxéologiques – il prône « une retranscendée des origines indigènes de l'humanité », ce qui résonne avec le *détricotage* des chaînes trajectives que je mentionnais plus haut. Cette retranscendée, ou dé-trajection, vers d'autres modes d'existence et d'autres logiques d'action peut se dérouler/ prendre place au niveau du discours, mais elle est également impulsée, encore plus puissamment, par la mise en corps, en lieux, en lien et en émotions de ces discours.

Le bricolage implique aussi que l'on ne répond pas à une commande externe et que l'on ne se conforme pas (forcément) aux règles d'usage. L'ouverture réflexive ainsi proposée sur le sens du design en permaculture était intéressante, bien qu'elle m'ait semblé pouvoir ouvrir à des interprétations un peu condescendantes d'une démarche prétendument intuitive, alors qu'elle est informée de connaissances pas moins scientifiques que celle qui informe l'activité d'un ingénieur. La métaphore du bricolage a toutefois le mérite d'impliquer un autre rapport aux choses, qui rappelle la « maîtrise de la déprise » indispensable à une éducation des profondeurs.

Comme tout art ou discipline, la permaculture exige l'adhésion à une certaine philosophie, mais surtout l'observation et la répétition, jusqu'à l'incorporation d'une technique (autrement dit, sa naturalisation par le corps) et l'incarnation de l'épistémologique sous-jacente. En Suisse, les associations et cours en permaculture ont fait des trois principes éthiques et douze principes de design définis par Holmgren des piliers structurants qui sont constamment rappelés dans des chartes d'associations ou en introduction des PDCs. Le poids de ces principes est tangible ; ils constituent la condition *sine qua non* à la mise en pratique de la permaculture. Toute action doit en être infusée – ce qui ressort *a fortiori* dans le processus du DDPA, dans lequel l'exercice est justement de démontrer comment ces principes ont été compris et traduits en projet par les apprentis-designers.

Dans les trois formations auxquelles j'ai participé en Suisse²¹³, la figure de la fleur de la permaculture²¹⁴ a été longuement abordée, et chacun des douze principes détaillés théoriquement, complétés, parfois, au moyen de petits « ateliers » interactifs et didactiques. En plus des éthiques et principes, l'enseignement des patterns est également récurrent dans les formations, et cela autant en Suisse qu'au Japon. Comme le souligne Centemeri, les patterns dans la permaculture sont à saisir dans la compréhension qu'en a donné la systémique, et Gregory Bateson en particulier. Ce ne sont pas des modèles d'organisation fixes et figés, mais des motifs relationnels et évolutifs : « la bonne manière de commencer à parler du pattern qui relie est de la penser premièrement [...] comme une danse de parties en interaction » (Bateson in Centemeri, 2019b, p. 39). Ces patterns sont au cœur de la pensée et de l'épistémologie permacole, en ce qu'ils mettent en lien plusieurs modes de

²¹³ Le PDC certifié par Barbara Garofoli à Cernier, entre septembre et décembre 2015, le cycle de formation en permaculture donné par l'Association Jardin aux 1000 mains à Rovéréaz entre mars 2017 et février 2018, et le PDC organisé par Monika Frank en juillet 2017 entre La Sarraz (Vaud) et Saint-Luc (Valais).

²¹⁴ Voir Fig.2 dans l'Introduction générale.

connaissance : la théorie et la pratique, la rationalité et la sensibilité, la spéculation et l'expérimentation, entre savoirs pratiques et pensée systémique (Rothe, 2014).



Figure 53 : Apprentissage des patterns (ici l'arborescence) dans le PDC organisé par Monika Frank. La Sarraz, juillet 2018.

Il y a plusieurs patterns qui sont enseignés et mobilisés dans les designs : la spirale, l'embranchement (ou l'arborescence), le cercle (et les formes concentriques), l'alvéole (par exemple dans les ruches des abeilles), la vague (la forme sinusoïdale) ou encore la forme de chapeau des champignons (dit *overbeck jet* en anglais). Dans le PDC organisé par Monika Frank, une des enseignantes a proposé de se familiariser avec le langage des patterns non pas directement en les étudiant théoriquement, mais en les incarnant en groupe et en expérimentant ce que le pattern provoque sur chacun et sur le groupe : ce qu'il permet, ce qu'il empêche. De cette expérience a découlé une discussion sur le lien entre forme et fonction et sur l'intérêt de mobiliser certains patterns spécifiques dans le design en permaculture, selon les objectifs du projet. Au-delà de cette formation spécifique, le langage de patterns est abordé comme une entrée privilégiée pour saisir la nature et avoir prise sur ses modalités terrestres d'évolution, de dispersion et de diffusion (Centemeri, 2019b). Comme le dit Hubert, les patterns permettent de voir que dans la nature « il y a une unité, tout en étant désordonné. Il y a le pattern de l'arbre, mais chaque arbre a une forme différente ». Dans cette logique, comprendre ce langage, c'est se donner la possibilité de le respecter. À propos de sa manière de transmettre la permaculture, Hubert souligne qu'« aborder les patterns, c'est dire qu'il y a des formes originales, il y a des dynamiques de la vie auxquelles on ne doit pas s'opposer, parce qu'en s'opposant, on gaspille de l'énergie ». Il y a donc intrinsèquement un paradoxe dans l'enseignement des patterns, qui proposent une manière de *prédiquer* le milieu qui soit la moins prédictive possible, autrement dit qui se veut être au plus proche du sujet « nature ». Afin que cela ne reste pas simplement une rhétorique susceptible de réappropriations dangereuses – typiquement notamment par le néolibéralisme anti-constructiviste qui s'oppose à l'intervention de l'État en prônant une naturalisation des prétendues lois du marché – il faudrait que soit clarifié

ce qui est entendu par « nature » – plus exactement, que la définition de ce terme soit *à la fois* corroborée par les sciences, naturelles et humaines *et* fasse l'objet de débats citoyens.

Au Japon, les éthiques et principes sont souvent abordés pendant les formations, mais jamais comme des entrées dans la permaculture, car ils sont considérés comme trop génériques. Certains permaculteurices japonais.e.s n'en connaissaient d'ailleurs pas l'existence avant que je ne leur en parle. D'autres les connaissent, mais n'en ont pas les mêmes versions que celles majoritairement utilisées en Suisse romande. Shidara Kiyokazu, typiquement, ne reconnaît pas douze principes, mais quatre : la circularité, la diversité, la multifonctionnalité et la raisonnable²¹⁵ – démontrant indirectement que les douze principes de Holmgren eux-mêmes ne sont pas des universaux, mais qu'en revanche, le fait de suivre des principes traverse la pratique de design. Shidara m'a cependant précisé que

les principes, si tu les suis, tu peux t'assurer un bon design, dans le sens qu'il va être en accord avec les valeurs de la permaculture. Mais si tu veux obtenir un très bon design, parfois tu dois aller à l'encontre de ces principes ! Un très bon design doit contenir quelque chose de nouveau et de très individuel, et pas de très... général !

Du haut de trente ans d'expérience en design, Shidara montre plus de liberté par rapport aux principes. Ce qui transparait de son affirmation, c'est que ce qui dicte le design, c'est moins les principes que le contexte, les besoins locaux, les envies des habitants, les défis spécifiques au territoire en question, ... Typiquement, si une opportunité d'un reprendre un grand terrain se présente, il serait absurde de le refuser, car le principe n°9 exige d'opter pour des « solutions à de petites échelles ». Autre exemple, si on se rend compte qu'une certaine espèce de légumes ne supporte pas d'être plantée en association avec d'autres plantes », faut-il vraiment s'acharner, car le principe n°8 conseille d'« intégrer plutôt que séparer » ? L'idée même de suivre aveuglément ces principes revient à tomber dans les travers du design industriel, bien loin de l'*ethos* et de la *praxis* permacoles. Ce que Shidara met en lumière c'est que, pour lui, la permaculture nous invite à suivre la nature et « sa nature » (ses intuitions et inclinations) *avant* de suivre des principes. Cela fait écho à sa remise en question de la permaculture comme porteuse d'une identité collective, abordée dans les paragraphes précédents. La permaculture, au Japon particulièrement, est moins investie comme une série de préceptes transcendants que comme une « voie » à suivre (道, *dô*, en japonais – comme le judo l'est pour la souplesse et l'aïkido pour l'harmonisation des énergies) : celle de la durabilité, de la diversité et de l'harmonie. Usui Kenji partage cette réflexion, dans une formulation aux consonances taoïstes – consonances qui sont sûrement des réminiscences de sa proximité avec l'agriculture naturelle de Fukuoka :

La permaculture propose des lignes directrices, mais il n'y a pas d'impératif à se limiter à la permaculture. Nous pouvons également nous inspirer de la façon dont les gens vivaient au Japon, par exemple de la philosophie véhiculée par le judo, le kendo et le sado²¹⁶. L'intention est de se diriger toujours plus vers la durabilité, la diversité et l'harmonie.

²¹⁵ Certains des quatre concepts qu'il utilise ont plusieurs traductions possibles : 循環性 est assez univoque (circularité), mais 多様性 peut se référer à la diversité ou à la versatilité, 多重性 à la multifonctionnalité mais aussi à la multiplicité et la redondance, et 合理性 se traduit en fait plus fréquemment par « rationalité », même si dans son utilisation par Shidara, il évoque plutôt la caractère raisonnable d'une action.

²¹⁶ *Sado* (茶道) est l'art ou la voie (道) du thé (茶), correspondant à la pratique de la cérémonie du thé qui a récemment été popularisée hors du Japon, avec la popularisation des « Matcha latte » dans nos cafés.

Ayant moi-même pratiqué l'aïkido (en Suisse et au Japon), je n'ai pas eu de peine à comprendre le parallèle : en général, l'enseignant montre et exécute des gestes en interférant le moins possible avec la parole, hormis celle qui est autorisée et/ou ritualisée. Les versions de la permaculture de Shidara et de Usui sont loin d'être silencieuses – ceux qui les connaissent savent à quel point ils sont loquaces et inépuisables – mais ils s'expriment peu *au sujet de* la permaculture au niveau d'un métadiscours. Ils prônent plutôt une philosophie qui s'acquiert par le corps, l'idée étant que, par la répétition, s'amorce une dynamique intérieure similaire à celle qui a nourri les deux pionniers, Bill Mollison et David Holmgren.

Dans le même ordre d'idée, lors du cours de permaculture que j'ai suivi avec le permaculteur Mitsukuri Yuki en été 2017 et lors du PDC auquel j'ai assisté au Permaculture Center Japan au printemps 2019 (avec une série d'enseignants, dont Shidara), c'étaient d'abord les implications paysagères et corporelles qui étaient abordées, et non le concept en tant que concept. Comme décrit dans le récit de milieux en question (section 5.2.1), Shidara énonce ainsi en riant que la permaculture, c'est planter des forêts. Cette manière de définir la permaculture est volontairement choisie pour provoquer la surprise, peut-être même pour déranger, et pour susciter le désir d'expérimenter vraiment autre chose. La définition est d'autant plus surprenante au regard du lieu où il la prononce : cette vieille maison entourée d'une végétation luxuriante – étouffante même – qu'on peine à contrôler même en allant désherber chaque jour dès six heures du matin, à coup de faucilles (*kama*). C'est le paysage qui donne la force au message de l'enseignant. C'est le paysage aussi qui permet, en retour, d'alléger certains cours ardues. Sur une photo, on voit Shidara Kiyokazu affalé dans son fauteuil (Fig.11, Chapitre 5, section 5.2.1) après un cours sur sa vision de l'humain, qu'il s'est évertué à schématiser sur un grand tableau noir. Devant le regard perplexe des étudiants, pour la plupart non familiers des implications philosophiques et ontologiques des concepts d'humain (*ningen*) et d'entrelieu (*aida*)²¹⁷, il décide de nous emmener à la rivière Shinohara et de nous installer un moment dans le lit du cours d'eau en utilisant les quelques rochers qui affleurent comme tabourets. Dans la forêt, les pieds immergés, il laisse le paysage nourrir ce qu'évoque pour chacun cette notion d'entrelieu humain, ses paroles se mêlant au bruit de l'eau et du chant des bouscarles chanteuses (*uguisu*) et aux appels nuptiaux des grandes cigales brunes (*aburazemi*). Tout à coup, ces abstractions trouvent un écho dans le paysage. Ce ne sont peut-être plus les concepts dans leur forme « pure » (tels que pensés logiquement par le philosophe) qui sont transmis, mais ce qu'ils font résonner lorsqu'ils sont prononcés *ici* pour les personnes qui sont *là*. Qu'est-ce qui nous lie à ce cours d'eau ? À quoi provoque-t-il la pensée ? Peut-on penser l'entrelieu en restant enfermé entre quatre murs ? Peut-on exister en tant qu'humain sans écosystème forestier ? Les questions se multiplient et infusent les concepts précédemment exposés.

Mitsukuri Yuki²¹⁸ m'a, quant à lui, un grand nombre de fois fait couper du bois à 61 centimètres – une des tailles possibles pour le cadre des fenêtres de petites maisons écologiques – jusqu'à ce que mon corps l'eût assez éprouvé pour que je n'aie plus besoin de réglette, car j'avais désormais absorbé et incorporé l'action « couper 61 centimètres dans du bois ». Il me dit que l'on ne peut couper parfaitement que par l'expérience : “we understand by body, *karada de oboeru*. If I read a book, I understand only with my brain. If I stay here, I can understand by body, *karada de wakaru*.”

²¹⁷ Ces concepts ont été développés dans le récit en section 5.2.1, mais également à partir de la mésologie, dans la Partie I, Chapitre 1, section 1.2.2.

²¹⁸ Son projet de permaculture est développé dans la Partie III, Chapitre 11, section 11.4.4.

I understand by experience”. *Karada de oboeru* se réfère littéralement à l’action de mémoriser avec/par le corps, ce qui rappelle les postures épistémologiques qui donnent une place primordiale à l’expérience. À ce titre, Pierre Bourdieu proposait, en jouant avec l’expression « connaître par cœur », une « connaissance par corps », résultant d’une porosité au contexte social et de sa incorporation progressive (dans ce qu’il appelle justement l’*habitus*). La différence étant que Yuki revendique une manière de faire qui n’est justement plus dans l’ordre social, et qu’en choisissant de véritablement « connaître par corps » et en optant pour des gestes qui ne sont pas ou plus habituels, il acquiert des expériences qui lui offrent des occasions de développer une lucidité non seulement existentielle, mais corporelle, et d’affûter sa capacité d’acceptation critique (Arnsperger, 2005). Cela montre à quel point le corps n’est pas seulement un lieu d’« archivage », mais le lieu de notre agentivité et de nos potentiels de résistance face à des schèmes sociaux dominants vécus comme des violences, typiquement dans les oppressions et assignations qu’ils véhiculent.

Cette manière de procéder fait également écho à la pédagogie du *learning by doing* de John Dewey, qui défend que la connaissance émerge de l’expérience et des mises en relation que cette dernière suppose (Dewey in Zask, 2016), et non pas du détachement propre à l’observation scientifique – idée qui rappelle à son tour celle d’apprentissage social sous-tendant les communautés de pratique (Maida & Beck, 2018). Selon Mitsukuri Yuki, il n’y a littéralement qu’à « rester là » : “for me, *kanjiru* is better than *kansatsu*, feeling nature is better than observing nature. If I stand here, I can learn naturally, I don’t try to observe, it comes naturally. Just stay here! No special action needed”. Il met ici en lumière non seulement une sensibilité personnelle, mais surtout l’incommensurabilité du langage – c’est le seul moment de l’entretien où il a commencé à utiliser des concepts japonais, alors qu’il me répondait le reste du temps en anglais. Le spécialiste de l’éducation scientifique au Japon, Kawasaki Ken (2005, p.24) explique en effet que *kansatsu* ne peut être considéré comme un équivalent de l’action d’observer, encore moins quand son objet est *shizen* (la nature) : « *shizen* ne peut être ni perçue ni comprise [...]. Dans la langue japonaise, le terme *kansatsu* est articulé de telle sorte que *shizen* est véritablement saisie dans l’activité de *kansatsu* ». Il propose plutôt de traduire *kansatsu* par « contempler ». En écho avec le témoignage de Mitsukuri Yuki, qui nous dit qu’il n’y a pas besoin de faire d’effort particulier pour saisir la nature, Kawasaki met en évidence que dans la vision du monde japonaise, il n’y a rien qui ne soit pas directement appréhensible, et qu’en ce sens, « il n’y a pas lieu de déduire, au moyen de l’intelligence humaine, quoi que ce soit de caché » (2005, p. 26) – s’opposant ainsi directement à la vision occidentale d’une nature « voilée »²¹⁹.

De nouvelles distinctions émergent alors, étrangères aux sciences de l’ingénieur : savoir n’est pas connaître, et encore moins pouvoir. Celui qui sait que le cadre d’une fenêtre mesure 61 centimètres de long ne connaît pas forcément la sensation du bois qui cède sous la scie au bon endroit et, *a fortiori*, n’est pas en capacité de créer une maison qui lui permettra d’apprécier la justesse de cette taille pour une fenêtre. Cet amalgame entre savoir et pouvoir est pourtant à l’origine de l’agronomie moderne, basée sur une série de lois générales prétendument applicables partout, alors même que la variabilité du vivant exige plutôt la casuistique propre à l’enquête (Cohen, 2017). La permaculture expérimente des modalités d’apprentissage critiques et situées, qui s’esquissent comme des catalyseurs d’« arts » d’habiter la Terre (Centemeri, 2019b) et de manières de vivre à

²¹⁹ telle que l’expose notamment Pierre Hadot dans son ouvrage *Le voile d’Isis* (Hadot, 2008), dans lequel il met en évidence les différences attitudes qu’a provoqué ce postulat.

travers la nature (*living through nature*) (L. Droz, 2020a), s'éloignant ainsi de la conception dans laquelle on habite *sur* la Terre et, au mieux, *avec* la nature.



Figures 54a et b : De l'expérience corporelle à l'expérience paysagère. Deux types de cadres de fenêtre possibles.
Permaculture Laboratory. Sapporo (Hokkaido), juin 2017

Être naturel jusque dans le rythme du changement ?

Transmettre les capacités nécessaires pour qu'émerge *naturellement* une autre culture du naturel est plus ambitieux encore lorsqu'on prend en compte l'urgence écologique et les crises sociétales.

Comment transmettre en adéquation avec cette épistémologie nouvelle, au cœur même des temporalités qu'impose l'Anthropocène ? Quelles sont les chances pour qu'émerge une culture de la permanence qui soit véritablement partagée et pas seulement expérimentée individuellement et esquissée localement ? Il y a urgence et, tragiquement, c'est plutôt sur le temps long qu'une culture s'éprouve et que se créent, par la répétition, les récits et l'agrégation d'histoires partagées. A-t-on encore le luxe du phénoménologique et de l'errance ? Ai-je encore le temps d'éprouver une dizaine de fois la coupe d'un cadre d'une fenêtre, ou dois-je opter pour la fabrication en chaîne de fenêtres pour que le plus de monde possible puisse se loger ?

Gaëtan Morard permet d'esquisser une réponse. Bien que toujours porté par l'espoir d'un renversement prochain de notre système socio-économique, il aime rappeler « qu'il est urgent de ralentir » et « qu'on n'a plus le temps d'aller vite ». Sa pratique régulière dans ses vignes enforestées lui a offert un aperçu d'un autre rythme et de l'impossibilité de contraindre la nature à aller plus vite. Il soutient que ce sont précisément les constantes injonctions à la vitesse et à l'efficacité qui nous ont menés à l'Anthropocène, et que nous ne pouvons plus nous permettre de reconduire les mêmes schémas en changeant uniquement le but visé. La durabilité prend du temps – truisme qui ne semble pas en être un pour les défenseurs de la durabilité faible, de l'économie circulaire, de la modernisation écologique et du capitalisme vert²²⁰. C'est justement en faisant fi des rythmes du vivant que l'agronomie a pu promouvoir l'utilisation d'équipements technologiques lourds (Cohen, 2017) qui, tragiquement, se révèlent aussi efficaces dans l'augmentation de la productivité à court terme que dans l'érosion des potentiels productifs à long terme. L'écoféministe Puig de la Bellacasa (2015) va dans le même sens quand elle souligne que la temporalité de l'économie capitaliste s'est imposée à l'écosystème du sol, engendrant une dynamique extractiviste par le décalage entre les mécanismes de reproduction de cette économie et le rythme qu'exige le soin (*pace of care*) nécessaire à la régénération d'un équilibre biopédologique.

La manière dont travaille Hubert est exemplaire de cette tension : il ne cesse de rappeler qu'« il y a urgence du besoin d'agir », mais il enseigne que la nature nous apprend la patience face à la nécessité du temps long et qu'elle nous oriente par les sensations, par des indices à capter – ou par des traces laissées qu'il faut apprendre à « pister », comme dirait Baptiste Morizot²²¹ (2018). Hubert court partout et s'affaire sans cesse ; mais jamais il ne planifie des actions qui iraient à l'encontre de la temporalité du rythme des moutons, des plantons, des arbres fruitiers. C'est d'ailleurs le fait qu'il s'empêche de contraindre ou d'accélérer les dynamiques naturelles qui lui donne la possibilité de multiplier les tâches en les étalant dans le temps. Pendant que les plantons grandissent, il a le temps de continuer la construction de ses serres. Pendant que la terre se régénère en hiver sous une couche de paille et/ou de neige, il prépare le contenu des cours de permaculture. Le fait que les fruits de son verger ne soient pas tous mûrs au même moment lui permet d'étaler la vente de sa production.

²²⁰ Approches qui parient toutes trois sur la faisabilité d'une convergence entre économie capitaliste, développement humain et protection de l'environnement – convergence considérée physiquement impossible et moralement non souhaitable par les défenseurs de la durabilité forte et *a fortiori* de l'économie dite « permacirculaire » (Arnsperger & Bourg, 2017).

²²¹ L'action de « pister », selon cet auteur expert du pistage, est utilisée comme métaphore à même de renouveler l'épistémologie et les méthodologies objectivistes en invitant à une disposition attentionnelle dite « perspectiviste », en ce qu'elle permet la multiplication des perspectives et la prise en compte de la subjectivité des non-humains dont les traces laissent deviner la présence.

Florian Beuret, de son côté, raconte que pour rester dans le soin, il passe systématiquement par l'éthologie pour travailler avec ses animaux – qu'ils soient ou non destinés à devenir « nourriciers » – pour ne jamais les contraindre, mais dialoguer et convaincre, même les plus têtus (en l'occurrence ses ânes). Aucun de ses animaux n'aura été contraint à adopter complètement le rythme de la société humaine. Par effet de vase communicant, suivre les rythmes de ses animaux conduit (ou plutôt force) Florian à s'extraire lui-même – ponctuellement du moins – du rythme effréné de l'économie de marché et des impératifs administratifs auxquels il est soumis par ailleurs.

Une voie médiane se dessine entre les rythmes de chaque animal, humain compris, et les rythmes de la société capitaliste contemporaine. C'est dans cet interstice – cette « oasis de décélération » (Pierron, 2019, p. 196) – que se situe la possibilité de transformer les relations entre humains et animaux, ainsi qu'avec le sol, sa faune édaphique, ses réseaux mycorrhiziens et ses végétaux. C'est aussi dans cet interstice, fragile et instable, que se dessinent les conditions de possibilité d'une agriculture qui soit *permanente*, car majoritairement et durablement basée sur une constance des relations de soin et d'attention à l'autre en tant qu'autre. Cet interstice résonne alors avec ce que Pierron désigne comme « brèche temporelle » lorsqu'il aborde la complexité d'opter pour le soin dans une société qui n'en a pas fait un élément structurant : « L'attention nourrit des *alternances polyrythmiques* salutaires dans une société de la cadence et de l'accélération. Cette *brèche temporelle*, exigeant des ralentissements, permet d'éprouver la consistance poétique d'une intériorité qui résiste à la normalisation externe » (2019, p. 195, je souligne).

7.2.3 La permaculture, préfiguration de bifurcation trajective

La permaculture *est* anthropocénique dans sa raison d'être, c'est-à-dire qu'elle puise sa raison d'être dans ce paradoxe, justement, d'une urgence de dépasser le paradigme moderne et d'obtenir des alternatives qui nous extraient durablement de ses injonctions à aller toujours plus vite. Elle s'offre comme méthode pour apprendre à jongler entre une volonté de permanence et un désir impatient de rupture. De manière non moins paradoxale, elle enseigne qu'il faut « observer avant d'interagir »²²², afin d'apprécier l'existant et de « faire avec », et ce, bien que l'« existant » actuel soit, du moins en partie, le résultat du système socio-économique en place – ou de ses « ruines », comme dirait Tsing (2015).

Dans son ambition transmoderne et transformatrice, la permaculture exige d'éduquer à la prise en compte systématique de la concrétude des milieux humains. Elle oblige ainsi les enseignants à entrecroiser des cours basés sur du discours scientifique – tel que l'histoire de la vie terrestre, les horizons pédologiques et la diversité faunique des sols, ou encore la climatologie et la botanique – à des récits de projets singuliers, et d'ainsi pouvoir donner à voir les méthodes, les gestes, les structures qui ont bien fonctionné et de témoigner sur ce qui ne s'est pas révélé concluant, voire complètement inadapté. Les enseignants et designers doivent lutter contre les généralisations abusives et les compréhensions simplificatrices. Le Collectif Permabondance déplore, par exemple, l'explosion d'une « pseudo-permaculture » et le manque actuel de vision globale et de lâcher-prise parmi ceux qui veulent juste un « potager en permaculture de 30m² au fond du jardin » sans changer le reste de leur vie :

²²² Premier des douze principes (Holmgren, 2002).

ils avaient un joli jardin dans leur vision [...] et veulent un truc hyper clean, hyper propre. [...] Ils veulent rester dans cet aspect esthétique, mais avec plus de biodiversité, et du coup ils font de la permaculture hyper maîtrisée, contrôlée.

Gaëtan Morard a, quant à lui, longtemps commencé ses présentations en insistant sur le fait que la permaculture ne se limite pas à de la culture sur buttes et que d'ailleurs, les buttes ne sont parfois pas nécessaires, voire sont complètement inadaptées. Par exemple, sur un sol meuble et fertile, avec des horizons pédologiques structurés, cela n'a pas de sens de creuser, retourner la terre et empiler des couches de matériaux qui pourraient servir ailleurs ou à d'autres moments dans l'année.

Guillaume Mussard mentionne qu'aujourd'hui, la permaculture est réduite au paillage et que cela favorise de l'« anti-perma », dans le sens d'une absence de réflexion en amont d'une action : « ils vont acheter de la paille emballée dans du plastique, qui coûte un bras, pour mettre sur leur jardin et ne jamais produire un légume ». Il explique que la Suisse a de la peine à comprendre la permaculture, car personne n'est réellement dans le besoin ; si nos cultures sont ratées, nous avons encore de multiples alternatives pour nous nourrir. Pour Guillaume, même si on aime jardiner, même si on aime la nature, ce que lui appelle « permaculture » ne se confond certainement pas avec un loisir. Elle nous remet, ou devrait nous remettre, face à la trivialité de nos existences capitalistes et face à notre incapacité à subvenir chacun à nos besoins fondamentaux. La situation de la Suisse est spéciale, car l'urgence n'est pas (encore) ressentie *collectivement*. Si certains individus, certaines classes sociales et certaines régions sont plus dans le besoin et/ou plus sensibles à la situation que d'autres, il n'en reste pas moins que la société suisse peine encore à prendre acte de l'urgence, ce qui empêche la permaculture de développer son véritable potentiel transformateur, à cause de freins culturels, financiers, mais aussi réglementaires (Cahen, 2021). Par contraste, le Japon, bien qu'étant considéré comme une des économies de marché les plus avancées, est aujourd'hui dans une situation exceptionnelle, peu comparable à celle de la Suisse, du fait de sa population décroissante, de son économie sans croissance et d'inégalités sociales et de disparités régionales encore importantes (Chiavacci & Hommerich, 2018). Chiavacci (2022) fait remarquer que l'absence de croissance économique a modifié les discours officiels et les prospectifs des citoyens : le risque de déstabilisation du système social et la précarisation des conditions de travail génèrent des angoisses existentielles au niveau sociétal. Cette dégradation du climat social est un moteur incontestable du mouvement de la permaculture au Japon, et qui contribue à donner à cette dernière une réception sociale bien éloignée du « loisir ».

Si la permaculture était initialement teintée du contexte spécifique de la Tasmanie, des expériences vécues de deux fondateurs et de la compréhension de la vie et du vivant que ces dernières leur ont permis de développer, elle voyage aujourd'hui d'abord comme concept, abstrait de la concrétude de son lieu d'origine. Elle n'est pas née en Suisse, ni d'ailleurs au Japon, même si elle entre en résonance avec certains traits culturels et certaines pratiques culturelles traditionnelles japonaises. Comme je le raconte dans la section sur la permaculture au Japon (5.1), si Kyle Holzhueter s'évertue à rappeler la connivence de la permaculture avec la culture traditionnelle japonaise dans une volonté de montrer qu'elle n'est pas une tentative de néo-modernisation du Japon par l'Occident, Shidara Kiyokazu jette une autre lumière : la résonance avec le Japon de l'époque d'Edo ne doit pas faire oublier les dérives du Japon d'aujourd'hui. C'est justement par son étrangeté avec la société japonaise contemporaine que la permaculture potentialise du changement et de la mise en mouvement – le contraste provoquant une sorte de « sursaut », une sorte d'éveil hors de la normalisation factice d'un modèle destructeur, car inadapté.

Ce qu'enseigne la permaculture, c'est qu'il y a des abstractions bénéfiques, voire nécessaires. Abstractions nécessaires, car c'est ce qui lui permet de voyager, d'inspirer et de mettre en mouvement au-delà de personnes et des lieux à travers lesquelles elle a pris forme. C'est ce potentiel d'universalité qui offre la possibilité que des CoP se forment autour du concept et de ses valeurs. Abstractions nécessaires aussi, car pour continuer à faire milieu et, plus largement, pour qu'il y ait continuation de l'existence terrestre de l'humanité, il faut qu'il y ait des ruptures sémiotiques et pratiques, il faut *provoquer* des contresens, avant qu'il y ait effondrement général des conditions d'habitabilité de la Terre par les humains. Paradoxalement, la permaculture génère *à la fois* de l'universel *et* de l'« intraduisible ». Sa raison d'être est double : elle sert la réhabilitation d'un art d'habiter la Terre (Centemeri, 2019b), via l'expérimentation de pratiques concrètes et le développement de connaissances et savoir-faire écologiques ; elle vise également le développement d'un regard critique sur notre époque, de tactiques de résistance ou d'alliances spécifiques à chaque contexte et différant selon les projets, dans une optique de déstabilisation du genre de vie capitaliste et des logiques d'action modernes. Là où il y a des volontés de changement, il y a tension mésologique : la permaculture gagne à participer de la réalité, mais elle doit lui rester partiellement étrangère si elle souhaite susciter une réorientation de la trajectoire dessinée par le POMC. Contrairement à ce dernier, la permaculture rend centrales la prise en compte de l'altérité (la nature, les non-humains, les autres cultures) et l'expérimentation d'alternatives, dans les processus de somatisation/ cosmisation – autrement dit, dans l'émergence de soi en tant que sujet (agissant) et du milieu en tant que lieu d'expression. La force du milieu de la permaculture est de ne pas être uniquement une « communauté de pratique », mais de se composer d'une multitude de projets, d'expérimentations, de lieux, qui *contrastent* avec ce qui est autour, dans le sens que la différence empêche l'indifférence. Elle est en cela proprement contre-trajective : elle préfigure ce que j'ai appelé plus haut des « bifurcations trajectives » (section 7.2.3), visant à faire advenir une médiance renouvelée et de nouvelles possibilités d'être soi et d'être en lien.

Dans la section suivante, « Les hétérotopies du soi mésologique », je vais revenir sur le lien entre le déploiement du soi mésologique et l'émergence d'hétérotopies, toujours sur la base des récits de milieux, complétés par d'autres témoignages récoltés lors de mes entretiens semi-directifs (qui n'ont pas tous fait l'objet d'un récit de milieux). Ce dialogue entre concept et récits me permettra de mettre en lumière que la tension mésologique au cœur de la permaculture se trouve aussi au cœur du déploiement d'un soi mésologique, en ce qu'il désigne un processus nécessitant une position médiane – qui ne soit ni dedans, ni dehors – pour déployer son potentiel transformateur tant sur le soi que sur le milieu.

7.3 Les hétérotopies du soi mésologique

7.3.1 L'intrusion du milieu

Entremêlement de transitions – devenir autres, ensemble

La permaculture invite à entreprendre un processus conjoint de transformation des pratiques culturelles *et* de l'attitude des praticiens envers l'existant *et* le vivant. Les prochains paragraphes proposent de lire les trajectoires des permaculteurices comme autant de tentatives de préserver (ou de faire advenir) les conditions d'une médiance qui ait réellement du *sens* – écologiquement,

topologiquement, existentiellement, physiologiquement et sensoriellement. Il apparaît au travers des récits, et de mes entretiens plus généralement, que l'expérimentation d'autres pratiques culturelles est investie comme « maïeutique » visant à faire émerger de nouvelles dispositions du soi à l'égard du milieu, des autres et des lieux, et aussi de soi-même. Ces démarches ne sont jamais uniquement personnelles, ni strictement ponctuelles et localisées. Elles sont le fait d'individus, mais elles œuvrent pour le milieu et par le paysage. Les milieux sont faits tout autant de récits de mésologisation du soi que de récits de réappropriation et de transmutation des paysages. Le déploiement d'un soi *mésologique* résulte de l'entremêlement complexe de transitions existentielles, ontologiques, axiomatiques *et* paysagères. Les trajectoires de vie, même si elles sont mues par des histoires personnelles et des motifs spécifiques à chacun, ont nécessairement des répercussions sur le milieu – corps animal et corps médial ayant des frontières poreuses. Tout processus de somatisation, c'est-à-dire d'incorporation du corps médial par le corps animal, est nécessairement précédé *et* suivi par des processus de cosmisation, en tant qu'expressions du corps animal dans le corps médial.

Il y a co-suscitation (ou « production conditionnée ») entre l'émergence de soi mésologique *et* la transformation des paysages, des corps et de la syntaxe – ce qui m'amène à analyser la permaculture à l'aune de ce que Foucault (2009, p. 24) proposait de désigner des « hétérotopies ». Il prenait comme exemple le grand lit des parents qui, le temps du jeu et par l'imaginaire, devient autre chose qu'un lit et peut, selon les jours et les enfants, se faire océan, tipi ou trampoline. Berque dirait que l'objet « lit » est prédiqué *en tant qu'*océan ; il cesse temporairement de se limiter au *topos* d'un sommier couvert d'un matelas et d'exister en tant que simple lieu où les parents dorment. Le jeu des enfants déplace, voire étend et multiplie, la *chôra* du lit – c'est en cela qu'il « ruine la syntaxe » (voir citation de Foucault en 7.1). Les hétérotopies sont, en ce sens, des lieux où les prédicats accèdent à une fluidité accrue, autrement dit où ils se libèrent ponctuellement de l'apparente consistance des choses qu'ils désignent habituellement, et permettent ainsi l'émergence d'autres perspectives et d'autres récits. Les hétérotopies démontrent, ce faisant, l'importance des discontinuités et des ruptures dans la trajectivité des choses et des identités, en ce qu'elles sont « la contestation de tous les autres espaces, une contestation qu'elles peuvent exercer de deux manières, ou bien [...] en créant une illusion qui dénonce tout le reste de la réalité comme illusion, ou bien au contraire en créant réellement un autre espace réel aussi parfait, aussi méticuleux, aussi bien arrangé que le nôtre est désordonné, mal agencé et brouillon²²³ [...] » (Foucault, 2009, p. 34).

Le développement qui suit investit le soi mésologique dans cette perspective, avec son corollaire hétérotopique : les projets de permaculture, en s'affranchissant partiellement des règles de l'espace ordinaire, s'offrent tant comme foyers du soi mésologique que comme contre-espaces, imposant une rupture dans la continuité sociale et paysagère.

Se découvrir agissant au sein du milieu

Mes récits de milieux mettent en lumière l'idée que la permaculture nécessite un engagement intégral. Elle ne se satisfait pas d'une modification marginale des techniques, matériaux ou outils de jardinage. C'est d'ailleurs par des personnes qui choisissent de rester externes au mouvement de

²²³ Foucault donne ici l'exemple des colonies, hétérotopies en ce qu'elles sont pensées en contrepoint à l'imperfection de la Métropole (dans le cas de la France).

la permaculture qu'on se rend le mieux compte de cette exigence. Certaines personnes, rencontrées pendant mes enquêtes sans qu'elles fassent partie des personnes que j'ai choisi d'interviewer²²⁴, m'ont révélé qu'elles étaient réticentes à utiliser le terme « permaculture », car elles ne souhaitaient pas être regardées et jugées pour autre chose que la qualité de leur production maraîchère. Étonnamment, ces personnes sont, en fait, relativement cohérentes, dans le sens qu'elles n'écologisent pas uniquement leurs pratiques agricoles, mais également leur mode de vie ; elles considèrent toutefois que cela reste de l'ordre de l'intime et ne souhaitent pas qu'il y ait « intrusion » dans leur vie privée.

En déplaçant les frontières entre privé et public, individuel et collectif, la permaculture fait effectivement intrusion. L'engagement qu'elle exige ne se restreint jamais à un coin de jardin, mais s'immisce toujours plus dans l'intimité du quotidien. Ce qui ne regardait que nous regarde désormais le monde, car nous nous rendons compte que la somme des actions individuelles a des conséquences sur d'autres personnes, sur d'autres lieux et sur d'autres époques.

Y a un moment, où j'étais dans l'envie de changer le monde, où j'étais plus sur le collectif, sur l'extérieur, à vouloir transformer tout ce qui est autour de moi parce que j'ai découvert la « vérité ». Et là, je suis dans un mouvement plus intérieur et je sais qu'au final, tout ce que je fais et comment je vis, ça impacte en dehors, ça rayonne autour (Timothée Jeannotat du Collectif Permabondance).

à l'endroit où je suis maintenant, il y a un immense fossé dans les valeurs. Les personnes aux alentours ont des règles fixes, comme ne pas avoir de mauvaises herbes, ou avoir une quantité précise pour la récolte. Même si je leur dis que c'est faux, ça va être difficile de changer des valeurs qu'ils ont depuis si longtemps. Les valeurs peuvent changer s'ils arrivent à se connecter à moi et ce que je fais. Donc l'idéal est d'abord de me changer moi-même pour ensuite changer mon entourage (Mari du couple d'agriculteurs Honda).

Même si l'ampleur de ces conséquences est au cœur de l'Anthropocène, cette intrusion réciproque n'est pas spécifique à notre époque. Au contraire, cette dernière est même inhérente à la trajection somatisation/cosmisation (Berque, 2016d). L'être humain existe par-delà son corps animal, à travers un corps médial toujours partagé, historiquement et écologiquement. Il existe à travers les gestes de son animal, qui ont toujours lieu quelque part, et qui transforment, ce faisant, ce « quelque part » en corps médial. C'est à travers cette « co-suscitation » qu'il y a liberté et donc possibilité d'acceptation critique et de reprise d'agentivité.

Il apparaît ainsi que les permaculteurices, par leur engagement éthique et corporel, arrivent à se saisir par l'expérience et de manière « intuitive » de ce que des philosophes, sociologues et naturalistes ont tenté de théoriser par ailleurs. En effet, la permaculture invite à un engagement de soi-même en tant qu'individu unique *et* intimement interconnecté aux autres individus et à la toile du vivant. La permaculture vient, d'une certaine manière, en réponse à ce que Clémence Guimont (2020) dénonce comme l'euphémisation de nos interdépendances aux non-humains et du déni conséquent de l'existence d'une communauté politique²²⁵ qui s'étend au-delà de l'espèce humaine.

²²⁴ Entre autres, en accompagnant David Cahen qui étudiait, dans le cadre de son mémoire de master, les freins réglementaires à la transition agroécologique en Suisse romande en se basant sur des entretiens avec des acteurs agricoles, dont certains étaient inspirés par la permaculture, mais pas tous (Cahen, 2021).

²²⁵ Gérald Hess parle à ce titre de « communauté écouménique » (Hess, 2017) – concept que Guimont reprend pour proposer une approche écocentrée des actions publiques territoriales. Elle affirme que la « reconnaissance éthique du rôle des non-humains dans le fonctionnement de la communauté du vivant – communauté écouménique – est lourde de conséquences quant à la gestion politique du vivant » (Guimont, 2020, p. 4). Je reviendrai sur cet aspect dans la Partie III, plus directement liée à la gestion du territoire.

Comme le souligne Anzaldù, il n'y a pas d'agentivité qui ne soit pas une interagentivité, car toute action tire sa puissance de son imbrication dans un tissu relationnel (in Pitts, 2021, p. 21-22). La posture ontologique du POMC, en plus d'avoir montré ses limites épistémologiques, mais aussi physiologiques et écologiques, empêche de penser nos interdépendances comme les lieux de notre agentivité. Comme le souligne Tim Ingold, « toutes les créatures, humaines et non humaines, sont des compagnons de voyage (*fellow passengers*) dans le monde unique qu'elles habitent ensemble, et elles créent continuellement, par leurs activités, les conditions d'existence l'une de l'autre » (Ingold, 2005, p. 503). Pour cette raison, il a développé le concept d'« interagentivité » (*interagentivity*) comme propriété émergente de ce qu'il nomme l'« interanimalité » : « notre existence est un *continuum* interanimal qui nous imprègne de plusieurs manières, faisant de nous des agents parmi d'autres agents (ces derniers appartenant à d'"autres espèces") » (in Ramírez Barreto, 2010, p. 84). Cette perspective rappelle ce que Berque a saisi par le concept de trajectivité, avançant également l'idée que l'être humain est « inter-agi » et inter-actif ; il est substance autant que relation et ne peut exister, se penser pensant, et se percevoir agissant hors relations. On peut alors en déduire que ce n'est qu'en acceptant qu'une part de nous-mêmes nous « échappe » – celle qui est présupposée par l'*inter* de notre interanimalité – et, qu'en contrepartie, une part des autres nous est rendue accessible et familière, que nous pouvons penser en commun la transformation collective des paysages de notre corps médial. C'est à cette intersection que s'entremêlent, dans le processus de design, le phénoménologique, l'existential et le politique, et que, dans le cas particulier de l'agriculture, se brouillent les frontières entre pratiques vivrières ou de subsistance et pratiques militantes ou de résistance (Nagib, 2020 ; Pruvost, 2021 ; Zask, 2016). Cette intersection est ce qui permet de se découvrir agissant au sein du milieu, au sens que Watsuji donne à la « découverte de soi »²²⁶ – cette capacité qu'a le milieu à nous découvrir.

Le designer designé

Le design, comme le dit Holmgren, se base sur une *lecture* du paysage – paysage qui n'est pas l'environnement objectif, mais la manière dont le milieu se donne aux sens et à la conscience humaine (Holmgren, 2021, 0mn28) :

La lecture [du paysage] mobilise nécessairement notre sens visuel, qui reste le plus puissant. Mais c'est évident que d'autres personnes vont plutôt entendre le monde. Même l'odorat et le goût peuvent être mobilisés. J'utilise le terme « lecture », mais cela implique, en fait, toutes nos capacités sensorielles.

La lecture du paysage exige, en ce sens, un engagement corporel, de la curiosité et une qualité de présence particulière. Holmgren (2021, 1mn56) précise : « Tout le monde a la capacité de lire les paysages, dans une certaine mesure, mais la plupart d'entre nous pourraient grandement s'améliorer, et ce, simplement en s'y engageant directement ». Une des méthodologies proposées pour s'améliorer en lecture du paysage et guider le design est la méthode dite OBREDIM. Cet acronyme résume les différentes étapes du design : Observation ; Bordures ; Ressources ; Évaluation ; Design ; Implémentation ; Maintenance²²⁷. Certaines représentent moins des étapes que des « couches » du design. Typiquement, l'observation se fait en continu, avec une exigence d'attention

²²⁶ L'expression de Watsuji Tetsurô, de sa version originale 自己発見性, *jiko hakkensei*, est traduite par Berque par « découverte de soi » (Berque, 2010a, p. 7). La traduction serait « auto-découverte-ité ».

²²⁷ Les majuscules pour les concepts liés à l'acronyme sont gardées dans ce paragraphe par souci de clarté.

constante, afin que le design puisse être ajusté progressivement et sur la durée. L'identification des Bordures et des Ressources permet ensuite l'Évaluation des limites et des potentiels existants, mais aussi des possibles stratégies pour « faire avec ». Le Design correspond, dans cet acronyme, à l'étape spécifique de la composition – la mise en forme graphique et/ou cartographique du projet – qui est suivie de sa transposition sur le terrain : l'Implémentation. La Maintenance, à l'instar de l'Observation, est moins une étape qu'une exigence de soin, d'attention, d'écoute et d'ajustements continus, afin que le projet perdure dans le temps et qu'il soit de plus en plus cohérent à différentes échelles : *systémique*, c'est-à-dire pertinent face à la situation socio-environnementale globale ; *biorégionale*, c'est-à-dire en tant qu'il est imbriqué dans le socio-agro-écosystème qui compose le milieu en question ; *axiologique*, c'est-à-dire aligné avec les valeurs éthiques de la permaculture et la sensibilité du permaculteur. Ainsi, le processus d'observation qui précède la phase de composition (Design) et de transformation (Implémentation) dans le design en permaculture ne se restreint pas à recenser les espèces existantes, à tester l'acidité et la texture du sol ou à évaluer la raideur d'une pente.

L'invitation à une lecture du paysage – qu'il soit familial, professionnel ou agroforestier – qui passe par l'interaction, la mise en situation et « en sensations » peut se comprendre comme une reconnexion de l'humain à soi-même et aux autres, via une réappropriation et une requalification du travail médial (Berque, 2005; Cohen, 2016). Le milieu étant constitué des relations passées, présentes et projetées entre les humains et la Terre, le paysage se donne à lire comme un entremêlement d'intentionnalités humaines et non humaines, de jeux de pouvoir, de goûts individuels et de préférences culturelles, ou encore de dictats économiques et de tendances géopolitiques²²⁸. Apprendre à lire le paysage s'offre ainsi non seulement comme méthode pour réapprendre à voir et à considérer l'altérité, mais aussi pour se découvrir agissant au sein du milieu, et retrouver une légitimité à l'action et à la transformation. Gaëtan Morard, longtemps réticent à intervenir et partisan du laisser-faire, s'est toutefois rendu compte de cet entremêlement libérateur :

Il y a eu un moment où j'ai eu une révélation en regardant la plaine du Rhône. Puis je me suis dit qu'en fait l'homme a tout modifié dans cette plaine. On a endigué le Rhône. On a créé des collines. Je me suis dit : 'On est responsables de ce paysage'. Puis, la vigne qui est là, elle aussi est issue du travail de l'homme. Donc, ce n'est pas mon échelle de laisser revenir la nature. Au début, j'étais à fond Fukuoka, à me dire : « On laisse aller ». Mais en fait, ça va prendre trop de temps. Ça veut dire que ça sera mes petits enfants qui auront enfin un jardin-forêt. C'est là où je me dis que la permaculture, elle permet quand même d'accélérer [le processus].

L'intervention, toutefois, se doit d'être teintée de prudence et de modération, comme le rappelle le premier des douze principes de Holmgren : *Observer et interagir* – a fortiori lorsque le designer reconnaît être toujours déjà dedans, *trajecté* dans, et poreux au, milieu qu'il transforme. C'est quand l'observation distante de l'environnement est troquée contre une attention engagée et une attitude de soin qu'est engendré l'espace nécessaire pour que l'autre puisse s'exprimer, et qu'émerge alors la possibilité de paysages véritablement partagés. *Possibilité de paysages*, au sens de Jullien (2014, p. 116) : « quand se lève la frontière entre le dedans et le dehors, que ceux-ci se constituent également en pôles et qu'il y a perméabilité de l'un à l'autre, un nouvel 'entre' s'instaure [...] c'est d'un tel couplage que naît du paysage ». *Véritablement partagés*, au sens où ils sont les fruits

²²⁸ C'est ce que raconte Anna Tsing quand elle parle des conflits transnationaux qui déchirent les forêts indonésiennes et des dynamiques capitalistes qui génèrent une transformation des écosystèmes forestiers, d'une manière qui potentialise la croissance de certaines espèces – le champignon *matsutake* dans son cas (Tsing, 2011, 2015).

d'alliances et de coexistences rendues possibles par un élargissement de la sphère du politique au-delà de l'humain (Centemeri, 2018, 2019b).

La prégnance du soi dans le paysage via le travail médial est d'ailleurs ce qui justifie l'existence de la permaculture *humaine* et qui explique l'importance donnée dans le design à la « zone 00 »²²⁹ – zone du soi, des émotions, des paysages intérieurs. Cette caractéristique ressort fortement dans les parcours d'apprentissage proposé après le PDC en vue d'obtenir le DDPA. Les personnes qui s'engagent dans ce processus exigent des apprentis qu'ils fassent un travail approfondi sur eux-mêmes et sur la manière dont la permaculture opère dans toutes les dimensions de leur vie. En Suisse romande, ce trait est particulièrement marqué. Le diplôme qui ponctue le parcours d'apprentissage vient moins valider des compétences techniques que présenter l'originalité et la créativité des solutions proposées par l'apprenant pour atteindre cohérence et consistance entre la philosophie et les méthodes de la permaculture et ses manières de penser et d'agir. C'est ainsi qu'on devient permaculteurice. La permacultrice qui a le plus poussé la formation dans cette direction est probablement Barbara Garofoli, typiquement en co-fondant la *Swiss Permaculture Academy*. Celle-ci a justement pour raison d'être la validation des DDPA selon des critères spécifiques qui diffèrent, par exemple, de ceux de l'autre institution octroyant les diplômes en Suisse : l'association *Permakultur Schweiz*. Ces deux associations exigent un certain nombre de designs pour valider le diplôme, mais la *Swiss Permaculture Academy* est ouverte à des designs qui ne soient pas directement paysagers, entre autres sous l'influence de l'Académie italienne de permaculture qui a opté depuis longtemps pour une approche similaire.

Parmi les exemples notoires de DDPA dont les projets de design ne sont pas centrés sur un lieu physique, on trouve celui de Hélène Bougouin et Florian Beuret. Hélène, étant engagée à l'institut de recherche de l'agriculture biologique FiBL (Forschungsinstitut für biologischen Landbau), s'est focalisée dans son projet de design sur ses relations professionnelles. Experte de l'agriculture biologique en termes juridiques, administratifs et agronomiques, sa tutrice de diplôme l'a plutôt poussée vers la permaculture – dimension qu'elle ne maîtrisait pas encore et dont, pourtant, elle semblait avoir crucialement besoin. Grâce à son projet de diplôme, elle a pu améliorer ses conditions de travail et rendre son poste viable :

J'ai vraiment réfléchi en termes de système, d'éléments dans le système, dans notre système de travail. Je n'aurais peut-être pas fait les choses différemment instinctivement. Peut-être que les choses se seraient déroulées de la même façon, mais là au moins ça me permettait de voir que j'avancais, que même si ce qui semblait tout petit, c'étaient des pas dans une direction. L'ensemble prenait forme. [...] J'ai eu la force de rester grâce au design.

En se créant les conditions nécessaires à son épanouissement professionnel, Hélène a pu faire bénéficier de sa sensibilité et son parcours à son équipe et ses autres collaborateurs, en particulier en œuvrant pour la mise sur pied du département « Systèmes de cultures innovants »²³⁰ qui est, au sein du FiBL, le seul à s'intéresser aux projets agricoles inspirés de la permaculture. Elle a créé le Réseau Terreau Microferme RéTeMi, pour soutenir les agriculteurs et néopaysans se lançant dans des projets de microferme. Par ces biais, elle peut organiser des cours et des

²²⁹ Comme le souligne, à juste titre, le permaculteur et écrivain Toby Hemenway (2014), il est erroné d'utiliser le terme de zone pour parler des dimensions du soi, dans la mesure où la méthodologie de design par zones a été proposée pour minimiser les dépenses d'énergie en déplacement de ce « soi », mobile justement. Je reviendrai sur cet aspect dans le paragraphe suivant.

²³⁰ Désormais renommé « Systèmes de culture alternatifs ».

événements en mobilisant la méthodologie de design en permaculture : « J'utilise le design d'une manière pas si courante, en l'appliquant à des cours, des projets, des objets qui ne sont pas des jardins ou des lieux ».

Florian, de son côté, est paysagiste et agriculteur biologique de formation. Il a investi le processus de diplôme comme une opportunité d'améliorer ses relations familiales qui, après diagnostic, s'avéraient être les grandes laissées-pour-compte de sa vie, pâtissant de la quantité de travail exigée par ses multiples engagements dans les milieux agricoles et permacoles. Il a donc pensé un design intégral lui permettant de mieux gérer son temps et son énergie, et d'ainsi offrir autant d'attention à ses enfants et à son épouse qu'aux autres êtres vivants partageant son lieu de vie. Contrairement à beaucoup d'entre nous, il avait moins besoin de se perfectionner dans la lecture du paysage que de (ré)apprendre à lire les besoins, limites et ressources des membres de sa famille :

Au début, la permaculture, c'était vraiment beaucoup à l'extérieur de moi. J'avais beaucoup de techniques déjà, avec mon métier. Les premiers pas que j'ai faits avec la permaculture, je les ai faits dans la zone 3, 4 ou 5. Il m'a fallu un bon moment pour me rendre compte que si je ne faisais pas attention à la zone 00, que je ne commençais pas par la base, j'étais à côté du truc. C'est pour ça que, d'abord, j'avais comme projet de diplôme toutes les choses que je fais dans mon métier. Et puis après, j'ai changé d'idée : j'ai fait sur la famille, parce que c'est là que j'avais besoin d'œuvrer en premier pour pouvoir après avoir des bases solides pour aller plus loin. Donc, ça m'a vraiment transformé [...] On peut imaginer entre les premières années où j'étais dans des techniques, un peu extérieur, [...] puis, après, avec une compréhension plus profonde de permaculture, ce que ça m'a amené : j'ai resserré vers la zone 0 ou 1, même 00, pour pouvoir, *après*, aller dans les autres.

On pressent alors que le parcours de permaculteur permet un rééquilibrage des multiples dimensions de l'existence, et pas seulement le développement d'un soi *écologique*²³¹ plus proche de la nature. Florian et Hélène ont des profils similaires, au sens où ils étaient déjà actifs professionnellement dans le domaine de l'agriculture biologique et de l'agroécologie, mais leur potentiel d'action était mis à mal – une surcharge de travail pour les deux, couplée à un manque de reconnaissance professionnelle chez Hélène et à un manque de temps pour ses proches chez Florian. La limite est ténue, mais la permaculture n'en devient pas pour autant une simple méthode de développement personnel, de thérapie familiale ou de coaching professionnel, car ce qui est visé, ce sont toujours *in fine* des modes d'existence et de culture en adéquation avec les limites humaines et terrestres. La permaculture invite plutôt à se (re)découvrir par *écho* au milieu, à porter une attention particulière à des parties de soi-même qu'on avait forcloses et/ou que la société nous a empêché d'« écouter » – dans la mouvance du cervicide de Gloria Anzaldúa (voir Chapitre 3, section 3.4.1) – et qui nous (ré)apparaissent, enfin, par jeux de résonance.

C'est en l'absence de véritables séparations entre les zones qu'il peut y avoir, par trajection, « ruissellement » des effets d'une zone à l'autre. Il n'y pas de véritables délimitations entre les zones dans le design en permaculture (sauf peut-être quelques clôtures pour les animaux) ; les zones sont plutôt une méthode pour gérer, avec le moins de ressources possibles, les besoins de la multiplicité des éléments et êtres vivants présents sur un lieu. Les plages d'interface entre les zones sont d'ailleurs potentiellement des hauts lieux d'interaction et d'échange et, par conséquent, de

²³¹ Je rappelle ici que la notion de soi écologique, tel que proposée par Næss, se limite à une réappropriation de son environnement comme partie de soi-même, et n'inclut pas la dimension militante et anthropocénique que je développe (Partie I, chapitres 3 et 4) au moyen du concept de « soi mésologique ».

biodiversité. C'est la même logique qui légitime l'importance donnée à la zone 00²³². Nos états d'esprit, émotions, angoisses, désirs et rêves ne sont jamais de simples dimensions *intérieures*, mais influencent le milieu (et donc ses différentes zones), voire sont suscités par lui. À l'inverse, rendre ces dimensions « géographiquement » centrales comporte le risque de les rendre également ontologiquement centrales, et de retomber alors dans une approche anthropocentrée du design. Ainsi, en plus de rendre confuse l'idée même de zonage et de potentiellement nuire au design, la zone 00 est logiquement et ontologiquement fautive. Hemenway (2014) souligne que si le designer doit lui-même se designer, il doit se penser en termes de *secteur* – un autre terme typique du design en permaculture qui désigne les énergies qui traversent (habituellement) un lieu : « Ce n'est qu'en considérant les états mentaux comme des secteurs, que nous pouvons les inclure dans le design. Nous pouvons en faire quelque chose, contrairement à ce qui se passe lorsque nous les considérons comme des zones. Et comme pour tout secteur, c'est à nos risques et périls que nous ignorons l'état mental du designer ». En le pensant comme secteur, la porosité entre le designer et l'espace designé (lieu physique ou autre dimension de l'existence) devient d'autant plus probante et agissante : une modification de soi-même réoriente nécessairement le design. Florian raconte à ce propos que ses champs fonctionnent comme des miroirs, non seulement dans lesquels il se voit et apprend à mieux se connaître, mais aussi grâce auxquels il peut évoluer et qu'il peut faire évoluer. Son témoignage est une illustration concrète de la dynamique trajective de co-suscitation :

Si tu ne te penches pas sur ton être primordial, tu passes à côté de plein de choses, aussi au niveau de la mise en place, de l'implémentation des choses sur le terrain. Le fait d'être en relation avec un terrain, de l'observer... De toute façon, le terrain il fait miroir avec nous, donc on voit toujours les choses qui nous touchent aussi en nous. *Ça va dans les deux sens*. Donc, en même temps, le fait d'observer, de réfléchir à ce que je veux faire sur ce terrain, ça m'a offert une bonne connaissance de moi-même. Je voyais que, plus je me sentais bien et plus je commençais aussi à me connaître mieux, et plus ce que je réalisais sur le terrain fonctionnait.

Florian et Hélène ont développé des liens avec le monde naturel et des connaissances et compétences agricoles avant de se lancer dans la permaculture. Ces deux designers en permaculture ont en commun de s'être épuisés à défendre la permaculture dans le monde agricole, au détriment de leur propre bien-être et de celui de leur famille. S'ils sont exemplaires dans la manière dont ils se sont approprié cette problématique, cette dernière traverse en fait toute l'histoire du mouvement de la permaculture : « confrontés à la violence des répressions et à des situations personnelles de *burn-out*, ces hommes et ces femmes [militants altermondialistes] se sont tournés vers la pratique permaculturelle comme une manière de poursuivre leur engagement politique, tout en prenant soin de soi-même, de la terre, et des autres » (Centemeri, 2019b, p. 54).

Chaque action sur le milieu est perçue et vécue comme une action sur soi et une ouverture à l'autoréflexion et à l'auto-transformation. C'est une sorte de renversement – sans en être la contradiction – de la pensée de Gandhi, dont l'injonction « Soyez le changement que vous voulez voir dans le monde » est souvent récitée dans les milieux de la permaculture. Le designer se retrouve lui-même designé, en ce sens que la modification, intentionnelle qui plus est, du paysage (et du milieu, plus généralement) bouscule, voire bouleverse, qui l'on est. C'est dans ce rééquilibrage qu'émergent les possibilités d'un soi mésologique, dont les capacités militantes sont (re)designées pour durer, afin que l'engagement puisse être véritablement trajectif, c'est-à-dire autant à

²³² Bien que, comme Toby Hemenway (2014) le met en évidence, l'état d'esprit du designer n'est pas strictement localisable à l'intérieur de la maison (zone 0). Je développerai ce point un peu plus loin.

destination du milieu que du soi : un engagement qui soit non pas sacrificiel, mais existentiellement nourricier, encapacitant (*empowering*) et source de subjectivation (Pleyers, 2016). Et dans une perspective merleau-pontienne où nous sommes corps qui font corps²³³ avec les lieux et avec les autres, ce processus est toujours une encapacitation *mutuelle* au devenir individuel et à l'agir en commun. C'est en prenant acte de cette caractéristique incarnée et trajectrice de l'action humaine que la permaculture se fait foyer d'un soi mésologique.

7.3.2 Vers une permanence médiale

Agir par-delà le corps animal

Le lien au corps est une thématique récurrente, en particulier du fait de sa place centrale dans des démarches plus ancrées dans l'expérience sensible et de sa prise en considération en tant que lieu de notre vulnérabilité. C'est ainsi que les sensations et la santé sont régulièrement abordées parmi les motifs des transitions qu'ont opérées les permaculteurices. Le couple Honda, par exemple, a initié sa transition de mode de vie suite à des problèmes de santé de la femme Sachiko :

J'avais des allergies et j'ai entendu qu'un enfant avait réussi à se soigner en mangeant des aliments sans pesticide. J'ai compris que la nourriture était médicinale. Je voulais être en bonne santé sans prendre de médicaments, c'est pour ça que j'ai commencé la permaculture.

Ils expliquent toutefois qu'ils ne se préoccupent pas seulement de la qualité nutritionnelle des aliments, mais de leur pouvoir de toucher d'autres personnes et de les faire changer. L'expérience d'un bon plat est vue comme fondamentale pour le changement :

Il n'est pas possible de faire changer des mentalités en donnant de la nourriture qui a été produite pour de l'argent. Par contre, il est possible de les faire changer si on offre de la nourriture faite avec amour, parce que ça va rendre nos esprits et nos corps plus sains. La nourriture doit changer si on veut que le reste change.

L'alimentation permet en effet de faire un lien direct entre des actions sur soi et des actions sur le milieu. Matawa Keller, ancien coordinateur de *Permakultur Schweiz*, raconte comment il est entré dans la permaculture par le biais simultané du jardinage et de la santé :

J'ai grandi avec un jardin. S'il y avait quelque chose qui restait on le mettait sur le compost, pas dans la poubelle. Ma mère disait : « C'est plus écologique », j'ai grandi avec ça [...] et aussi avec l'aspect santé. Je n'ai jamais pris un médicament. Ma mère me disait que la solution se trouve dans la nature.

Toutefois, lui non plus ne restreint pas la permaculture à ces actions localisées. Après avoir fait ses expériences dans le milieu agricole, il en a remarqué les limites :

C'était intéressant, mais je cherchais quelque chose de plus. Alors il y a huit ou neuf ans, j'ai débuté le projet de Transition Towns à Winterthur. [...] Je veux faire quelque chose qui a un effet positif pour toute la société. Je me suis aussi engagé dans l'association de permaculture suisse alémanique, je fais la coordination. Dans cette position, ma motivation c'est de faire bouger quelque chose en Suisse, et pas seulement au niveau du jardin personnel.

Gaëtan Morard a lui aussi grandi avec une mère « écolo » et a été soigné naturellement. S'il reconnaît que cela a évidemment influencé sa sensibilité, il affirme que son entrée n'est pas la santé,

²³³ Ce qui fait écho aux concepts d'« intercorporalité » et de « chair du monde » chers à Merleau-Ponty, mais que je ne développe pas ici, car ils m'embarqueraient dans des développements complexes sur les aspects perceptifs de la relation. Sur ces aspects, voir par exemple Boccali (2019).

mais l'environnement. Ses amis et lui s'étaient plutôt engagés suite à des tiraillements existentiels face à l'impossible alignement entre le système capitaliste, l'écologie et leur volonté de « trouver un sens à ce que tu fais ». Il semblerait que la permaculture attire désormais des profils différents, justement plus portés sur les questions de santé individuelle, ce qui inquiète Gaëtan. Il décrit une certaine tendance chez les nouvelles volées d'étudiants inscrits dans un PDC, dont beaucoup sont dans l'hygiénisme absolu : ils refusent tout ce qui *les* pollue, ce qui pollue *leur* air. D'après lui, la permaculture exige plutôt de penser son action au-delà de la détoxification de son corps, ou alors d'opter pour une vision du corps qui s'étend bien au-delà de l'épiderme et de la conscience du sujet en question :

Dans ces mouvements du développement personnel, yoga, méditation, il y a quand même beaucoup d'égo. C'est pour ton bien-être que tu le fais. Donc il y a quelquefois une petite opposition avec la relation au sauvage où tu dilues ton égo parce que tu fais partie d'un tout.

Il soutient toutefois que la porte de la santé cesse d'être problématique si la démarche entreprise ne s'arrête pas à une introspection égotique et à une recherche de parfait alignement entre soi et soi-même. Selon les analyses de la sociologue Laura Centemeri (2019a), cette tension dialectique est « résolue », partiellement et temporairement du moins, par une compréhension de la santé qui, justement, ne se limiterait pas à la santé humaine. Centemeri montre que c'est tout particulièrement au travers d'une requalification du sol et de la santé du sol que passent ces réflexions et ces actions. On se rend compte qu'un sol vivant, jugé sain, produit des légumes, fruits et céréales plus nutritifs – ce qui rejoint la mouvance aujourd'hui connue sous la dénomination de *nutrition-sensitive agriculture*²³⁴. En retour, certaines pratiques et actions humaines sont adoptées délibérément dans le processus du design, car elles favorisent le développement d'un écosystème habitable et habité par d'autres êtres vivants que les humains. En jouant sur la porosité entre santé humaine et santé de l'environnement²³⁵, la permaculture bouleverse les manières d'évaluer, de jauger et d'apprécier ce qui importe, pour qui et pourquoi (Centemeri (2019a) parle de *emplaced modes of valuation*).

Derrière ce que Gaëtan dénonce comme de l'hygiénisme se cache surtout une manière différente d'évaluer ce qui importe et ce qui est urgent aujourd'hui. La permaculture n'est pas, pour lui, une simple méthode pour produire des légumes plus sains, ni une « voie de salut » permettant de faire le minimum d'efforts pour le maximum de déculpabilisation. Gaëtan raconte qu'il a, pendant longtemps, refusé de consommer des produits importés tels que le café et le chocolat, mais qu'il s'est progressivement rendu compte que cela le paralysait plus qu'autre chose. Il a désormais opté pour une démarche non sacrificielle. Sans compter que cette auto-privation culpabilisante comprend aussi le risque de se persuader que l'on en fait suffisamment, alors que beaucoup d'enjeux se déroulent à une autre échelle :

Tu vis en Suisse, du coup tu es quand même dépendant du système suisse. Rien que les investissements bancaires, ça représente six fois ce que la population produit comme tonnes de CO₂. Donc, un moment, il

²³⁴ Le terme a été publicisé par la FAO. Voir par exemple le rapport *Managing Soil Sustainably for Nutrition-Sensitive Agriculture in Sub-Saharan Africa and Southeast Asia* (FAO, 2019).

²³⁵ À ne pas confondre avec le concept de « santé environnementale » (*environmental health*) qui se réfère à la dimension de la santé humaine qui est influencée par des facteurs environnementaux (et non génétiques), et qui suppose ainsi qu'un environnement peut être qualifié de « sain » s'il est propre à l'habitation humaine (le référent de la santé restant alors l'humain). Voir par exemple l'ouvrage *Basic Environmental Health* (Yassi et al., 2001).

faut relativiser ton impact à toi, petit privé. Faire tous ces efforts-là, si c'est pour la culpabilité, ça ne vaut pas la peine.

Les membres du Collectif Permabondance, partant d'un diagnostic similaire de l'ampleur des problèmes, renversent le propos. Si eux aussi se situaient plutôt, comme Gaëtan, dans une démarche à tendance sacrificielle, ils observent aujourd'hui que certaines personnes intéressées à la permaculture ne semblent pas jauger la situation écologique de la même manière qu'eux, les questionnant sur ce que ces personnes comprennent véritablement de la permaculture. Le collectif regrette typiquement que certains viennent leur demander leurs services pour un design, en étant dans une forme de militantisme plutôt égotique et réticente à des changements de plus grande échelle :

Dans l'approche permacole, le petit potager au fond du jardin, ça peut être une porte d'entrée [...] Mais quand tu fais de la permaculture, c'est que tu veux t'impliquer. Il y a de la résistance psychologique à aller beaucoup plus loin, à sortir du jardin [...] Un grand frein à la permaculture, c'est beaucoup les peurs de perdre nos avantages, le côté matériel, le confort et tout ça. [...] On est en train de parler de fin du monde et on te dit : « J'aime pas le paillage » [éclat de rire général].

Le défi est alors de faire comprendre ce qu'est vraiment la permaculture, sans accabler les personnes ou les démotiver. Mitsukuri Yuki est particulièrement sensible à cette problématique. Il soutient qu'il faut que la permaculture soit amusante si on veut que d'autres se joignent au mouvement : "Fun is important if you want to save the Earth. If I say 'don't use water, don't use plastic, don't use electricity, don't use plastic bag, don't eat too much', people will wonder 'who are you?'". C'est pour cette raison qu'au contraire de certains enseignants qui s'arrêtent longuement sur les définitions et les principes, il préfère passer par l'exemple pour convaincre, et surtout donner envie. Il agit sur son milieu en créant du nouveau, du surprenant, et c'est sur la base de ses créations médiales qu'il enseigne la permaculture : "For example, eco-toilet. It's so *omoshiroi*²³⁶. I love showing my poo decomposing. I don't need to say anything; people come and ask, 'Why do you live like that?' or say, 'Wow! Drum bath! [*doramukanfuro*, ドラム缶風呂] I want to try!". Mon expérience à ses côtés ne peut que lui donner raison : nous avons construit ensemble ce *doramukanfuro* (Fig.55) – ersatz de bain à partir d'un tonneau – en découpant d'abord un cercle dans du bois pour faire un plancher isolant, puis en chauffant l'eau par conduction, grâce à un feu de bois allumé, pour ensuite se plonger dedans. C'était *omoshiroi*, même en plein été !

C'est précisément parce que la permaculture, telle que comprise par ces personnes, intègre les transitions individuelles et/ou intérieures, mais qu'elle ne s'y limite pas, qu'elle se fait foyer d'un soi mésologique. Elle ne vise pas la simple optimisation du corps médial à destination du seul corps animal des êtres humains, ce qui résonnerait dangereusement avec les dérives positivistes de la lointaine mésologie pré-berquienne (voir Partie 1, Chapitre 1, section 1.1) et avec celles, plus récentes, du transhumanisme dans sa recherche perpétuelle d'une plus grande longévité de l'individu, quelles qu'en soient les conséquences existentielles, sociales, écologiques et paysagères. Agir par-delà le corps animal, c'est ainsi s'engager dans une démarche créative de mise en mouvement – de soi par le milieu et du milieu par soi. La permaculture agit, en ce sens, *par* et *pour* le milieu, c'est-à-dire qu'elle est *méso-centrée* et *méso-centrique*.

²³⁶ Le terme japonais *omoshiroi* peut se traduire autant par « intéressant » et « amusant ».



Figure 55 : Mitsukuri Yuki introduit le plancher en bois que l'on a coupé ensemble dans le tonneau qui va servir de bain. Sapporo, juin 2017

De l'interagentivité à la transmortalité

Comment faire advenir la permaculture et son injonction à la permanence alors même que les porteurs de projets sont « impermanents » ? Par impermanents, j'entends qu'ils sont mobiles, limités et mortels : parfois ils sont ailleurs, souvent ils sont fatigués, et un jour ils ne seront plus là. Gaëtan est particulièrement conscient de cette problématique :

Le gros boulot [...], c'est de se dire qu'on donne ce qu'on connaît, nous, au réseau, ce qu'on a comme idée, mais après, nous, on disparaît. Un jour, ce ne sera plus nous [...] Le jour où je pars, qu'est-ce qui continuera ? Dans un terrain, c'est la même chose. Le terrain tient parce que t'es là, toi, mais si tu t'enlèves de l'équation nature-homme, qu'est-ce qui va arriver à ce terrain ?

Un des défis de la permaculture est alors de trouver des stratégies pour réussir à rendre permanent le sens et l'effet de ses actions. La « permanence » constitutive de la *perma*-culture n'est évidemment pas assimilable à une volonté de s'extraire artificiellement de la cyclicité naturelle ou à une stratégie d'évitement de notre mortalité. Elle peut être lue comme la propriété émergente d'un

double pari²³⁷ : le pari de l'interagentivité (ou interdépendance agentielle) et le pari de la transmortalité²³⁸. Toutes deux ont rapport à la manière dont les permaculteurices s'inscrivent dans une double quête de permanence par « dés-euphémisation »²³⁹ de nos interdépendances, en investissant leur existence et leurs activités de permaculture comme des projets communs et multi-espèces – recomposant, ce faisant, les frontières entre le soi et le non-soi. Autrement dit elles permettent, ensemble, de décloisonner l'existence individuelle des permaculteurices et d'investir comme source de permanence la médiance – les relations, interpersonnelles, intergénérationnelles, interspécifiques et interterritoriales qui constituent et donnent sens et direction au milieu.

Simon Noble de la Ferme du Petit Bochet raconte cette limite de l'agentivité individuelle, qui l'a motivé à s'engager dans des communautés : « une fois que j'ai eu fini de faire mes armoires, mon frigo, puis regarder mes loisirs, je me suis dit qu'en fait, il y avait autre chose qui n'allait pas ». En effet, la biodiversité et le changement climatique ne se jouent pas (seulement) dans la recomposition des contenus des frigos, bien que cela puisse être une étape significative dans une transition vers un mode de vie plus sain et plus écologique. Simon Noble a, de ce désarroi, tiré le début d'une dynamique plus « médiale » :

Je savais que les communautés avaient plein de choses à m'offrir [...] Et puis j'ai débarqué à Longo Mai²⁴⁰, et ça a été un élément déclencheur, je me suis dit : « C'est exactement ça qu'il faut que je fasse. » [...] Ce qui m'a touché c'est cette espèce d'énergie humaine très, très puissante, une espèce de solidarité absolument phénoménale. [...] Quand il faut récolter et cueillir des framboises sur un hectare le matin sous le cagnard, il y a vingt personnes trois fois par semaine qui se lèvent à sept heures !

À porter seul des projets, il y a, de plus, un risque qu'ils périssent. Comme le rappelle souvent Gaëtan, il faut que chaque fonction essentielle dans le système soit couverte par plusieurs éléments. En parlant d'un projet de jardin comestible pour la crèche de son village pour lequel il a dû faire des démarches administratives conséquentes, il se questionne : « le jour où toi, le héros local, tu disparais, qu'est-ce qu'il reste du projet ? » C'est contre cette tragédie du « héros local » que La Familia a été créée – afin que la permanence ne pèse pas sur une seule personne, ni uniquement sur les seuls humains. La recherche d'une dynamique forestière pour ce socio-agro-écosystème permet son autoperpétuation, ou du moins son évolution dans une direction qui a été considérée intéressante par les designers au vu de la situation environnementale, climatique, ou encore pédologique. Dans les mots de Gaëtan Morard, on perçoit à quel point interagentivité et transmortalité sont liées dans cette recherche de permanence médiale :

²³⁷ Le paysagiste Sébastien Marot qualifie le pari que fait la permaculture de « pascalien » en ce sens que, même sans certitude par rapport à l'avenir, elle table sur la probabilité d'un scénario qui permet de déployer aujourd'hui les moyens les plus à même de réduire les risques et d'augmenter nos capacités d'action (Marot, 2019).

²³⁸ Comme expliqué dans le premier chapitre, l'être humain, lorsqu'il habite le monde sans le détruire, est *transmortel* : « L'individu meurt, le lien entre les individus change, mais tout en mourant et en changeant sans cesse, les individus vivent et leur entrelieu (*aida* 間) continue. C'est dans *le fait de finir* sans cesse que celui-ci *continue* sans cesse » (Watsuji dans Berque, 2008, p. 19).

²³⁹ Je joue ici sur l'expression proposée par Clémence Guimont (2020), dont j'ai fait mention dans un paragraphe précédent.

²⁴⁰ Projet communautaire fondé par des étudiants germanophones (suisses, allemands et autrichiens) en 1973 en Provence (France), basé sur des valeurs pacifistes et anticapitalistes. La vision et la réussite du projet ont progressivement motivé la création d'autres communautés dans d'autres régions en Europe. Longo Mai désigne désormais le réseau de ces communautés agricoles. Voir <https://www.prolongomai.ch/>

Prendre soin de toi, c'est bien, c'est important. Mais le jour où t'as des voisins qui arrivent avec le gun [pulvérisateur pour traitement] ou bien qui passent des pesticides dans ta vigne d'à côté... prendre soin de toi, c'est limité par les autres ! On est constamment limité par les autres. Donc si dès le départ, *on ne réfléchit pas à faire ensemble* [...] tu peux sauvegarder des hectares de terrain dans ton coin, dans une vallée, puis *le jour où tu meurs*, il y a quelqu'un qui passe tout à la tractopelle *et c'est fini* (je souligne).

L'Anthropocène se caractérise, entre autres, par cette tragique possibilité : peut-être que « le jour où tu meurs [...], c'est fini », en ce sens que la déstructuration du collectif et la destruction du milieu érodent progressivement notre transmortalité. Les motifs d'engagement dans la permaculture peuvent alors se lire comme des refus en acte d'une mortalité au carré – la double mort (*double death*) de Donna Haraway (2016b, p. 47) – via la (tentative de) mise en place des conditions d'une permanence médiale (voir Partie 1, Chapitre 1, section 1.2.5). Shidara Kiyokazu explicite cette quête de permanence médiale à travers son lien à la forêt, en affirmant conjointement que « si tu plantes un arbre, il mangera ta mort et la transformera en éternité »²⁴¹, mais que « quand une personne âgée meurt, une forêt qui meurt avec elle ». C'est dire que la forêt et les humains s'apportent mutuellement, par leurs interrelations, de l'infinitude. Dans la vision qu'a Shidara Kiyokazu de la permaculture, le corps humain, tant dans l'action que dans la décomposition, permet à la forêt de se maintenir, de continuer à évoluer. La chair est métabolisée, rendue humus, nourriture pour le sol qui tapisse l'écosystème forestier. Ce dernier offre, quant à lui, nourriture, abri (directement, ou indirectement via le bois de construction), chaleur, mais aussi symboles culturels et lieux de culte (à l'instar des bois sacrés *chinju no mori* entourant les sanctuaires shinto ou les alentours des temples bouddhiques (voir par exemple Berque, 2010c)).

Un corps médial agissant – identifier les interstices d'agentivité

Les relations qui sont dites « d'interdépendance » impliquent nécessairement une ambivalence entre appartenances et individuation, entre (éco-)systémie et autonomie/liberté. De cette ambivalence naît la « tension mésologique » à laquelle nous confronte l'Anthropocène : entre l'obligation ontologique d'assumer le caractère médial (terrestre et collectif) de nos existences, et l'injonction morale à dévier de ce que le milieu est aujourd'hui et de ce qu'il nous fait faire. L'enjeu est bien d'identifier les *interstices d'agentivité* que nous laissent nos multiples appartenances, et d'ainsi potentialiser un « corps médial agissant » qui ne soit pas synonyme de déterminisme environnemental. C'est ce que j'avais proposé d'imager par l'expression « un milieu de mille lieux »²⁴² dans le récit de Gaëtan Morard. Si ce dernier rend explicite la multi-localité (et la multi-vocalité) de son milieu, elle est vraie pour tout milieu, car le milieu est éco-techno-symbolique et se définit moins par ses frontières que par un déplacement constant de frontières. Comme le soulignent Younès et Goetz : « le milieu, donc, n'est pas un petit monde, mais une ouverture au monde. [...] C'est parce qu'il y a “mille milieux” et non pas un seul que nous pouvons avoir un monde [...] » (2010, p. 2). Non seulement le milieu ne se limite pas à la topicité d'un lieu unique, mais il ne se réduit pas non plus à la somme des lieux que parcourt une personne (ou un groupe de

²⁴¹ 樹木を植えれば、その木は、私たちの死を食べて私たちに永遠へと変えてくれる。Il écrit cette phrase sur Facebook en s'inspirant de la chanson « Trees eat us all » écrite en hommage à Bill Mollison. <https://www.facebook.com/kiyokazu.shidara/posts/4310324519049756>

²⁴² En m'inspirant de l'article « Mille milieux » de Chris Younès et Benoît Goetz (Younès & Goetz, 2010).

personne). Il est toujours entrecroisement d'autres milieux, eux aussi constitués non seulement de lieux, mais également d'histoires et de symboles.

Certaines interprétations (bien que marginales) de la permaculture confondent toutefois la « dés-euphémisation » de nos interdépendances (voir Guimont, 2020) avec une essentialisation de notre appartenance à ce qui est encore communément associé à la nature ou au naturel – la génétique, les liens de sang, la lignée (familiale), ou encore le lieu d'origine – subsumant ainsi dangereusement le culturel dans le biologique et l'existential dans le neurologique. Comme l'exposent D'Angelo et Molard, si l'on la réduit à un discours de retour à la nature, la permaculture s'expose à des dérives xénophobes et survivalistes. Certains discours surfent, en effet, sur la permaculture pour organiser ce que ces auteurs ont nommé un « facho business », sous couvert d'associations aux noms passe-partout²⁴³ (d'Angelo & Molard, 2015). Si la permaculture invite à assumer notre appartenance à la Terre et à prendre soin de la nature par le design conscient²⁴⁴, elle ne présuppose pas que les permaculteurices doivent s'enchaîner à *une* terre et à ses traditions. Bill Mollison l'impliquait déjà dans le livre *Permaculture 2*, soulignant qu'on ne doit pas viser la permanence à tout prix, quel que soit le régime politique qu'elle impliquerait. Il raconte que l'agriculture permanente dont parle l'agronome F.H. King en 1911 est tributaire d'une inféodation de l'agriculteur : « l'homme était lié au paysage par un labeur incessant au service d'un seigneur. Ceci conduisit en définitive à la famine et à la révolution » (Mollison, 1993, p. 3).

La question d'une indigénéité minimale reste ouverte : quel degré de familiarité faut-il développer avant d'être « légitime » à proposer des transformations via le design ? À quel point faut-il bien connaître pour bien prendre soin, du lieu et de ses habitants et ses composants ? Comme le propose Christian Arnspurger (2019), l'indigénéité ne doit plus être conçue comme le privilège des « natifs », mais comme une qualité que l'on peut tous acquérir et qui devrait être cultivée via une « éducation des profondeurs » : l'« indigéniosité, sorte d'intelligence pratique des lieux. Néanmoins, il m'est apparu, pour la Suisse en particulier, que la fait d'être littéralement indigène d'un lieu ou d'une région comporte encore des avantages certains dans l'acquisition d'un terrain et facilite souvent l'installation. Les pionniers de la permaculture suisses romands ont, pour beaucoup d'entre eux, développé leur projet sur les terres familiales ou du moins dans la région où ils ont vécu : Gaëtan Morard sur la vigne familiale, Danielle Rouiller, Victor Bovy et Pierre-Alain Indermühle en reprenant la ferme de leur père agriculteur, Florian Beuret sur les terres de ses grands-parents. Beat Rölli est lui aussi fils d'agriculteur, mais c'est son frère qui a repris la ferme familiale ; sa familiarité avec le milieu lui a tout de même facilité les rapports avec les autorités cantonales et l'OFAG. Colin Pillet et Hubert de Kalbermatten ont, quant à eux, acquis des parcelles hors du cadre familial, mais ils avaient tous deux un réseau de contacts important grâce au fait qu'ils ont passé une très grande partie de leur vie dans la région où ils se sont finalement installés. Les personnes sans patrimoine foncier sont toutes installées en dehors des zones agricoles, ou alors ont acquis un bien immobilier sur une zone agricole totalisant moins de 2500m² – surface maximum autorisée à l'achat pour des non-exploitants, selon la Loi sur le droit foncier rural (LDFR). Aino

²⁴³ La figure de proue de ce mouvement, Alain Soral et son projet « Égalité & Réconciliation », ont gagné en popularité grâce aux réseaux sociaux, avant que leur relation étroite avec la droite du Front National et la vraie raison d'être du groupe ne soient mises en lumière (d'Angelo & Molard, 2015).

²⁴⁴ Je rappelle ici la définition de Holmgren (discutée dans l'Introduction générale) : “Consciously designed landscapes which mimic the patterns and relationships found in nature, while yielding an abundance of food, fibre, and energy for provision of local needs” (2002, p. xix)

Adriaens, Anton Küchler, Hélène Bougouin, Matawa Wendelin Keller, Guillaume Mussard, Stéphanie Rauer et Barbara Garofoli sont dans ce cas. Même sans faire de statistiques, cette liste est parlante car ces personnes sont pour la plupart de nationalité étrangère (française, belge, allemande, italienne), et plusieurs sont des femmes. Cela met en lumière une réalité qui dépasse largement la permaculture : si l'accès à la terre agricole est, en Suisse, difficile pour tout le monde, il est quasi-impossible pour des personnes ayant immigré, et davantage encore si ce sont des femmes. Il serait intéressant, voire nécessaire, de mener une recherche plus systémique sur les facettes et les lieux de la permaculture qui n'ont pas pu faire fond sur l'indigénéité comme privilège et comme levier d'action, et qui orientent leurs projets en imbriquant plus ouvertement pensées écologiques, féministes, queer et décoloniales.

Au Japon, la situation est, toutefois, différente parce que l'acquisition ou la location de terres agricoles par des non-agriculteurs, en particulier par fermage, n'est pas contrainte légalement : seul est exigé un plan de cultures adéquat. Les pionniers de la permaculture n'avaient, pour la plupart, pas d'agriculteur dans la famille qui aurait pu leur léguer des terrains. Comme le mettent en lumière les cinq récits de milieux, cela ne les a pas empêchés de développer des projets qui soit ancrés localement *et* innovants socio-écologiquement – preuve que l'indigénéité se cultive. Cette installation facilitée ne garantit cependant pas toujours une bonne intégration locale. Typiquement, Shidara Kiyokazu n'a pas reçu un accueil digne de ce nom par les voisins du PCCJ, et après plus de vingt-cinq ans, leurs relations sont presque inexistantes. Cela varie toutefois selon les localités. Face à la déruralisation, en s'installant dans le voisinage et en revitalisant un paysage agricole, les permaculteurices se font parfois progressivement adopter par les locaux et finissent par être considéré.e.s comme une nouvelle génération de locaux. Cela joue parfois, paradoxalement, en faveur des non-Japonais, en comparaison avec d'autres contextes territoriaux, car le sentiment communautaire est plus fort que le sentiment nationaliste. Quant aux questions de genre, bien que mes récits ne permettent pas de le montrer, il y a une nette tendance à une reféminisation grâce aux approches de type permaculture ; cependant, s'il y a de plus en plus de femmes qui se forment et qui pratiquent, elles sont encore rares à porter un projet permacole en leur nom – ce qui est sans aucun doute le symptôme de traditions difficiles à modifier.

Autant au Japon qu'en Suisse, il est souvent plus facile d'être innovant lorsque le poids de la tradition familiale ne contraint pas ce qu'on a le droit de faire. Typiquement, le grainier Serge Girardin m'a raconté que le fils de voisin, qui est en conventionnel, venait souvent en cachette se former aux pratiques de permaculture à ses côtés, bien que son père menace de les déshériter s'il en envisageait à faire une transition vers le bio. Alors que l'indigénéité est contraignante, l'indigénéité potentialise la créativité. Le récit de Gaëtan Morard montre bien l'importance accordée au fait de se ménager une relation non univoque à la terre pour garder son agentivité :

Il n'y avait rien de pire comme prison d'hériter d'un terrain agricole [...]. Hériter d'un domaine agricole, [...] en fait, c'est une dette. [...] C'est à la fois un cadeau, mais c'est aussi un fardeau. Tu vas te sentir obligé de faire mieux ou la même chose que ce qui a été fait par tes parents. Alors ça, moi, je m'échappe de ça un peu en disant ça ne t'appartient pas vraiment. Si c'est pas toi, c'est quelqu'un d'autre.

Dans cette perspective, la gestion collective permet de s'impliquer sans s'emprisonner et peut ainsi être vue comme un des interstices stratégiques d'agentivité. La Ferme agroécologique de Rovéréaz à Lausanne est exemplaire à cet égard. Lancée par un petit groupe de cinq trentenaires aux capacités complémentaires, elle a pu émerger comme projet tout en permettant aux initiateurs de maintenir leurs autres engagements – c'est-à-dire de se préserver au sein de leur corps médial des interstices d'agentivité. La dynamique est comparable chez Pierre-Alain Indermühle, chez qui

les tâches sont réparties entre les permaculteurices en apprentissage, les volontaires, les civilistes, les ouvriers agricoles et lui-même. À Pamimomi, une même volonté est visible : Kyle et Kazuko se sont entourés de personnes portées par les mêmes valeurs et ayant de l'énergie à donner pour le projet. Bien qu'ils aient encore en charge l'organisation des cours et interventions et de l'accueil des participants, ils adoptent alternativement les rôles d'enseignant et d'étudiant, d'organisateur et de participant. Par ce flux « incessant », le lieu prend forme et prend vie. Cette dialectique est également visible à Shalom Hutte, l'éco-communauté située dans le piémont des Alpes japonaises. Originellement initiée par Usui Kenji et sa femme Tomoko, elle continue de vivre et de transformer les membres et visiteurs, en cohérence avec les valeurs et les pratiques des époux fondateurs. Usui Kenji ne se rend à Shalom Hutte qu'occasionnellement, pour donner des cours de permaculture et d'agriculture naturelle, ou encore pour introduire les intéressés au concept du semi-nomadisme écologique (*tarutaru-go*). Pourtant, on y entend sans cesse son nom et ses devises au gré des conversations, à l'instar de *You have enough*. On y lit aussi les mêmes phrases à l'entrée des maisons, typiquement *Everyday, Earthday*²⁴⁵. Ainsi, même lorsqu'il n'est pas présent – ou du moins que son corps animal est absent – il est palpable partout sur le lieu et dans la routine journalière.

Le collectif, s'il est parfois vu comme chronophage (*a fortiori* quand il s'agit de gouvernance horizontale), peut également être « chronopoïétique » : il génère du temps et des potentiels de diversification tout en donnant un nouveau sens aux actions, au sens où il permet leur continuation. Autrement dit, le collectif peut être source de plus de liberté et de créativité pour soi comme pour les autres : d'abord parce qu'il offre la possibilité à chacun d'avoir plusieurs lieux d'accroche et une diversité d'activités ; ensuite parce qu'ainsi, il permet à ses membres de diversifier les facettes de leur identité, et de cultiver ce qu'Anzaldúa prône : un soi polymorphe comme tactique de démultiplication de l'agentivité²⁴⁶ ; enfin, parce qu'il partage la responsabilité et libère d'un pur face-à-face entre soi et « son » terrain (et de la charge effrayante qui en découlerait).

Parler d'un corps médial agissant ne peut toutefois se limiter à un corps social et à l'aspect de collectivisation entre humains. Le corps médial est éco-techno-symbolique, et il est agissant aussi par l'« écologique » et par le « symbolique ». En termes symboliques, l'agentivité se loge typiquement dans les espaces de significations alternatives qu'offrent les hétérotopies en tant qu'elles signent la ruine de la syntaxe (Foucault, 2009). On retrouve ces hétérotopies sémiotiques chez plusieurs permaculteurices : telles que l'amour-limace de Pierre-Alain Indermühle, le *yūbodogaku* (frugalité joyeuse et active) de Mitsukuri Yuki, la Baie-attitude de Colin Pillet, le centre de dé-formation de Gaëtan Morard, ou encore le *tarutaru-kyō* (« philosophie du assez assez ») de Usui Kenji et Tomoko. Je me suis alors permise de proposer moi-même des analogies – ce qui je situe dans la mouvance d'une « fabulation spéculative » de Donna Haraway (2016) à refabriquer le monde par les mots et leur potentiel narratif – analogies qui peut-être se feront hétérotopies : en comparant Hubert de Kalbermatten et sa capacité de résistance aux cactus pour lesquels il se passionne, ou encore en jouant sur l'homophonie entre le concept pour bactéries en japonais (*kin*) et le concept de famille étendue en anglais (*kin*) pour qualifier la philosophie de vie des Yotsui, en

²⁴⁵ Cette petite phrase, inscrite sur une étiquette autocollante, a d'ailleurs été distribuée à plusieurs de ses étudiants, qui eux aussi l'ont affichée. C'est du reste un des indices qui m'a permis de comprendre que la ferme dans laquelle j'avais atterri par hasard en 2011 avait été mise en place par un étudiant et ami de Usui Kenji en la personne de Gokaichi Yasuyuki. L'étiquette orne encore sa boîte aux lettres.

²⁴⁶ Voir Partie 1, Chapitre 3, section 3.5.2.

parlant de « point d'invu » pour décrire ce que Pierre-Alain Indermühle m'a semblé vouloir me faire ressentir sur son lieu et comme central dans sa démarche, en empruntant l'homophonie entre « milieu » et mille lieux » afin de mettre en évidence la tension dans laquelle baigne Gaëtan Morard, en souhaitant dynamiser le réseau de permaculture en s'investissant à plusieurs endroits en même temps.

En termes écologiques et techniques, le corps médial est agissant car peuplé d'altérités et ainsi constitué des rencontres avec ces êtres vivants, et qui chacun ont leur forme de vie spécifique et leur intentionnalité propre. Si ces dernières ont depuis toujours influencés de manières de vivre et de cultiver la terre, la permaculture invite à revoir les techniques utilisées afin de ne plus annihiler ces intentionnalités, mais de véritablement les considérer et les intégrer dans le design. Les pratiques permacoles ne sont jamais ni seulement cathartiques, ni seulement écologiques, mais proprement paysagères et « paysageantes ».

Le paysage est, en effet, au cœur de l'agentivité du corps médial, à condition qu'il soit compris comme interactif : il est agi et, lui-même, actif (Tsing, 2015), témoin de l'histoire et matrice de l'avenir. C'est ce que met en lumière David Holmgren, en prônant justement une compréhension du paysage comme *processus* : « c'est très stimulant (*empowering*) d'appréhender le paysage comme un processus. D'abord comprend d'où il vient, puis de voir où il va. Il [le paysage] n'est pas simplement le résultat d'accidents aléatoire [...] nous pouvons y lire une directionnalité » (Holmgren, 2021, 0mn04). La force de changement contenue dans la lecture du paysage est donc de parvenir à identifier une directionnalité et, ainsi, à choisir consciemment de l'accompagner ou de la modifier. C'est en effet parce qu'il se donne aux sens et à la conscience que le paysage est agissant – du fait qu'il soit visible, lisible et appréhensible pour qui veut bien lui prêter attention. La notion moderne du paysage véhiculée par la peinture a, au contraire, rendu le monde vivant *illisible*, « impossible à apprécier pour sa richesse propre en significations incarnées dans des formes sensibles » (Zhong Mengual & Morizot, 2018, p. 92).

Il y a un double enjeu à rendre notre corps médial agissant en ce qui concerne notre corporalité et notre sensorialité : au moment où l'on découvre leurs potentiels heuristiques et transformateurs, on se rend compte que notre système les a tellement dénigrées qu'elles sont, elles aussi, en train de devenir « illisibles », comme le formulent Zhong Mengual et Morizot. C'est ce que Robert Pyle avait appelé l'extinction de l'expérience, en la considérant comme le corollaire direct de l'extinction de la biodiversité, en ce sens que la rareté exacerbée d'une espèce locale va réduire significativement les occasions de l'observer de manière ordinaire – surtout si notre corps ne nous permet pas de nous déplacer loin (comme c'est le cas pour les petits enfants, les personnes âgées, en situation de handicap ou de pauvreté) (Pyle, 2016 ; Soga & Gaston, 2016). Il y a alors le risque d'une anesthésie progressive des individus par « standardisation des sensibilités » (Pignier, 2017, p. 43). Nicole Pignier et Joanne Clavel proposent toutes deux de politiser ces enjeux par l'expérience sensible en redonnant du sens et de l'importance aux gestes via la réappropriation citoyenne du design (Pignier, 2017, 2018) et via l'écosomatique (Clavel, 2019). Selon elles, face à l'incapacité du politique de faire siens les effondrements annoncés, il faut faire émerger, par le design intégré et participatif et par l'intentionnalité des gestes d'un corps en mouvement (et par ses sensations), de nouvelles connexions entre le champ de l'écologie et celui du politique, et mettre en évidence les ponts entre

le « geste intime » et le « façonnage des milieux »²⁴⁷. Ce plaidoyer pour une reconscientisation des gestes en temps de crise écologique et, plus généralement, pour une « écologie incarnée » (*embodied ecology*) est repris par Matthew Nelson qui, de son côté, propose la permaculture comme un des modes opératoires privilégiés de l'écosomatique, en ce sens que sa méthodologie de design fait converger vision (éco)systemique et immersion du corps en nature (Nelson, 2018).

La permaculture permet de préciser la trajection d'Augustin Berque et sa double dynamique de somatisation-cosmisation : le corps animal et le corps médial s'embranchent par itération entre une *éco-somatization* et un *ré-enpaysagement*. La capacité à lire le paysage de manière sensible *et* critique se révèle ainsi indispensable à le concevoir non pas comme un enfermement dans l'existant par engrenage mécanique, mais comme une ouverture de possibilités, en tension entre recherche de continuités et volonté de rupture.

En outre, l'Anthropocène et ses paysages désolés (*blasted landscapes* (Tsing, 2014)) exigent non seulement de redevenir lecteur – autrement dit d'adopter la disposition attentionnelle d'un « pisteur »²⁴⁸, en se « rend[ant] sensible aux détails révélateurs de la vie [...] pour reconstituer leurs perspectives sur un milieu partagé » (Zhong Mengual & Morizot, 2018, p. 90) – mais aussi et surtout de devenir vigilant à l'absence croissante de ces détails, en écoutant attentivement ce que nous disent ceux qui survivent à nos ruines et, au mieux, s'y accommodent (Tsing, 2015). Dans cette même logique, et dans la perspective du soi mésologique, développer une qualité d'attention est plus que jamais nécessaire, mais ce n'est toutefois plus suffisant : si ce n'est que de la désolation qu'on lit ou qu'on entend (justement, peut-être, parce qu'on n'y entend plus rien), il est peut-être temps de se remettre à écrire la Terre, avant qu'il n'y ait plus à lire que les traces fossilisées de ces coexistences passées.

²⁴⁷ Je reprends ici le titre d'un atelier que Clavel organisait (2018-2022) au LADYSS (Laboratoire Dynamiques Sociales et Recomposition des Espaces), qui s'intitulait *Spatialités des Vivants, du geste intime aux façonnages des milieux*.

²⁴⁸ Je rappelle ici que chez Morizot (2018), le pistage se réfère non seulement à sa compréhension littérale, mais aussi plus métaphoriquement à une qualité d'attention aux autres vivants en tant qu'eux-mêmes *subjects* ayant une perspective propre (ce qui rappelle évidemment les apports de von Uexküll et de la biosémiotique).

CONCLUSION DE LA PARTIE II

La frontière, lieu politique du mésologique

Les lisières comme foyer du soi mésologique

Les récits racontent les trajections constitutives des milieux en question – mouvements itératifs fondamentaux qui pourtant, aujourd’hui, ne vont plus de soi, et dont la mise en place ou la continuation exigent des actions qu’on peut alors qualifier de militantes. À la corporéité et à l’expression, à la dialectique entre le soi et le milieu, qui touche à l’individuation, s’ajoutent des aspects de résistance et de refus, de proposition et d’innovation. C’est en se battant pour la préservation de son milieu et de l’écoumène plus généralement que se déploie le soi mésologique. Autrement dit, en travaillant sur les frontières entre soi et le milieu et sur les intersections entre les différents milieux, le soi mésologique combine des dimensions phénoménologiques, existentielles, hétérotopiques et politiques. Il engage en effet une attitude à même de faire advenir, grâce à des actions militantes particulières, l’ontologie de la mésologie en temps d’Anthropocène. C’est dans cette perspective que j’ai proposé de conditionner le soi mésologique à un travail sur les frontières²⁴⁹, travail dont le concept d’hétérotopie permet de déployer la dimension spatiale et la profondeur symbolique.

Les récits, malgré leur idiosyncrasie respective, font apparaître, quand ils sont mis côte à côte, une récurrence de motifs spécifiques dans leurs modalités d’action. Même appréhendés comme des tentatives d’opérationnalisation toujours inédites, ils donnent à voir principalement deux modalités de « méso-activisme ». Il semble, en effet, y avoir (au moins) une double modalité de mise en forme et en action de la permaculture, liée la manière dont les limites – lisières ou frontières – sont mobilisées plutôt dans leur rôle de protection ou dans leur fonction de passage. D’un côté, en réinvestissant autrement leur milieu à différentes échelles, les permaculteurices créent de l’altérité et donc de la frontière, et forment des sortes de bulles hétérotopiques. Ils densifient les lisières, donc indirectement renforcent les différences, typiquement via la réémergence d’une nouvelle diversité de non-humains dans le paysage. De l’autre côté, à d’autres échelles et sous l’impulsion d’autres acteurs et d’autres projets, ces lisières sont investies comme « zones-frontières » (Tsing, 2011), et il s’agit alors de les élargir, dans le sens de faire augmenter l’espace de dispute et la marge de négociation, et de rendre alors les interconnexions/interrelations plus fréquentes. Le concept même d’hétérotopie suppose cette labilité des frontières : « ces contre-espaces sont interpénétrés

²⁴⁹ Je rappelle ici que mon concept de soi mésologique a été pensé à la croisée du militant existentiel de Christian Arnsperger (Arnsperger, 2009), de l’arpentage des lisières d’Aurélien Gabriel Cohen (2018), de la figure de l’entrepreneur-frontière de Bergeron et al. (2013) et de l’attitude du *care*, telle que développée dans les perspectives des humanités environnementales et de l’écoféminisme (Haraway, 2008 ; Puig de la Bellacasa, 2017 ; van Dooren, 2014b).

CONCLUSION DE LA PARTIE II.

par tous les autres espaces qu'ils contestent [...] il y a réverbération des espaces les uns sur les autres et pourtant discontinuités et ruptures » (Defert, 2009, p. 42). Si cette labilité s'accompagne de vulnérabilité, elle recèle également de potentiels de coordination entre acteurs d'horizons différents, d'entrecroisements des modalités d'action et d'engagement. Centermeri (2019b ; 2019c) nomme « écotones politiques » ces espaces d'entrecroisements d'où peuvent émerger le sentiment d'action collective et « un imaginaire sociotechnique partagé ».

Dans la Partie I, j'ai proposé de clarifier cette double modalité en nommant les premiers « arpenteurs de lisières » et les seconds « entrepreneurs-frontière ». Les premiers se placent en lisière pour vivre, expérimenter, innover. Ce faisant, ils créent du « dedans » et donc du « dehors » ; ils créent de la différence et donc des frontières. C'est par le contraste qu'ils portent un message au-delà de leur trajectoire de vie personnelle et qu'ils véhiculent les potentialités d'un nouveau modèle. Les seconds travaillent en contrepoint en jouant justement sur le caractère labile de ces frontières. Ils « flirtent » avec les frontières que d'autres ont créées ou renforcées. Ils s'évertuent à travailler sur leur porosité, sur le degré d'ouverture et de passage adéquat, sur la manière dont faire dialoguer des univers sans se rendre aveugle aux différences, aux différends potentiels et/ou réels, et sans lisser les enjeux de pouvoir. Autrement dit, les entrepreneurs-frontières activent le potentiel de la permaculture à se faire source d'écotones. Les deux compréhensions coexistent sur le terrain et provoquent des tensions entre deux figures ayant chacune leur manière de « faire » de la permaculture : les entrepreneurs-frontière, d'un côté, ont besoin d'abstraire la permaculture afin de pouvoir la faire « voyager » par-delà les limites des jardins et des fermes et par-delà les frontières de la « communauté ». De l'autre côté, les arpenteurs de lisières ont, au contraire, besoin de la concrétiser afin de pouvoir la faire exister au-delà du langage et du discours.

Au niveau individuel, l'existence de ces deux modalités peut s'expliquer par des différences de sensibilités et de capacités des personnes impliquées, mais aussi par la « texture » du territoire. Il y a, d'un côté, les personnes qui expérimentent la permaculture comme méthode de transformation des paysages, dans des régions campagnardes ou montagnardes, mais aussi dans des jardins ou des petites fermes en zones périurbaines voire urbaines. D'un autre côté, on trouve des personnes développant, plutôt en zone urbaine, le potentiel de la permaculture à inspirer non pas directement des transformations (ou restaurations) de paysages dans des lieux particuliers, mais des amorces de transitions existentielle, sociétale, culturelle et/ou économique. Bien que les frontières entre ville et campagne soient de plus en plus floues et débattues (Hamman, 2017), il n'en reste pas moins vrai qu'aujourd'hui, l'urbain et le rural n'offrent pas les mêmes textures et donc pas les mêmes « terrains de jeu ». Comme le souligne l'anthropologue Tim Ingold (2011a, p. 44, je souligne) :

Les gens, en marchant dans les rues, ne laissent *aucune trace* de leurs mouvements, aucune trace de leur passage. C'est comme s'ils n'avaient jamais été là. On retrouve ici le même détachement des personnes au sol que celui qui a traversé [...] comme un leitmotiv l'histoire récente des sociétés occidentales. Il semble que les gens, dans leur vie quotidienne, ne fassent qu'effleurer la surface d'un monde qui a été préalablement tracé et construit pour qu'ils l'occupent, plutôt que de contribuer par leurs mouvements à sa formation continue. *Habiter la ville moderne, c'est vivre dans un environnement déjà construit*»²⁵⁰.

²⁵⁰ Cela est évidemment également vrai pour le monde rural, qui justement fait « monde » parce qu'il est régi par des règles et coutumes qu'il est compliqué de transformer. Ingold semble toutefois considérer ici plutôt la matérialité différentielle des milieux urbains et ruraux, impliquant (à raison, selon moi) un degré plus élevé d'irréversibilité pour les premiers que pour les seconds.

Au Japon, cette division géographique est plus marquée qu'en Suisse, entre la permaculture « *black work* » (travail de l'ombre) dans les campagnes, selon les mots de Kyle, et la permaculture urbaine, qu'on pourrait, par contraste, nommer *bright work* – mettant également en évidence les enjeux de reconnaissance et de pouvoir sous-jacents à la structuration de la permaculture en tant que communauté. Au-delà de la dualité ville/campagne, ces différences de modalités d'action et de tactiques de changement montrent que le territoire n'est pas « lisse », mais « rugueux », qu'il ne se laisse pas imprimer de la même manière partout et qu'il impose lui-même de la friction.

Le soi mésologique peut ainsi se déployer de multiples manières et dans des lieux divers, à la condition qu'il mette en tension, et donc en discussion, les frontières et les imbrications possibles entre expérience et expérimentation, introspection et individuation, expression et proposition – c'est-à-dire à la condition qu'il couple des dynamiques du milieu vers soi (somatisation) à des dynamiques de soi vers le milieu (cosmisation). L'action militante du soi mésologique se place précisément dans ce « zigzag existentiel » – au *milieu*, justement, c'est-à-dire ni trop dedans (optant alors pour un militantisme égotique), ni trop dehors (le propre du militantisme sacrificiel²⁵¹). C'est dans cette tension entre transformation individuelle et engagement *médial* que se joue la raison d'être de la permaculture et que ses potentiels opèrent. Les lisières, qu'elles soient géographiques, écologiques ou linguistiques, s'offrent ainsi comme des foyers privilégiés de déploiement d'un soi mésologique. C'est en cultivant ces lisières que la permaculture se fait véhicule de cette modalité d'existence toujours déjà engagée dans et pour son milieu mésologique en temps d'Anthropocène.

Agir en hétérotopies

La permaculture est un grand travail sur les *frontières* – ou un *edgework*, comme l'appelle Stephen Lyng dans sa sociologie de la prise de risque volontaire (Rosenberger, 2017). Des frontières culturellement et historiquement établies sont remises en dispute. Ce travail-là est hautement frictionnel, car en déplaçant ou en cristallisant des frontières, en jouant sur leur porosité, ce sont des enjeux existentiels et politiques qui sont soulevés – empêchant d'apparenter longtemps « faire de la permaculture » à « jouer aux marins dans le lit des parents » (pour reprendre l'image hétérotopique de Foucault).

La permaculture est hétérotopique plutôt en ce qu'elle force l'ouverture de *doubles* « brèches dans l'ordre spatial socialisé » (Vollaire, 2014) : elle modifie les prédicats et, par hypostase, modifie également le sujet prédiqué, comme si le lit-océan devenait progressivement aqueux et houleux et qu'il transformait progressivement les enfants en marins accomplis, forçant ainsi les parents à s'adapter à ce nouvel environnement qui les prive dorénavant du lit auquel ils s'étaient habitués. La permaculture table, en effet, sur la performativité des prédicats : en investissant différemment un certain *topos* – par la langue, par le récit, mais aussi par les actes et les outils (du coup de bêche au paillage) – ce *topos* devient autre chose que *lui-même*, il évolue, s'embarque dans une *genesis* en direction de cette contre-*chôra*. Il s'agit là du mouvement typique de ce que Berque a appelé les chaînes trajectives, constitutives du déploiement de la planète Terre en écoumène et de l'environnement en milieu – à cette différence près qu'au lieu de continuer à accrocher les maillons de ces chaînes les uns aux autres de manière linéaire, la permaculture impose des déviations imprévisibles, au grand dam de l'histoire et de la tradition. Bien que l'hétérotopie ainsi créée soit

²⁵¹ Notions abordées dans la Partie I, chapitre 1.

CONCLUSION DE LA PARTIE II.

moins éphémère que le lit-océan des enfants, elle est toutefois destinée à être évanescence, mue par l'espoir que la résistance porte ses fruits et que la proposition prédicative de la permaculture se répande au-delà de ces poches – rejoignant ainsi cette idée, défendue par quelques permaculteurices, que le concept de permaculture disparaîtra s'il s'avère efficace. Holmgren lui-même annonce cette issue possible : « Dans la mesure où la permaculture se révèle une réponse efficace à la limitation de l'utilisation de l'énergie et des ressources naturelles, elle passera de son statut actuel de “réponse *alternative* à la crise environnementale” au *mainstream* social et économique de l'ère postindustrielle. Qu'elle s'appelle ou non permaculture est *une question secondaire* » (2002, p. xvii, je souligne). Le *topos*, lui, est profondément et durablement affecté par la permaculture : la nature du sol peut changer, s'enrichir en azote et en microorganismes, devenir plus meuble, accueillir une faune édaphique plus diverse ; la flore n'est plus la même non plus : ce sont des semences libres ou autoproduites qui sont plantées, parfois des légumes « anciens » qui resurgissent, et aussi une grande quantité d'arbres fruitiers à destination des humains et des oiseaux, et ainsi de suite.

Dans cette logique, la permaculture en tant que communauté ou, du moins, en tant que réseau, s'organise moins autour d'actions faites en commun et en coprésence (entre permaculteurices) qu'autour d'une boucle de rétroaction positive, issue d'expressions langagières porteuses d'une autre vision du monde et qui, lorsqu'elles sont effectivement prononcées, font émerger des lieux d'expérimentation d'alternatives socio-écologiques *péricapitalistes* (Centemeri, 2019c), et renforçant, ce faisant, les prédicats de la permaculture en leur offrant des référents concrets. Pour le dire autrement, des lieux de production et d'habitat, en étant investis conjointement comme lieux d'expression et donc d'individuation et de résistance, se transforment symboliquement *et donc* techniquement et écologiquement. C'est dès lors bien la médiance qui est révolutionnée, embarquant le milieu « ailleurs » dans sa totalité éco-techno-symbolique. L'importance des lieux et du langage dans la structuration et la force de résistance de ces communautés résonnent avec ce que Gaffric et Heurtebise ont nommé des « éco-hétérotopies » pour qualifier les mouvements sociaux qui participent à « la constitution effective de lieux qui opèrent une disjonction et une suspension des activités normées de localisation et de transportation », et qui ainsi « secrètent l'espace nouveau nécessaire à la survie et à la reproduction de leurs pratiques contestataires, lesquelles ne peuvent trouver place dans le monde actuel » (Gaffric & Heurtebise, 2016, p. 134-135). Le mouvement de la permaculture se fonde, en effet, autant sur les connexions entre les enseignants et avec les étudiants que sur des corps et des lieux physiques par lesquels la permaculture s'incarne. Les communautés qu'elle fait émerger s'apparentent alors à des réseaux d'éco-hétérotopies que l'on pourrait qualifier de mycorhiziens au sens où ils s'organisent de manière décentralisée et peu hiérarchisée, et se propagent selon une apparente absence de logique et donc de prédictibilité.

Par-delà leur apport analytique pour saisir les enjeux derrière les entreprises des permaculteurices, je vois dans les concepts de frontière et d'hétérotopie des potentiels heuristiques, méthodologiques et opératoires pour la mésologie et pour la mésographie. La frontière, tout d'abord, est l'interstice où se situent le potentiel de renouvellement, le droit de rupture, l'obligation de la négociation et les enjeux de pouvoir. La frontière est elle-même *milieu*, et tout milieu est lui-même traversé, voire constitué, par les frontières d'autres milieux. Le concept d'hétérotopie, quant à lui, permet de souligner l'importance des discontinuités et des ruptures dans la trajectivité des choses de l'écoumène – aspect que Berque n'a investi que marginalement dans la constitution de sa mésologie, raison pour laquelle la médiance tend à y être décrite comme quelque chose de plein et d'inébranlable. Dans la lignée de l'approche de Yoann Moreau, qui raconte comment les catastrophes et les effondrements, ponctuels ou durables, matériels et sémiotiques, sont constitutifs

de la genèse et de la transformation des milieux humains (Moreau, 2017a), je défends, forte de mes enquêtes en milieu permacole, que la médiance est une résultante imparfaite, jamais stabilisée, toujours incomplète, et forcément temporaire, des frictions provoquées par une multiplicité de sujets terrestres, humains et non humains, en relation.

À travers la friction créée par les (amorces de) bifurcations trajectives, la permaculture génère des opportunités de nouvelles connexions sensibles au monde vivant, tout en participant de l'émergence de « poches d'inadaptés volontaires » (Debray, 2013, p. 47-48) à même de s'imposer, si les conditions le permettent, comme des arènes où se dessinent et se jouent certains des futurs possibles de nos systèmes agroalimentaires. C'est de la proximité, voire la promiscuité de ces poches d'étrangeté avec le genre de vie dominant – avec les modes d'être et d'agir considérés comme conventionnels – qu'émergent, aux frontières, des espaces d'« interface polémique » (Debray, 2013, p. 36), lieux de confrontation *et* de transigeance, parfois conflictuels, parfois transactionnels²⁵².

Ces espaces « d'interface polémique » sont le sujet de la Partie III. La permaculture y est abordée, toujours à partir de mes enquêtes, par le biais des frictions, des transactions et des écotones qu'elle suscite et motive, autrement dit ce qu'elle provoque par-delà ses frontières, dans ses élans de transformation du monde agricole et/ou de la société.

²⁵² Je m'inspire ici de ce qualificatif en résonance avec sur le concept de lieu transactionnel, originellement proposé par Benoît Dugua (Dugua, 2015; Dugua & Trotta Brambilla, 2012), et que nous avons retravaillé ensemble dans un article commun (Dugua & Chakroun, 2019).

PARTIE III

Au-delà du jardin, un
autre paysage nourricier ?



Récits de frictions paysagères

INTRODUCTION À LA PARTIE III

Les frictions paysagères : leviers d'une mésologisation de l'agriculture ?

Soi mésologique et révolution agricole

Déplacer les frontières

Après, en Partie I, un long développement sur les soubassements existentiels et militants d'une vision mésologique du sujet, suivi, en Partie II, de récits racontant comment cette autre vision tente d'être déployée dans des lieux spécifiques, et contribue ainsi à l'émergence conjointe de soi mésologique et d'hétérotopies, la Partie III se focalise sur les biais par lesquels la permaculture se diffuse et par lesquels s'impulsent des changements au-delà de l'échelle à laquelle elle a été intentionnellement appliquée.

Comme je l'ai décrit dans les parties précédentes, le soi mésologique se fonde sur une attitude proactive de transformation trajective de soi *et donc* du milieu. Il est une proposition conceptuelle qui vise à saisir ce que l'inédit de l'Anthropocène provoque simultanément aux processus d'individuation et d'engagement. De ce fait, il ne se satisfait pas de quêtes individuelles de reconnexion au vivant, mais exige de cultiver collectivement une posture d'acceptation critique envers les axiomes capitalistes et la manière dont ils ont profondément restructuré notre agriculture et notre alimentation, et donc inévitablement modifié nos corps, nos identités et nos milieux. La permaculture conteste la légitimité de ces axiomes à continuer à structurer ces systèmes et, ce faisant, déstructurer nos milieux ; elle expérimente des amorces de transformation, mues par le désir que nos systèmes agricoles et alimentaires ne deviennent pas simplement plus durables, mais qu'ils se fassent moteurs de milieux trajectivement nourriciers. À quoi ressemblent alors ces amorces de transformation, autrement dit, qu'est-ce que la permaculture initie comme dynamiques et frictions lorsqu'elle a lieu, prend forme et « déforme » les paysages ?

Comme égayé dans le Chapitre 3, le déploiement d'un soi mésologique, en plus d'une reconnexion à soi et au vivant par des gestes et la remise en mouvement de nos manières et de penser et de bouger par des pratiques écosomatiques (Clavel, 2019 ; Clavel & Wittersheim, 2023) nécessite un travail sur les frontières, en les rendant stratégiquement tantôt poreuses, tantôt imperméables selon les situations. La permaculture ne travaille pas uniquement de manière rhétorique sur les frontières sémiologiques entre catégories – en utilisant des stratégies discursives basées sur l'utilisation d'oxymores – elle engage un travail physique et politique sur les frontières entre la permaculture et le reste, entre les limites du jardin et le reste du territoire, et, ce faisant, se diffuse au-delà des frontières de la communauté de pratiques et en deçà de l'utilisation du concept. Cette Partie III revient sur quelques-unes des frontières bousculées et des frictions ainsi créées.

Une vision mésologique de la transition agroécologique

Si la transformation vers des systèmes agricoles et alimentaires ne peut faire l'économie des relations tissées quotidiennement par des individus – relations qui constituaient le cœur des récits de milieux de la Partie II (Chapitres 5 et 6) –, elle exige que ces relations soient mises en dialogue avec des aspects moins directement phénoménologiques et moins facilement localisables. Comme le proposent Christian Arnsperger et Dominique Bourg (Arnsperger & Bourg, 2017), la durabilité doit être conceptualisée comme propriété émergente de dynamiques systémiques qui débordent de loin les limites physiques des lieux de projet, parcelles, jardins, fermes ou exploitations agricoles. Ils identifient un double mouvement nécessaire à l'avènement de ce qu'ils nomment une « société permacirculaire » : écologiser la société d'une part, et socialiser l'écologie d'autre part. Augmenter la durabilité de nos systèmes agricoles et alimentaires suppose, dans cette logique, de réduire *collectivement* l'impact de nos comportements, pratiques et institutions sur la biosphère tout en repensant nos démocraties et nos manières de vivre à l'aune de ces contraintes écologiques. La durabilité de l'agriculture se doit, à ce titre, d'inclure autant une écologisation des pratiques culturelles et des modes de transformation, de distribution et de commercialisation, qu'une redéfinition du rôle de l'agriculture dans la société, pour l'écologie, et sur les territoires.

Claire Lamine développe, à ce titre, le concept heuristique de « système agri-alimentaire territorial » qui prend le territoire et ses réseaux d'acteurs comme point de départ pour penser les évolutions du système agri-alimentaire en mettant en lumière ce qu'elles suscitent comme alliances et controverses (Lamine, 2012 ; Lamine et al., 2022). Selon elle, les enjeux autour des futurs durables de ces systèmes gagneraient à être problématisés au-delà de la simple relocalisation de la production *et* hors du carcan du paradigme du développement durable (Lamine, 2015 ; Lamine et al., 2019). En effet, ce dernier, en se bornant au nœud agriculture-environnement, réduit la durabilité de l'agriculture à des méthodes de production plus écologiques, avec le risque de n'exiger de l'agriculture que la seule adoption de technologies de pointe (*high-tech*). Bien que les bénéfices (et les risques²⁵³) sociétaux, environnementaux et territoriaux soient très incertains, le choix final est délégué aux consommateurs, paradoxalement considérés comme à la fois passifs et responsables. C'est le pari que fait le paradigme dit de la « modernisation écologique », selon lequel les avancées de la technoscience restent les principaux garants de l'écologisation – et qui fait donc le pari d'une convergence tenable entre limites écologiques et économie de croissance tout en occultant les effets non intentionnels tels que l'effet rebond (Rudolf, 2013). Cette occultation représente ce que Birgit Müller a qualifié d'« absence ordinaire de réflexion » (*ordinary thoughtlessness*), permise par l'utilisation d'un nouveau vocabulaire par les promoteurs de cette modernisation écologique pour le secteur agricole : *precision farming*, *sustainable intensification* et *climate-smart agriculture* (B. Müller, 2021). Les technologies de pointe, hautement dépendantes du secteur « recherche et développement » d'entreprises privées, et donc de capitaux industriels et financiers (Clapp, 2021), n'améliorent pourtant que marginalement les performances environnementales du modèle industriel, tout en abrogeant le droit des citoyens de se positionner quant à la désirabilité du futur ainsi imposé (Hebinck et al., 2021 ; Zurek et al., 2022).

²⁵³ Telles que le coût de ces technologies et la répercussion sur l'endettement des agriculteurs et agricultrices, les problèmes relatifs à la transformation des pratiques par ces technologies, ou encore l'énergie grise nécessaire à leur fabrication et à leur utilisation.

Le développement de cette vision de l'agriculture durable favorise en revanche le maintien et la légitimité de la matrice sociale et cognitive qui a promu l'avènement d'une agriculture chimique, mécanisée et globalisée (Wolf & Wood, 1997). Sortir de cette matrice en termes agronomiques exigerait typiquement de cesser de voir les « objets de nature » comme « des contraintes à l'accomplissement des performances productives souhaitées », et de commencer à les considérer comme des « entités agissantes » potentiellement favorables à l'activité agricole (Barbier & Goulet, 2013, p. 202)²⁵⁴. En termes de politiques publiques, Plumecocq et al. (2018) mettent en lumière qu'agir via l'éco-conditionnalité des politiques agricoles continue de subsumer l'écologie sous des signaux monétaires et est plus susceptible de motiver des transitions vers des modèles encore plus dépendants de technologies de pointe :

Ces politiques ne sont pas de nature à provoquer une transition vers les formes diversifiées, de proximité, voire les formes les plus territorialisées puisque les pratiques qui ont cours dans ces formes d'agriculture diversifiées trouvent leur justification dans d'autres registres : ceux d'une volonté de restaurer le capital naturel ou de recréer de la valeur avec le territoire (Plumecocq et al., 2018, p. 116).

L'anthropologue Clifford Geertz (1969) a qualifié ce phénomène d'*involution agricole*, du fait qu'il engendre la rigidité d'un modèle par une trop grande complexification interne et compromet ainsi toute (r)évolution future. Plumecocq et al. (2018) identifient ainsi trois grandes formes de « systèmes de production » (SdP), subdivisées en sept sous-types²⁵⁵ selon leur vision de la durabilité. Ils proposent une représentation selon deux axes (voir Fig.56) : 1) la dépendance du système à des intrants externes versus l'autonomie permise par les services écosystémiques, et 2) leur insertion dans les systèmes agroalimentaires globalisés versus leur ancrage dans des dynamiques territoriales.

Au moins deux dynamiques d'écologisation sont ainsi aujourd'hui à l'œuvre et en concurrence dans les milieux agricoles des pays anciennement industrialisés. Bien que toutes deux proposent un déplacement vers le haut de l'axe horizontal (*intrants externes* vs. *services écosystémiques*) avec l'émergence des types 2 et 3 en palliatif au type 1 (SdP conventionnel), il n'en reste qu'il existe de multiples nuances et divergences entre la réduction (plus ou moins drastique) des intrants externes et la contribution (plus ou marginale) des pratiques agricoles aux services écosystémiques. De plus, la tension sur l'axe horizontal déstabilise le secteur agricole. D'un côté, les politiques agricoles tendent à améliorer les performances environnementales d'un modèle non originellement écologique, et cette dynamique écologise certes le modèle en place, mais continue par là même à le légitimer et à l'imbriquer toujours davantage dans le système agroalimentaire conventionnel globalisé (Goodman, 1999 ; Wolf & Wood, 1997). Sur la figure, cela correspond au déplacement de tous les types vers la gauche sur l'axe horizontal (en direction de *systèmes alimentaires mondiaux*), sous l'impulsion entre autres des accords de libre-échange et de la néolibéralisation conséquente des politiques agricoles nationales. Dès lors, de l'autre côté, les systèmes de production plus locaux et plus radicalement agroécologiques sont relégués au statut d'« alternatives » (Lamine et al., 2022 ; Plumecocq et al., 2018), et n'ont que peu de marge de manœuvre pour promouvoir une transformation citoyenne et territoriale des systèmes agri-alimentaires, entre à cause de leur incompatibilité avec la vision techniciste, productiviste et globalisée promue par ailleurs.

²⁵⁴ Les auteurs parlent spécifiquement d'« objets de la nature » – je me permets ici de reprendre leur formulation également pour parler des paysans et autres acteurs de la terre.

²⁵⁵ En s'inspirant des mondes communs (ou « cités ») du cadre des Économies de la Grandeur de Boltanski et Thévenot.

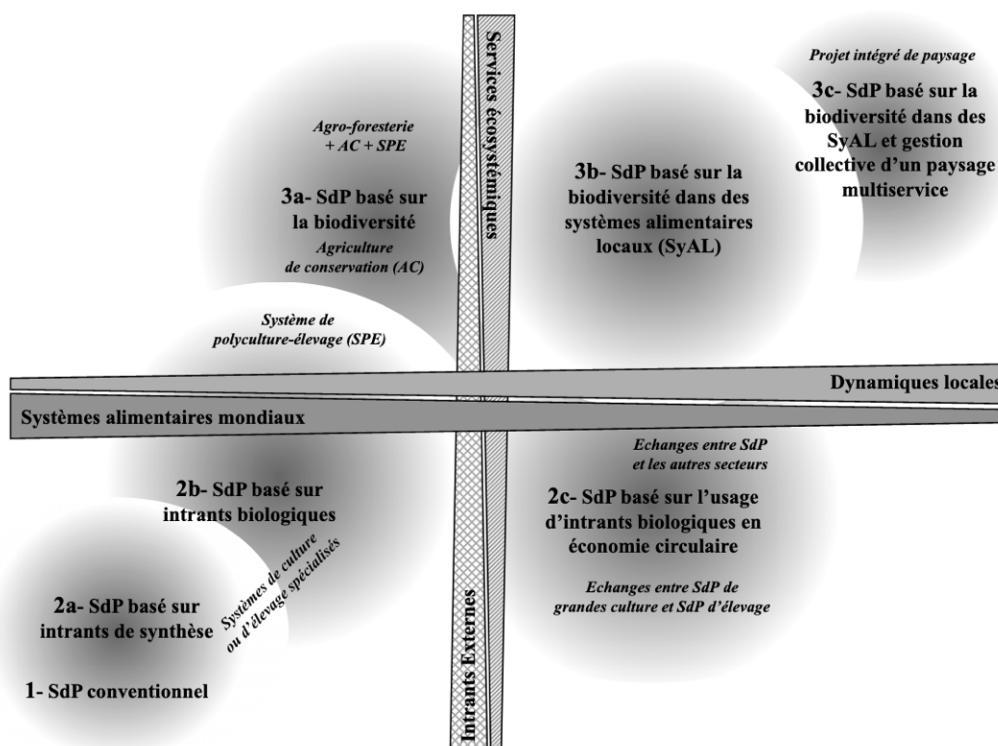


Figure 56 : Cadre d'analyse et typologie des formes d'agriculture. Plumecocq et al. (2018, p. 106).

Au-delà du jardin, un autre paysage

Vers une mésologisation ?

La perspective mésologique implique de garantir, sur la durée, la possibilité de tisser avec le territoire des relations plurielles et signifiantes, toujours singulières et contingentes, c'est-à-dire de développer une pensée paysagère et de s'engager existentiellement dans le devenir des paysages qui constituent nos milieux. Comme défini dans le Glossaire de la mésologie (Berque, 2018b), le territoire est une « instance de la Terre, localisée à une certaine échelle ». Le territoire évoque un certain périmètre et permet ainsi de penser les enjeux de sa gouvernabilité à travers des « projets de territoire ». Le territoire apparaît ainsi comme une entrée pertinente pour penser les limites de nos systèmes agri-alimentaires conventionnels globalisés et pour faire faciliter l'émergence véritable écologisation du modèle agricole, c'est-à-dire qui n'équivaille pas à une simple atténuation de ses impacts environnementaux mais passe par la restructuration du réseau d'acteurs (Lamine, 2015 ; Lamine et al., 2019). Il s'agirait dès lors d'embrayer l'écologisation à une « reterritorialisation », dans une compréhension du territoire comme socle des réalités socio-culturelles et de l'expérience vécue (Méo, 2001). Cette dernière étant souvent éludée des projets de planification et des politiques territoriales, je fais appel au concept de paysage pour mettre en lumière l'imbrication des dimensions esthétiques et politiques dans l'atterrissage territorial de la mésologie. Cet atterrissage exige d'adopter un langage plus proche de celui des acteurs du territoire, de manière à identifier les résonances et les désaccords et d'ainsi amorcer des démarches transdisciplinaires.

Dans la lignée de mon soi mésologique, je nomme *mésologisation* cette dynamique d'écologisation par territorialisation via une réappropriation des paysages et une responsabilisation à l'égard de leurs devenirs communs (ceux des citoyens et des paysages). La mésologisation implique le respect des relations – écologiques, techniques et symboliques – qui constituent tout milieu humain et la reconnaissance de l'agentivité de deux groupes qui, pendant longtemps, ont été systématiquement dépolitisés : les personnes travaillant la terre – jardiniers, paysans, agriculteurs (Zask, 2016) – et les êtres vivants non humains (Latour, 2016). La *mésologisation* désigne alors la quête et le soin des relations constitutives des paysages à travers l'intégration, dans l'agriculture, de leurs conditions de perpétuation. C'est une démarche qui se base sur nouvelle compréhension du collectif et du faire-ensemble, à la croisée entre la vision du territoire comme « bien commun » (Magnaghi, 2014) et ce que Centermeri (2018) appelle le *multispecies commoning* (la communalisation multi-espèces). La mésologisation implique ainsi de recréer du commun, simultanément entre humains *et* avec les non-humains, afin que deviennent possibles la préservation, la restauration, ou même « l'invention d'écosystèmes jugés collectivement désirables » (Ginelli, 2016, p. 222).

Le paysage comme empreinte-matrice

De l'empreinte-matrice comme lieu d'interagentivité

La mésologisation passe autant par des dynamiques d'écologisation et de territorialisation que par une réappropriation des paysages et une responsabilisation à l'égard de leurs devenirs communs. Autrement dit, la mésologie exige la prise en compte du milieu et de ses paysages, c'est-à-dire des relations historiques et actuelles entre ses habitants humains et non humains, ainsi que ses caractéristiques écologiques, topographiques et pédologiques. Dans une perspective mésologique, le paysage contient la même ambivalence que le milieu, tout à la fois *empreinte* et *matrice*. D'un côté, le paysage est empreinte(s) : façonné par une longue histoire de relations humaines et écosystémiques et cristallisant, plus ou moins durablement, des schémas de pensée et d'action. D'autre part, ce même paysage s'offre comme un champ d'expériences et des pratiques : il façonne à son tour les vécus et les comportements – sans cependant les déterminer pour autant. La pensée paysagère porte cette ambivalence, en ce qu'elle est une pensée non pas *du* paysage, mais *à travers* le paysage – imprégnée *et* génératrice de paysages. En cela, c'est une pensée située et donc incorporée et relative, qui marie appréhension sensorielle et compréhension systémique (Berque, 2016c).

La pensée paysagère est une sorte de réhabilitation de la capacité des habitants à apprécier leurs paysages – capacité qui a longtemps été occultée (Miéville-Ott, 2001, p. 74-75) :

Il est souvent postulé que les gens du lieu ne peuvent être aussi des gens du paysage, autrement qu'il est très difficile de poser un regard paysager sur son propre environnement, lorsqu'on est à l'intérieur. Pourtant, la perception paysagère n'est pas absente chez les gens du lieu. En effet, il faut prendre garde à ne pas confondre la capacité à verbaliser un attachement paysager avec son existence objective : ce n'est pas parce qu'on ne parle pas du paysage, qu'il n'existe pas.

En ce sens, le paysage permet de capter une « vérité anthropologique » : la tension inhérente à la vie humaine, entre intérieur et extérieur, corps et environnement, impressions et expressions, intime et intersubjectif. Comme le souligne le philosophe François Jullien (2014, p. 116) : « Quand se lève la frontière entre le dedans et le dehors, que ceux-ci se constituent également en pôles et qu'il y a perméabilité de l'un à l'autre, un nouvel 'entre' s'instaure. [...] c'est d'un tel couplage que naît du 'paysage' ». Cette compréhension rejoint celle de Michel Collot, qui propose dans son *Pensée-*

paysage (Collot, 2011) de saisir le paysage moins comme un objet que comme un « phénomène » qui émerge des entrelacs concrets, quotidiens, mais jamais stabilisés d'agentivités et d'agencements humains et non humains (Besse, 2018). Ils sont ainsi le lieu de négociations entre acteurs et agents aux intentions parfois contradictoires (Tsing, 2015).

C'est cette interagentivité constitutive du paysage qui lui confère sa qualité heuristique et ses dimensions politiques et opérationnelles. Renvoyant à de multiples niveaux de réalité, le paysage invite, de fait, à penser (à partir de) leurs imbrications. C'est un concept charnière pour l'interdisciplinarité, voire la transdisciplinarité, car aucune discipline ni aucun acteur ne peut s'arroger le privilège de sa spécialité. C'est dans cette perspective que Grégory Epaud propose de penser le projet de paysage comme projet politique ; ce qui l'amène à créer, en tant que paysagiste engagé, une structure (qu'il appelle *Coopérative habitante de paysage*) à même d'offrir l'espace de dialogue et de médiation nécessaire à impliquer autant les habitants que les autorités régionales (Epaud, 2021). Les approches paysagères se révèlent être un outil de mésologisation utile et démocratique pour accompagner les comportements d'individus et de groupes vers des modes de vie plus éthiques et durables, à condition qu'elles soient conditionnées à des approches participatives (Dugua & Chakroun, 2019). Le concept ouvre la possibilité de concevoir collectivement et délibérément des paysages de manière à créer, ensemble, une matrice qui va encourager les individus à adopter des comportements et des visions du monde bénéfiques à la perpétuation ou la restauration de l'habitabilité de leur milieu (Chakroun & Droz, 2020).

De plus, le concept de paysage véhicule, comme le formule le paysagiste Sébastien Marot (1995, p. 71), « une vision qui non seulement accorde une attention particulière aux entre-deux, aux transitions, mais qui invite à lire et projeter l'ensemble des espaces ouverts comme des espaces de relation ». Le paysagiste invite alors à acquérir des capacités à lire les paysages de manière à y voir d'autres lieux que les polarités urbaines et les sites identifiés comme « stratégiques » pour le développement (économique/urbanistique) d'un territoire. Le décentrement nécessaire à cette nouvelle lecture paysagère exige une triple disposition de soi : une considération pour l'histoire socio-écologique du lieu et pour sa continuité ; une compréhension du lieu comme organisme vivant en état constant d'évolution et donc d'inachèvement ; une considération pour les multiples strates, textures et éléments non humains qui composent le lieu (Marot, 1995, p. 70). Le philosophe Jean-Marc Besse rejoint Marot sur l'intérêt du paysage pour modifier nos rapports au monde et aux lieux ; il met en évidence que ce dernier peut servir à éclairer, voire dévoiler des réalités plus discrètes ou volontairement forcloses du milieu : des valeurs culturelles, des intentions sociales, des représentations, des usages sociaux, des capacités techniques et des modalités d'action (Besse, 2018, p. 38). C'est ce que Cogato-Lanza (2005) a, d'ailleurs, proposé pour l'urbanisme, comme la perspective du « territoire inversé », qui consiste justement à voir *à partir de* ce qui a trop longtemps été vu comme périphérique et marginal : typiquement les espaces ouverts aux abords des grandes villes (2005). Ainsi, le paysage se révèle particulièrement propice à une heuristique des marges, en suscitant une attention nouvelle aux périphéries et aux axiomes alternatifs qui s'y expérimentent souvent. Comme l'expliquent Glon et Pecqueur (2020), il y a une territorialité particulière de l'innovation sociale : ils parlent à ce titre d'« interstices territoriaux innovants et solidaires », en soulignant que les interstices sont, par définition, des lieux dont la faible visibilité a permis d'activer des interactions sociales inédites. Ces interstices ne sont donc pas moins que le contrepoint de ce que Tsing (2011) a nommé les zones-frontières du capitalisme, caractérisées, elles, par des arrangements inédits entre différents acteurs, mais au détriment de l'écologique et du social.

Faire avec et contre le paysage ?

Considérer le paysage comme empreinte-matrice oblige à inclure les logiques passées dans le choix d'actions présentes, alors même que ces logiques sont critiquables et critiquées. Si cette matrice restreint évidemment les possibilités d'action, elle est indispensable si l'on ne souhaite pas retomber dans les travers de la logique de la *tabula rasa* caractéristique du POMC – qui, par définition, est une négation de l'historicité et de la relationnalité du milieu. C'est ce qu'a typiquement suggéré le mouvement moderne en architecture ou le Plan Voisin de Le Corbusier en urbanisme : « on se débarrasse de toutes les vieilleries et on fait du totalement neuf » (Berque, dans PCA-STREAM, 2019). Sous prétexte de fonctionnalisme et de bien-être pour tous, cette logique impose une vision unique et prétendument universelle. En ce qui concerne l'agriculture, la logique de la *tabula rasa* a effondré les paysages d'au moins deux manières : en occultant l'agentivité paysanne elle a, d'un côté, légitimé une transformation agronomique rapide, dans la période d'après-guerre en particulier ; elle a, de l'autre, naturalisé les paysages agricoles aux yeux des citadins, qui bientôt s'y sont réfugiés en pensant qu'ils faisaient des retours à la nature. C'est ce qu'Augustin Berque a nommé la « forclusion du travail médial » (Berque, 2005) : le déni (ou la pure ignorance) que l'activité paysanne n'est pas une simple activité physique et corporelle, mais un façonnage quotidien du milieu, un travail *médial* justement. En faisant *comme si* la campagne était la nature, les citadins y ont déménagé et ont contribué à la bétonisation de terres arables ou forestières et à la rupture de connectivités écologiques par le mitage du territoire, paradoxalement au nom de leur amour de la nature.

À contre-courant de cette logique de *tabula rasa*, la méso-logique prône d'agir avec les paysages : les considérer dans leurs spécificités et accompagner leurs transformations avec subtilité. En effet, bien que portant aujourd'hui l'empreinte profonde de l'agriculture industrielle, les paysages et ses acteurs offrent une « matrice » essentielle pour penser et faire le design de systèmes agri-alimentaires *territorialisés*, c'est-à-dire portés par des récits plus ou moins partagés (du moins ouvertement négociés) par une pluralité d'acteurs du territoire en question, et concrétisés démocratiquement en une diversité de projets uniques, mais interreliés.

Comment discriminer le mésologique du non-mésologique ?

La mésologisation, en cohérence avec la pensée paysagère, oblige à une pratique scalaire et à une casuistique, c'est-à-dire à une appréciation au cas par cas et toujours depuis l'échelle appropriée. Elle exige d'un aménageur qu'il ne soit jamais que cela, c'est-à-dire qu'il connaisse le milieu aménagé à travers toujours plus qu'une représentation cartographique, et qu'il en ait une expérience par immersion. Cette posture devrait permettre ce que Berque appelle « l'expression créatrice » : la capacité à créer du neuf sans rupture de sens ; un équilibre à trouver entre les transformations aujourd'hui nécessaires et urgentes de l'écoumène et la prise en compte de certaines logiques qui ont prévalu jusqu'alors, afin de « poursuivre la médiance par une trajection nouvelle » (Berque, 2000b, p. 152).

Cette casuistique n'est pas sans poser problème pour prôner certaines pratiques et opérationnaliser certains projets. Comment, en effet, discriminer ce qui tend à produire du mésologique et ce qui tend à l'inverse, c'est-à-dire à l'acosmie ? Si l'on suit le point de vue de la médiance développé dans Berque (2000b), un aménagement peut être jugé mésologique s'il ne modifie pas profondément le sens du milieu, ou du moins, s'il le modifie en accordance avec les

êtres concernés. Un aménagement mésologique est alors plus proche d'un « ménagement » dans le sens qu'il doit prendre soin de « a) la tendance historico-écologique objective de ce milieu ; b) les sentiments éprouvés à l'égard de ce milieu par la société qui l'habite ; c) les significations attachées à ce milieu par cette même société » (Berque, 2000b, p. 146). Sur cette base, on peut ainsi condamner tous les aménagements qui ne prennent pas en compte les dynamiques existantes, autrement dit, qui s'imposent au territoire comme s'il n'était qu'une étendue non encore habitée ou prédiquée.

L'industrialisation moderne de l'agriculture est un bon exemple de la logique décosmisante de la table rase. Ce n'est qu'en faisant fi des conditions historiques et écologiques (climatiques, pédologiques/édaphiques, topographiques), des savoirs indigènes et expérientiels et des spécificités locales que le processus qu'Aurélien Gabriel Cohen nomme « agroformation » a pu être amorcé : « une volonté de maîtrise et de fixation du vivant » qui s'est concrétisée par l'homogénéisation des méthodes et la rationalisation de la production par optimisation des intrants et extrants (Cohen, 2017, p. 59). La logique de la table rase a donc son équivalent épistémologique : le paradigme dit « nomologico-prescriptif ». Typiquement, les chimistes agronomes du XIX^{ème} siècle ont traduit leurs théories en lois agronomiques, puis en prescriptions universelles, bientôt imposées à l'ensemble du secteur agricole. Pour se réaliser, ce processus s'est accompagné de l'« arasement des variations [...] de telle façon que les généralités produites dans des conditions contrôlées y perdent leur caractère historique et situé pour devenir virtuellement les lois de toute agriculture » (Cohen, 2017, p. 61) – ce qui, inévitablement a détruit, ou du moins fortement simplifié, une grande partie des habitats (naturels) et des milieux (humains), en attaquant simultanément le triplet mésologique : l'écologique, le technique et le symbolique. En effet, les pratiques et les techniques adoptées par l'agronomie moderne ont, conjointement, réduit la fécondité des sols par « élagage » de la faune édaphique et des champignons mycorhiziens (*évo-*), provoqué des maladies tant chez les consommateurs que chez les producteurs, en les exposant à des doses de produits chimiques trop élevées (techno-) et en les nourrissant avec des produits à faible qualité nutritive, et alimenté une crise existentielle au sein de la profession agricole (*symbolique*) (voir par exemple Y. Droz & Miéville-Ott, 2001; Mer, 2004).

Malgré ce diagnostic, il reste malaisé de distinguer clairement les pratiques mésologiques des pratiques décosmisantes à l'échelle d'un projet individuel et localisé²⁵⁶. La problématique sous-jacente est qu'il n'y a pas à proprement parler de « bonne échelle » et que, à l'instar de la durabilité comprise comme propriété émergente d'un système, la méso-logique nécessite plutôt d'être évaluée à l'aune de la qualité d'imbrication entre différentes échelles, temporelles et spatiales²⁵⁷. Comment jauger le caractère mésologique de telle ou telle pratique et de tel ou tel aménagement, alors même que chaque lieu de projet est pris dans des dynamiques qui dépassent de loin l'échelle du jardin ? Par exemple, doit-on condamner l'agriculteur qui utilise un tracteur et menace à chaque labour de détruire toujours plus la structure et la vie du sol, ou doit-on au contraire valoriser sa pratique parce

²⁵⁶ Cette problématique rappelle celle de la durabilité – à quelle échelle peut-on juger du caractère durable ? Comment penser l'emboîtement d'échelles, de manière à ce qu'un projet durable au niveau local, concourt également à l'être au niveau global ? Autrement dit « à quelle altitude systémique doit-on se situer » (Arnsperger et Bourg, 2016, p.95) pour apprécier la durabilité ou la méso-logique ?

²⁵⁷ Que certains ont pu appeler « interterritorialité » dans le champ de l'urbanisme et de la planification, pour proposer des interconnexions entre échelles territoriales (et acteurs en charge de leur administration) qui ne se fasse pas au détriment de leur pluralité et leurs spécificités respectives (Vanier, 2013).

qu'elle permet d'alléger le labeur paysan, d'améliorer la productivité de ses champs et de perpétuer des paysages faisant désormais partie d'une esthétique de la ruralité culturellement appréciée (Brady et al., 2018) ?

Le paradoxe ultime de l'Anthropocène, dans une perspective mésologique, tiendrait de cette urgence de l'époque à ne plus respecter l'histoire pour mieux respecter le milieu : d'enfin oser proposer des ruptures de sens et instiguer ce que j'ai appelé des « bifurcations trajectives »²⁵⁸ – réorientations désormais salvatrices en direction de la Terre. En fait, à l'échelle des milieux concrets, les continuités ne sont jamais parfaites et les ruptures jamais totales, car le sens des milieux n'est jamais plein ni stabilisé, car il résulte d'une « mise en dispute » (Moreau, 2017a). Les milieux supposent des subjectivités à l'œuvre, et en constantes interactions et transactions avec les autres sujets (humains et non-humains) en présence – symbioses, alliances, négociations, altercations ou parasitismes avec les sujets et les choses. La médiance est loin de s'apparenter à l'appariement automatique et forcément harmonieux d'un être et de son milieu ; elle naît au contraire de la friction et de la convergence de luttes, individuelles et collectives, pour faire perdurer son existence et le sens qu'on lui donne. La permaculture se tient dans cette tension-là, prônant simultanément continuité *et* rupture du sens, et dessine ainsi les contours possibles d'une mésologisation non seulement de l'agriculture, mais de nos modes d'habiter la Terre.

Les projets de permaculture, prémisses de mésologisation ?

La permaculture s'appuie sur une compréhension poreuse des frontières entre agriculture, société et écologie et sur une vision du territoire comme résultat d'un processus de coévolution entre les systèmes humains et naturels qui rappellent – car elle s'en est inspirée – la mouvance biorégionaliste et le courant territorialiste (Centemeri, 2019b). Elle prône, en théorie du moins, la délimitation de territoires d'action qui a une pertinence tant écologique que sociale, et invite donc à la remise en question de frontières institutionnelles (cadastrales, locales, cantonales, préfectorales) souvent mal adaptées à la prise en compte de la fluidité et la variabilité du vivant, humain et non humain. En ce sens, la permaculture adopte une perspective mésologique de la durabilité, en ce qu'elle vise moins une agriculture écologique qu'une agriculture respectueuse de relations durablement et mutuellement bénéfiques avec le territoire et ses habitants humains et non humains, et ainsi, (ré)génératrice de médiances plus en adéquation avec les limites planétaires.

Mais si la permaculture se rapproche du biorégionalisme, du moins dans leur vision écosystémique du territoire, les projets qu'elle inspire aujourd'hui se font rarement à l'échelle d'une biorégion ou d'un bassin versant. Comme le racontent en filigrane les récits de milieux, la plupart des projets fondateurs des mouvements en Suisse comme au Japon sont pensés par un petit nombre de permaculteurices à l'échelle d'une parcelle, d'une ferme ou d'une structure pédagogique, et sont donc « coincés » dans les limites de la propriété privée et en fonction aussi des capacités et ressources disponibles, humainement et financièrement – il arrive que des terres supplémentaires soient disponibles, mais que l'argent manque pour les acquérir ou alors que le charge de travail supplémentaire qu'elles occasionneraient ne soit pas gérable pour la personne ou l'équipe au cœur du projet. Aujourd'hui comparables à des sortes de bulles connectées entre elles par un réseau

²⁵⁸ Voir Partie II, Chapitre 7, section 7.2.3

relativement lâche, elles semblent manquer de stratégies ou de ressources pour provoquer le changement de système qu'elles préfigurent par ailleurs.

Toutefois, le fait même que ces projets aient *lieu*, c'est-à-dire qu'ils se concrétisent nécessairement quelque part, et modifient une portion, aussi petite soit-elle, de territoire, provoque ce que l'anthropologue Anna Tsing (2011) nomme des frictions : des rencontres et des réactions plus ou moins positives. Cette Partie III raconte quelques expérimentations et projets qui ont créé des frictions, intentionnellement ou non, et ont ainsi ouvert des possibilités de discussion, de diffusion, voire même de collaboration avec d'autres acteurs et d'autres lieux. Dans cette perspective, cette Partie III vise également à réinsister sur le caractère proprement trajectif des transformations à l'œuvre dans les projets de permaculture, en mettant en évidence la manière dont, d'une part, la permaculture engage des dynamiques culturelles et territoriales et la manière dont, d'autre part, elle se fait elle-même « embarquer » par ces dynamiques et en ressort toujours différente.

En effet, suivant le territoire en question, le contexte socio-culturel et le type et l'échelle du projet, la permaculture est plus ou moins aisée à concrétiser. Même entre la Suisse et le Japon qui partagent plusieurs points communs quant à la situation et au rôle de l'agriculture et des agriculteurs dans la société, la culture et l'économie du pays, la permaculture ne fait pas émerger les mêmes questionnements, les mêmes revendications, les mêmes résistances. Même si une diversité d'acteurs est aujourd'hui *a priori* en accord avec la vision territoriale et écosystémique de l'agriculture qui sous-tend la permaculture, cette dernière fait beaucoup moins l'unanimité dès que cette vision devient une réelle intention de transformation et se met à exister au sein d'un territoire cultivé et régulé par une vision et des valeurs (radicalement) différentes. Les difficultés auxquelles se confronte la permaculture mettent en évidence à quel point la *méso-logique* exige aujourd'hui une révolution métaphysique de la logique agricole dominante (Callicott, 1990) et nécessite donc d'être politisée.

Des récits de frictions paysagères

Le concept de friction de Tsing permet de saisir les controverses que provoquent les tentatives de mésologisation faites par la permaculture. Les frictions ne sont pas comprises comme nécessairement négatives. Elles résultent de « rencontres hétérogènes et inégales » et sont elles-mêmes « à l'origine de nouveaux agencements de culture et de pouvoir » (Tsing, 2020, p. 32), autrement dit, « la direction des mouvements mis en branle par les rencontres n'est jamais prédéterminée, certaines frictions encourageant la destruction [...] alors que d'autres participent à la création d'un monde plus vivable » (Woitchik, 2020, p. 2). Ces frictions porteuses d'un monde plus viable font écho aux entremêlements fructueux que Centemeri (2019b) nomme métaphoriquement des « écotones », qui peuvent être politiques ou culturels.

Ce qui est inédit dans mon utilisation du concept de friction pour qualifier les dynamiques qu'engendrent des expérimentations anticapitalistes est qu'elle renverse la relation frictionnelle : la friction a changé de camp. En effet, Tsing a mené son « ethnographie des frictions » sur l'impact dévastateur des dynamiques globales du capitalisme sur les milieux humains et plus qu'humains, et elle étudie la résistance de certains acteurs à ces dynamiques – dans son cas, la déforestation massive des forêts les lieux périphériques où se confrontent, entre autres, de grandes entreprises forestières, des autorités étatiques, des communautés locales et des organisations internationales. Dans cette troisième partie, je m'essaie à une « mésographie des frictions ». Je raconte ce que les

permaculteurices provoquent comme rencontres à travers leurs hétérotopies, et comment ils propagent leur altérité et créent des frictions avec d'autres acteurs et habitants du territoire.

Dans le cas de mes enquêtes dans les milieux de la permaculture suisse et japonais, le paysage est au cœur des frictions, soit parce qu'il se fait le lieu de rencontres et convergences inattendues – les écotones de Centemeri (2019b) –, soit parce qu'en donnant substance à des visions divergentes et en les rendant ostensibles, il empêche une véritable rencontre d'avoir lieu. Je les appelle « récits de frictions paysagères » pour cette double raison : ils racontent une modalité de friction qui émerge par le paysage *et* qui se fait foyer d'autres paysages. Elles sont ainsi paysagères au même titre que la pensée paysagère de Berque. Certains de ces récits de frictions paysagères font parfois écho à des récits de milieux ; il n'en reste que le cœur de ce qui y est raconté n'est plus la relation de co-suscitation et de transformations trajectives entre des êtres humains et leur milieu, mais ce que cette relation fait émerger comme nouveaux paysages dans différents contextes culturels et territoriaux. Ces récits mettent ainsi en lumière les voies par lesquelles la quête d'un soi mésologique est toujours plus qu'une transformation individuelle via l'adoption d'axiomes alternatifs, car ces derniers engagent nécessairement une remise en dispute des paysages et de la médiance qui les sous-tend.

Structure de la Partie III

Le cœur de cette Partie III est composé de quatre chapitres, deux pour la Suisse (chapitres 8 et 9) et deux pour le Japon (Chapitres 10 et 11). Les chapitres 8 et 10 brossent un panorama de l'histoire de l'écologisation de l'agriculture dans chacun des deux pays, de manière à mettre en lumière les continuités et discontinuités de la permaculture avec les luttes et expérimentations qui l'ont précédée. Les chapitres 9 et 11 sont basés plus directement sur mes enquêtes et racontent les frictions plus ou moins fécondes que provoque la permaculture en engageant des modifications des paysages et en amorçant, par ce biais, une transformation des certaines dynamiques territoriales.

Dans cette Partie III, le cas suisse précède le cas japonais. Ce choix a été motivé par une volonté de cohérence avec la manière dont les questionnements qui ont motivé mes enquêtes ont émergé et se sont construits. C'est en m'apercevant, au début de mon terrain ethnographique en Suisse romande, à quel point les conflits de voisinage et les relations aux autorités imprégnaient profondément les possibilités et modalités de diffusion et de concrétisation de la permaculture – et donc les potentiels de mésologisation – que j'ai ajusté mes enquêtes et mes grilles d'entretien.

La différence de réalité culturelle et territoriale du Japon – exacerbée, sans doute, par la différence de modalité et de degré de mon intégration – ne m'a pas permis d'obtenir des récits équivalents. En effet, j'ai plutôt obtenu des récits de rencontres et de tactiques de « non-friction » – contraste qui m'a obligée à examiner les régimes, apparemment différents, de mésologisation à l'œuvre dans la permaculture japonaise. Au lieu de me restreindre aux désaccords, j'ai mis en lumière comment ces derniers sont résolus ou étouffés, et comment la permaculture au Japon est décloisonnée, mise en discussion et diffusée. Dans cette logique, si le chapitre 9 met principalement en évidence les tentatives d'infiltration et de légitimation de la permaculture dans le milieu agricole suisse, le chapitre 11 porte, en contrepoint, sur les stratégies discursives et géographiques adoptées par les permaculteurices japonais.e.s pour mésologiser leur territoire « naturellement » – ce qui, comme je l'aborde dans le chapitre en question, signifie souvent « sans friction » ouverte. Ma volonté ici n'est pas de créer artificiellement une dichotomie simpliste entre des territoires nationaux, mais de donner des pistes de lecture pour comprendre la différence entre les récits proposés.

CHAPITRE 8

L'écologisation de l'agriculture suisse, entre lutte paysanne et institutionnalisation

8.1 La modernisation de l'agriculture suisse, loin de faire l'unanimité

8.1.1 *Prégnance historique d'une résistance paysanne*

L'agriculture suisse a-t-elle toujours été moderne ?

Au contraire de cultures non occidentales (à l'instar du Japon²⁵⁹) qui ont pu avoir tendance à accabler l'Occident pour se dédouaner de leur propre responsabilité face aux conséquences de la modernisation, la Suisse ne peut, quant à elle, se déresponsabiliser de cette manière, étant indéniablement occidentale, tant culturellement que géographiquement. On ne peut « simplement » imaginer y revenir à une agriculture prémoderne, car la modernité n'y est pas aussi circonscrite temporellement qu'au Japon. Ainsi, les visions et pratiques en porte-à-faux apparaissent d'autant plus en rupture : contester le bien-fondé de l'agriculture moderne engage la remise en question profonde de la modernité et de sa cosmologie (ou de son acosmie, justement). Autrement dit, poser les limites de l'agriculture en rendant quasi-synonymes « moderne » et « industrielle » empêche de tomber dans un solutionnisme technophile, à l'instar de la modernisation écologique (Andersen & Massa, 2000), et cela ouvre le débat à une critique civilisationnelle.

La vision dualiste et objectivante de la science moderne, diffusée au XVII^{ème} siècle, a profondément modelé les imaginaires. Si le Japon est désormais connu pour ses contrastes marqués entre la densité (de béton et d'habitants) de ses régions urbaines et la féralité de ses régions rurales, les concepts de ville et de campagne n'ont jamais été pensés de manière antagoniste. La Suisse, au contraire, est marquée par un imaginaire territorial opposant ces deux termes (Salomon Cavin, 2012), et ce, bien que les paysages soient moins contrastés qu'au Japon, avec des villes plus petites et des campagnes encore habitées et cultivées, très imbriquées dans les dynamiques urbaines. L'architecte-urbaniste Paola Viganò et al. (2017) parlent à ce titre de la Suisse comme d'une « métropole horizontale » exemplaire, constituée d'un réseau décentralisé de villes petites et moyennes interconnectées²⁶⁰. Au Japon, c'est notamment le concept de *toshinogyô* (littéralement « agriculture de/en ville ») qui a permis, malgré les contrastes territoriaux, d'imbriquer l'agriculture même dans les zones les plus urbaines telle que Tokyo (Niwa, 2015).

²⁵⁹ Je développe cet aspect dans le Chapitre 11.

²⁶⁰ La métropole horizontale ne se confond pas avec l'urbain diffus et le mitage du territoire. Au contraire, il caractérise un nouveau paradigme d'urbanité durable qui se détache de l'imaginaire de grandes villes concentrées et prône plutôt une décentralisation territoriale.

En Suisse, cette vision dualiste est prégnante également dans la totalité des dimensions de la vie quotidienne et des paysages contemporains. Il y a ainsi une sorte d'évidence qui plane dans la (perma-)culture suisse, selon laquelle le passé ne suffira pas. L'existence du plan Wahlen, qui a imposé dans les années 1940 une planification agricole centralisée pour éviter la famine, donne encore quelques espoirs d'une possible action gouvernementale en vue d'une territorialisation de la production agricole. Mais étant teinté de valeurs nationalistes ou survivalistes plus qu'écologiques, il ne nourrit que peu les imaginaires pro-écologistes. À la différence des mouvements sociaux en quête d'un changement de paradigme au Japon qui se sont réapproprié la sobriété prémoderne comme source d'inspiration (voir Chapitre 10), le plan Walhen ne semble faire rêver que l'UDC (Union Démocratique du Centre), parti de droite populiste historiquement lié à la paysannerie, mais connu pour son mépris des enjeux environnementaux (Robert, 2022). On observe plutôt, dans les expérimentations socio-écologiques, une relecture de ce qui a été proposé historiquement au sein même du POMC, en critique à ce dernier et en résistance à ses dérivés concrets, dans la lignée de ce que Christian Arnsperger a défendu dans un interview publié sous le titre « Les hippies avaient (presque) tout compris » (Ulmi, 2015) : la contreculture des *sixties* est porteuse d'« un apport éthique et pratique qu'on peut réactualiser pour les temps actuels : on a besoin de ressources de pensée et d'action face à des défis écologiques et sociaux qui n'ont fait que s'accroître depuis les années 1960 ». On est dès lors moins dans l'émulation d'une sobriété prémoderne (comme c'est le cas dans certains discours écologistes au Japon²⁶¹) que dans la redécouverte de l'histoire de la pensée écologique et de la critique antimoderne.

Bien que la Suisse soit un des berceaux de la pensée dualiste, la modernisation est loin d'y avoir fait l'unanimité. Il y existe une riche histoire de résistances paysannes à la modernisation agricole et de contre-propositions plus écologiques. Avant de me pencher sur l'histoire de l'écologisation de l'agriculture suisse, je propose de donner un aperçu des imaginaires et tensions qui ont traversé l'histoire de la modernisation de l'agriculture et des mobilisations d'un monde paysan trop souvent vu, à tort, comme homogène et unifié. Cette histoire influence encore aujourd'hui les prises de position, les débats et les imaginaires sur le futur de l'agriculture et peut servir à éclairer la place que la permaculture se fraie actuellement (et difficilement) dans le milieu agricole.

Pluralisation du monde paysan et divergences face à l'homogénéisation des paysages

Jusqu'au XIX^{ème} siècle, les paysages de l'agriculture suisse étaient façonnés par ses systèmes agropastoraux et la diversité de ses productions (beaucoup d'orge et d'épeautre, mais aussi des légumineuses, du lin, du pavot ou encore de la caméline). L'augmentation constante de la population a forcé l'évolution de ces systèmes, avec un Moyen-Âge marqué par une augmentation des surfaces dédiées à la culture de céréales et par une diminution corrélative des pâturages de plaine et des forêts par défrichement. L'élevage se retrouva assigné aux zones de montagne. Déjà à cette époque, l'urbanisation se fait ressentir jusque dans la campagne et influence la vie paysanne et les modalités de production. Les villes contraignent de plus en plus les productions autant qu'elles potentialisent leur distribution. Au XIII^{ème} siècle, il y a un premier tournant d'une agriculture de subsistance vers une agriculture semi-commerciale, dont la production est destinée

²⁶¹ Voir Chapitre 11, section 11.1.

à fournir les marchés urbains. Ce tournant est également structurant au sein des campagnes, car il est majoritairement le fait d'une minorité de riches paysans – les inégalités de classe se creusent alors et se répercutent en inégalités économiques, avec les paysans-commerçants d'un côté (arrivant à dégager un surplus), et le reste des paysans « coincés » dans une économie de subsistance. Ces derniers étaient d'ailleurs souvent obligés de cumuler plusieurs activités afin d'obtenir un revenu décent (ou plus exactement, moins mauvais), par exemple en s'adonnant à l'artisanat et au commerce ou en prenant un emploi dans l'industrie (Rachoud-Schneider, 2007).



Figure 57 : Des paysannes plantent des pommes de terre à la fin du XIX^{ème} siècle Crédits : Musée national suisse²⁶².

L'industrialisation de l'agriculture ne commence véritablement qu'au XIX^{ème} siècle, mais on trouve les traces d'une transformation lente (sorte de « proto-industrialisation ») dès la fin du XVI^{ème} siècle. À cette époque, l'agriculture est encore une source économique prédominante (pour les finances de l'État surtout, via les redevances féodales) et le poids social des paysans reste important, bien que la société soit profondément inégalitaire. La modernisation, avant même l'introduction de techniques extractives et polluantes, s'est imposée par la vision d'une élite urbaine et de paysans bourgeois d'une agriculture commerciale destinée à alimenter des marchés urbains, et d'un appareil réglementaire soutenant (bien que de manière variable selon les communes et les cantons) cette transition, sur la base d'un discours sur l'essor démographique et l'amélioration de la condition paysanne (Forney, 2011). S'amorce alors lentement (entre 1700 et 1850) une dynamique de professionnalisation de l'activité paysanne, corrélativement à l'urbanisation et à l'ouverture de possibilités nouvelles pour la marchandisation des produits agricoles. Cette révolution agricole est alors marquée par une augmentation, jusque-là inégalée, de la production grâce à la mécanisation, à l'introduction de produits chimiques de synthèse, mais aussi à la transformation radicale des structures agraires (Janin & Gay, 2020). Dès 1880, on assiste à une privatisation progressive des

²⁶² <https://blog.nationalmuseum.ch/fr/2019/04/modernisation-de-l-agriculture-suisse/>

communaux et à la création de coopératives agricoles pour l'écoulement des produits sur les marchés nationaux et internationaux, pour aboutir en 1950 à une dynamique de capitalisation des flux financiers générés par cette activité (Y. Droz & Miéville-Ott, 2001 ; Janin & Gay, 2020 ; Moser, 2019). Cette professionnalisation de l'agriculture et sa régulation par une politique agricole fédérale dès la fin des années 1870, puis par une loi en 1893 (Loi fédérale sur l'agriculture), n'a pas impacté le monde paysan de manière homogène : les différences entre régions de plaine et régions de montagne sont devenues problématiques, par une émigration de la population agricole plus marquée dans les secondes. Entre autres sous la pression de l'Union suisse des paysans (USP), nouvellement constitué (1897), la Confédération a réagi rapidement, typiquement en révisant la loi fédérale sur l'agriculture pour qu'elle permette de soutenir financièrement la paysannerie de montagne et enrayer, efficacement le dépeuplement des régions de montagne. Lorenzetti (2018, p. 139) met en lumière que les motivations sont alors proprement patriotiques, visant « la diffusion dans la vie culturelle et politique nationale des “nostalgies agraires” et des “normes ruralisantes” [...] à travers la culture du mythe alpestre et l'assimilation de l'identité helvétique au monde alpin ». Le politologue Karel Ziehli (2019) met, lui aussi, en évidence la prégnance du « mythe paysan », basés sur dans les orientations historiques de la politique agricole suisse et le soutien subséquent dont jouit encore, culturellement et financièrement, le monde agricole contemporain.

À la fin du XIX^{ème} siècle, l'agriculture suisse était déjà fortement interconnectée à celles des pays limitrophes, produisant et exportant selon la règle des avantages comparatifs. L'importance de ces échanges est, déjà à l'époque, ce qui a fragilisé la sécurité alimentaire pendant la Première Guerre mondiale, les frontières étant soudainement moins poreuses face aux risques de disette qui se faisaient sentir. Même au sein du pays, les frontières se rigidifient : un fossé se creuse entre Suisse romande et Suisse alémanique, de par leur soutien différencié aux pays en guerre (la première soutenant la France et la seconde l'Allemagne) – fossé qui a par la suite, en 1979, été désigné par le mot *Röstigraben*. À la sortie de la Première Guerre, le monde agricole est traversé par des injonctions diverses et contradictoires à se transformer, qui renforcent les divergences de positions : d'un côté, une dynamique libre-échangiste impulsée par les milieux industriels et soutenue par le Conseil fédéral, et de l'autre, une lutte des socialistes contre la propriété privée. Afin que leurs intérêts soient portés politiquement, un groupe de paysans zurichois s'est alors organisé pour former le premier parti agricole suisse, en 1918 – parti dont le succès au Conseil national motiva rapidement la formation d'autres partis agricoles à travers le pays. L'idée d'avoir une représentativité politique de la paysannerie fondée sur une idéologie agrarienne est principalement le fait de l'ingénieur agronome Ernst Laur (1871-1946), premier secrétaire de l'USP et fondateur la chaire d'économie rurale à l'ETHZ. Cette double casquette peut expliquer les combats qu'il a menés à son époque. En tant que conservateur, il s'est opposé à l'imposition de la logique libérale au monde paysan, soutenant qu'elle contenait une violence comparable à celle d'un processus de colonisation. Parallèlement, il a défendu un modèle agricole plus explicitement basé sur la rationalité économique – rationalité qui a favorisé une organisation capitaliste de l'agriculture. De là est née, en résistance et à plus forte raison dans les milieux paysans alémaniques, une vision conservatrice et protectionniste (signifiant à l'époque antilibérale *et* antisocialiste). Ernst Laur, en défendant l'agriculture et les paysans comme porteurs d'une « conception supérieure de la vie », a participé à la cristallisation du mythe paysan au niveau national (in Janin & Gay, 2020, p. 23) et a ainsi contribué à une essentialisation de la paysannerie, créant ce faisant des frontières quasi-« ontologiques » avec les personnes non issues du milieu agricole. Ces frontières sont encore structurantes aujourd'hui, comme le raconte par exemple Mathilde Vandaele (à paraître en 2024), à travers les différentes

résistances rencontrées et les leviers d'action identifiés par les néopaysans suisses romands pour se faire une place et gagner en reconnaissance malgré leur « non-indigénéité ».

L'évolution des systèmes agricoles et des dynamiques territoriales s'accompagne, en effet, d'une transformation et d'une pluralisation de l'image et du rôle des paysans. Au niveau des subjectivités qui constituent le monde agricole, ces transformations ont provoqué une profonde crise identitaire, d'où les titres évocateurs des livres d'Yvan Droz, avec Valérie Miéville-Ott, *On achève bien les paysans* (Y. Droz & Miéville-Ott, 2001), et avec Jérémie Forney, *Un métier sans avenir ? La grande transformation de l'agriculture suisse romande* (Y. Droz & Forney, 2007). Comme le montre Grégoire Mayor montre, lui, sur la base d'une analyse de films historiques sur le sujet (2001, p. 177-180) qu'on est passé d'un paysan « père de la nation [...] évoluant dans une sorte de paradis alpin, où coule le lait et le miel [...] gardien des valeurs traditionnelles [et] garant de l'autonomie alimentaire » à un « paysan perplexe [...] des hommes ébranlés, qui s'interrogent sur le sens de leur profession [...] en quête d'une nouvelle légitimité », mais dont on exige qu'ils prennent leurs responsabilités et élaborent des stratégies d'innovation en tant que chefs d'entreprise. On souhaite des paysans qu'ils se fassent fièrement entrepreneurs et innovants, tout en restant fidèles à l'image du bon paysan qui travaille avec son corps pour la Patrie – les mettant alors face à « un mariage difficile entre modernisation technico-économique et conservatisme social et moral » (Forney, 2011, p. 16). Jérémie Forney rajoute, dans une logique foucauldienne, que les imbrications entre l'État et le monde agricole étaient telles qu'on ne peut raconter l'histoire par leur simple opposition : « la modernisation de l'agriculture ne s'est pas faite contre les agriculteurs, mais “par eux et à travers eux” », et elle est plutôt à comprendre dans le contexte global de l'époque : « la croissance démographique forte au XVIII^{ème} siècle conjuguée à une “croissance de l'appareil de production” » (2011, p. 15-16).

Comme le préfigurait Henri Mendras dans les années cinquante, dans son livre éponyme, *La fin des paysans* nous regarde tous (Mendras, 2019), et à plus forte raison aujourd'hui, face aux crises contemporaines. Le monde paysan, en se complexifiant et se diversifiant, se place au cœur des enjeux et des espoirs contemporains autour des questions environnementales, mais aussi de souveraineté alimentaire et de reconnexion au travail de la terre. Comme le note l'agriculteur et militant écologiste Fernand Cuche dès 2001 : « il [le paysan] est déjà en train de redevenir une référence fondamentale pour la Suisse, fondée sur la qualité des produits, la beauté des paysages ruraux, la richesse de la biodiversité préservée. Ce sont les paysans qui sont au front [...] La prochaine crise identitaire en Suisse sera peut-être celle des citoyens qui voudront retrouver les sensations fortes du travail de la terre » (Y. Droz & Miéville-Ott, 2001, p. xv). On perçoit, dans cette affirmation, une vision à contre-courant des idées préconçues d'une paysannerie passive, non sélective par rapport aux pressions de l'économie de marché néolibérale, et par essence divergente par rapport au monde urbain. Comme le met en lumière Joëlle Zask (2016) dans *La Démocratie aux Champs* la paysannerie n'a pas seulement été active dans l'histoire politique, elle a même été à l'origine de la lutte pour la diffusion de valeurs plus démocratiques. Comprendre la puissance d'action de la paysannerie dans les transformations de leurs conditions et de l'image de l'agriculture permet de lire sous un autre jour les revendications sociales que portent les mouvements agroécologiques comme la permaculture, à travers de nouvelles pratiques agricoles. Je reviendrai sur cette dimension à travers les récits de frictions paysagères dans le Chapitre 9.

8.1.2 Rémanence d'un imaginaire territorial paysan

La Suisse rurale comme Suisse authentique

La Suisse urbaine du XX^{ème} siècle s'est construite dans une tension caractéristique : d'une part, la rémanence d'un imaginaire paysan, et de l'autre l'émergence parallèle d'une vision hyper-naturaliste, c'est-à-dire dénigrant tout environnement ayant été influencé par l'activité humaine. Bien qu'étant désormais un de cœurs de l'économie capitaliste mondiale, la Suisse évoque toujours un pays montagneux dont les flancs sont pâturés par des vaches en bonne santé pendant l'été, dont le lait est transformé en un chocolat de renommée internationale (et ce, même jusqu'au Japon, où l'on me mentionne souvent le conte de Heidi pour dépeindre leur image de la Suisse²⁶³). Longtemps redoutées, depuis le petit âge glaciaire les montagnes sont en effet glorifiées pour leur beauté, vues comme haut-lieu identitaire et aussi comme parcs de loisirs : « les Alpes avec leurs glaciers somptueux et leurs vallées verdoyantes deviennent les composantes d'un code esthétique du paysage dont le rayonnement s'étend à l'Europe entière » (Walter, 2006, p. 7). Dans ces représentations culturelles de l'agricole et de l'urbain, la nature a toujours eu une importance indéniable. Le paysan y a pendant longtemps été associé au naturel, porté par l'hypothèse d'une « ruralité épargnée par la modernité et la mécanisation, refuge de pureté au sein d'un monde impur » (Mayor, 2001, p. 180). Ses représentations de la nature ont forgé l'identité nationale et influencent encore aujourd'hui les stéréotypes culturels. Comme le souligne Walter, « les représentations semblent se figer alors que le paysage réel change [...]. À tel point que la référence culturelle au beau paysage des Alpes peut fonctionner sans les Alpes, en l'absence de toute réalité physique » (Walter, 2006). S'il s'agit bien ici d'un exemple du phénomène d'hypostase inévitable par lequel se forment les chaînes trajectives qui fondent la réalité des milieux humains (Berque, 2016d), il devient problématique lorsque la manière de prédiquer et de se représenter la « nature » détruit la matérialité qui sous-tend et supporte le prédicat/la représentation – ce qui est justement le cas de l'ontologie naturaliste du POMC, raison pour laquelle Berque parle d'*acosmie* de la modernité²⁶⁴.

Ainsi, bien que la Suisse soit désormais majoritairement urbaine, l'image d'une paysannerie montagnarde vertueuse continue d'y bercer les imaginaires et les identités. Cet imaginaire (et la réalité qui l'a nourri) s'affirme vers le début du XIX^{ème} siècle, époque à laquelle la population suisse était effectivement encore majoritairement paysanne et rurale. Le pouvoir des villes sur « leur » territoire était considéré comme injustement disproportionné, et cette injustice suscita de nombreuses révoltes, signant bientôt la fin de l'Ancien Régime. En 1798, les paysans se soulevèrent une « ultime » fois contre la tyrannie de l'urbain, et aboutirent, de cette manière, à la création de la République helvétique. Cette forme de gouvernement est, depuis, marquée par « un imaginaire spatial qui [...] tend à distinguer une Suisse rurale vertueuse et la Suisse corrompue des grandes citées » (Salomon Cavin, 2012). Cette prégnance de « l'image fantasmée de la Suisse rurale, alpestre et immuable » a longtemps été nourrie par les thématiques et l'esthétique d'événements culturels tels que les expositions nationales – où s'exhibait une identité nationale apparemment consensuelle – ou encore les Fêtes des Vignerons à Vevey (Centlivres, 2002, p. 319). Aujourd'hui, on trouve encore des rémanences de cet imaginaire dans les discours, opposant désormais plutôt une

²⁶³ Heidi a, d'ailleurs, été inscrite au patrimoine documentaire de l'Unesco en 2023.

²⁶⁴ Éléments de la mésologie développés en Partie I, Chapitre 1, sections 1.2.3 et 1.2.4.

agriculture suisse vertueuse face à une agriculture étrangère corrompue : il se dit qu'elle est une des plus écologiques de monde et que les exigences imposées à l'agriculture conventionnelle helvétique (du moins la production intégrée, récipiendaire des paiements directs) équivalent presque à celles définissant l'agriculture biologique européenne ; que les animaux d'élevage sont mieux traités ; qu'en Suisse, il n'y a pas de « fermes aux mille vaches » (voir par exemple « Les fermes taille XXL à la peine », 2015). Si ces stéréotypes ne sont pas sans fondement, beaucoup ne correspondent pas à ce que la Suisse est aujourd'hui, et ils empêchent des améliorations substantielles – pensons par exemple au résultat de l'Initiative sur l'élevage intensif (contre l'élevage industriel), qui a été rejetée le 25 septembre 2022 à 63%. Ces stéréotypes impactent ainsi l'évolution de l'agriculture suisse, qui s'est industrialisée sans vraiment l'assumer – faisant le choix de se passer de ses paysans sans se détacher de l'imaginaire qu'ils nourrissaient. De la même manière que les Alpes dans la phrase de Walter (2006) dont la symbolique s'est, par hypostase, rendue indépendante de la substantialité du paysage, la symbolique nostalgique autour de la paysannerie semble, tragiquement, pouvoir exister sans les paysans, voire à leur détriment.

Si l'agriculture montre des performances environnementales plus grandes qu'avant, elle peine encore à intégrer les nouvelles réalités territoriales, avec des cadres identitaires et réglementaires qui ne facilitent pas l'émergence de formes « agriurbaines » ou « natururbaines » (Mumenthaler & Salomon Cavin, 2018), alors même que le dépassement des oppositions binaires entre ville et campagne ou agriculture/nature semble être nécessaire à la diffusion d'innovations mésologiques. La fabrique d'imaginaires qui contestent la pertinence de ces oppositions et qui soient plus en résonance avec les réalités sociales et territoriales contemporaines apparaît comme une étape indispensable à impulser une véritable mésologisation : une écologisation de l'agriculture qui ne fasse pas l'économie de certains acteurs territoriaux et des questions sociales, ni n'élude la matérialité des paysages. Autrement dit, il faudrait que l'injonction à l'écologisation et à la prise en compte des limites du modèle industriel devienne une occasion d'enfin remettre en chantier nos imaginaires et la médiance qu'ils portent, et d'ainsi possiblement discuter ensemble des conditions d'une agriculture « cosmomorphe »²⁶⁵ : génératrice de relations entre humains et avec les non-humains. La propriété émergente de cette dynamique serait alors une agriculture qui ne viserait pas à tout prix l'intensification écologique, mais l'intensification *mésologique* : la « densification » ou l'« approfondissement » des sens du milieu, via la démultiplication de nos capacités à créer du commun, entre humains et avec d'autres formes de vie terrestre.

La nature, une rhétorique contreproductive pour l'écologisation de l'agriculture ?

L'assimilation simpliste du paysan à la nature s'accompagne toutefois de deux conséquences néfastes. Premièrement, naturaliser le paysan peut mener à un déni de l'expertise paysanne, mais aussi, en réduisant les choix quotidiens à des sortes d'instinct, ou, au mieux, d'intuitions, au déni de leur responsabilité. Deuxièmement – comme corollaire de ce déni de l'agentivité des paysans – il s'ensuit une naturalisation des paysages agricoles par les urbains. C'est le phénomène qu'Augustin Berque a saisi par l'expression « forclusion du travail médial » (Berque, 2005) : le refus de voir que les paysages que l'on apprécie au point de vouloir y habiter ne sont pas « naturels », mais sont issus du long et difficile travail de la terre qui a historiquement façonné, pour le meilleur ou pour le pire,

²⁶⁵ Voir Chapitre 3, section 3.1.1

les paysages des milieux que nous habitons. Boscoboinik et Cretton (2017) accusent en particulier la classe moyenne supérieure qui, en faisant de la nature (et des paysages alpins en particulier) « un projet » culturel et, bientôt, touristique et rentable, l'a alternativement romantisée ou dominée.

Ce que Berque ne montre pas, ce que, cette forclusion du travail médial est dédoublée pour les femmes et pour les vivant non humain, dont le travail et l'agentivité ont été « naturalisés » et, de fait, invisibilisés voir niés. D'une part, sa manière de rendre compte de cette forclusion ne rend pas compte des rapports de force qui structurent le milieu agricole. Droz, Miéville-Ott et Reysoo (2014) mettent en évidence que la division genrée du travail et du statut social est d'autant plus problématique que ce milieu est, plus que beaucoup d'autres milieux professionnels, dépendant d'une main d'œuvre familiale non-rémunérée, et que cette dernière est encore en grande majorité composée de femmes. Il y a ainsi eu une invisibilisation systémique du travail traditionnellement accompli par les femmes dans le milieu agricole. Parmi les instruments qui continuent de véhiculer cette discrimination, Yvan Droz avec une équipe de projet de 7 personnes dénoncent la non-neutralité de l'unité « UMOS » (voir encart ci-dessous), qui ne calcule la charge de travail qu'en prenant en considération « des éléments de production “classiques”, relevant de la sphère masculine des activités, à savoir la surface agricole utile ainsi que le nombre et le type d'animaux » (Droz et al., 2014, p. 2). Il y a eu « naturalisation » du masculin dans la professionnalisation de l'agriculture, qui a mené à une absence structurelle de remise en cause du couple agriculteur-paysanne, empêchant de visibiliser les transformations et innovations concrètes qui ont eu lieu pour renégocier cette organisation genrée, et freinant, de plus, leur diffusion.

Les UMOS – approximer la charge de travail en agriculture

En Suisse, l'exploitant agricole souhaitant recevoir les paiements directs doit déclarer chaque parcelle ou partie de parcelle avec un code particulier, selon ce qu'il y fait pousser. Cela permet d'approximer la quantité de travail nécessaire à l'entretien et à la bonne marche de l'exploitation, et ainsi de calculer des montants proportionnels, comme on pourrait le faire pour un salaire horaire. Telle que définie par la Loi sur l'agriculture, l'unité utilisée est l'UMOS, l'unité de main d'œuvre standardisée. Cette dernière « sert à mesurer la taille d'une exploitation au moyen de facteurs standardisés basés sur des données d'économie du travail » (L'Agr, 1998). Malgré la diversité des catégories existantes pour déclarer ses surfaces, il existe principalement trois grands types de cultures : les grandes cultures, qui représentent en Suisse la majeure partie de la surface agricole utile (SAU), les cultures spéciales et les surfaces viticoles en pente et en terrasses. Elles exigent respectivement une quantité croissante de travail par surface – soit, en UMOS par hectare : 0.022, 0.323 et 1.077. Il existe aussi des équivalents UMOS pour les animaux de rentes, pour les arbres fruitiers haute-tige (0.001 UMOS par arbre), mais aussi une majoration de 20% d'UMOS pour l'agriculture biologique¹.

D'autre part, ce que Berque n'approfondit pas l'autre lien cher à la mouvance écoféministe : que la forclusion du travail médial est également porteuse d'une naturalisation dangereuse de la nature, en véhiculant une vision de la nature sans agentivité et d'un déni de la multiplicité des intentionnalités et agencements non humains qui constituent les paysages. En s'arrogeant le privilège de la liberté et de l'intentionnalité, l'élite urbaine a contribué à saper les fondements de la paysannerie et des écosystèmes. C'est en ce sens que Walter (2006) souligne l'importance d'étudier historiquement les « usages sociaux de la nature » et de mettre en évidence les référents mobilisés pour expliquer, justifier, arrêter aussi, ces usages. Cela permet de remettre l'agriculture en contexte

et en relation avec les autres usages du territoire. Par exemple, au XIX^{ème} siècle, il n'y a pas seulement eu une marchandisation de l'agriculture, mais également des paysages, avec l'avènement du tourisme (puis de l'agrotourisme) et l'entremêlement des valeurs esthétiques aux valeurs utilitaires. C'est dans une logique comparable que l'émergence du discours écologique (ou pré-écologique) a permis de motiver tant la création de parcs naturels que la transformation des pratiques agricoles.

8.2 Une écologisation à deux vitesses

8.2.1 *Le futur de l'agriculture suisse en tension*

Le système agri-alimentaire suisse peut, à certains égards, être considéré comme exemplaire en termes de performances socio-environnementales, si on le compare à d'autres modèles d'agriculture industrielle (Curry & Stucki, 1997). Cette situation fut permise par la conjonction historique de différents éléments, telle que la présence de figures exemplaires d'agriculteurs et agricultrices engagé.e.s pour une autre agriculture dès les années 1920-30, l'importance culturelle d'un imaginaire valorisant une agriculture paysanne proche de la nature, et la reconnaissance par les politiques dès les années 1960 de la multifonctionnalité de l'agriculture, c'est-à-dire l'introduction d'instruments promouvant son rôle social et paysager, et pas uniquement productif (Chappuis et al., 2008). Cependant, l'écologisation de l'agriculture est de plus en plus contrainte par la libéralisation et l'ouverture des marchés, fortement (et de plus en plus) encouragées par la politique fédérale. Cette tension est fortement critiquée par des experts dans le domaine, qui n'hésitent pas à parler de « schizophrénie » en se basant sur une analyse de la Politique agricole commune (PAC), prise dans le même paradoxe (Kroll, 2007). Cette tension est au cœur de l'indignation de nombreux acteurs du milieu agricole suisse²⁶⁶, car elle exacerbe l'exigence de compétitivité et donc la pression mise sur les agriculteurs, qui doivent jongler entre, d'un côté, une réduction relative des surfaces productives (au bénéfice de la biodiversité), et des injonctions à la productivité de l'autre. Cette tension a largement participé de l'avènement d'une agriculture de précision, avec ses promesses d'une agriculture plus ciblée et localisée (*site-specific*) grâce à des technologies de pointe. Ces dernières risquent pourtant de saper les fondements mêmes de la multifonctionnalité de l'agriculture et de fragiliser la résilience tant des petites structures agricoles qui ne peuvent ou ne veulent pas acquérir de tels outils, que des structures qui s'endettent pour les acquérir.

L'ouverture des marchés place les agriculteurs suisses en compétition avec les prix européens, voire internationaux, forçant l'agrandissement des exploitations agricoles, la mécanisation et la réduction du nombre de personnes actives dans le secteur. Malgré la reconnaissance de la multifonctionnalité de l'agriculture – ou, pour certains, justement à cause d'elle – une partie des agriculteurs ne se reconnaît plus dans ce qui est attendu et exigé des politiques. Il est courant d'entendre que, ne voulant pas être confondus avec des « jardiniers du paysage » (Ravussin, 2012), ils souhaitent que soit réaffirmé l'objectif de l'agriculture : *produire*. Un des freins, au-delà de l'aspect identitaire, est évidemment financier. Comme le soulignent Droz et Forney, « l'image d'une

²⁶⁶ Parmi eux, *Prométerre*, association vaudoise de promotion des métiers de la terre, et le syndicat paysan *Uniterre*.

agriculture favorable à l'écologie semble gagner du terrain dans la population, ce qui est positif pour l'image générale de l'agriculture suisse. Toutefois, le soutien financier de l'agriculture est de moins en moins apprécié par la population » (2007, p. 39). Les auteurs concluent ainsi que le discours de l'OFAG (du moins, tel qu'il apparaît dans son Rapport agricole annuel) « donne l'image d'une restructuration du secteur agricole contrôlée et supportable socialement et humainement, alors que sur le terrain, beaucoup de paysans et de responsables agricoles s'alarment » (2007, p. 40). On comprend ainsi que les injonctions à s'écologiser arrivent dans un milieu déjà fortement fragilisé en termes identitaire, communautaire, financier et humain. Ces fragilités existantes peuvent expliquer des sensibilités différenciées à la question écologique et un décalage dans la perception de ce qu'il est urgent d'améliorer.

Aujourd'hui plus que jamais, le monde paysan est traversé d'identités, d'imaginaires et de pratiques diverses et pas toujours convergentes, avec des divisions non seulement entre petites fermes familiales et grandes structures entrepreneuriales, entre agriculteurs conventionnels et biologiques, mais même au sein des agriculteurs biologiques, comme le montrent les débats autour de deux récentes initiatives populaires fédérales du 13 juin 2021 : l'initiative « Pour une eau potable et une alimentation saine » (refusée à 60.68%) et l'initiative « Pour une Suisse libre de pesticides de synthèse » (également refusée, à 60.56%). La première demandait de conditionner les paiements directs au renoncement de l'utilisation de pesticides de synthèse, tandis que la seconde préconisait une interdiction stricte sur le territoire suisse. Bien qu'on eût pu penser que les partisans d'une agriculture biologique soutiennent unanimement ces initiatives, BioSuisse a, en fait, recommandé de rejeter l'initiative sur l'eau propre. En effet, en conditionnant l'éligibilité aux paiements directs à un arrêt complet de l'utilisation de pesticides de synthèse, cette dernière a fait craindre à certains agriculteurs biologiques la perte de leurs avantages comparatifs justement générés par leur non-utilisation de ces produits. Un agriculteur bio témoigne en ce sens : « IP-Suisse, par exemple, perdrait sa raison d'être, ce qui serait un facteur de confusion pour le consommateur. Pour moi, les produits labellisés bio doivent donc rester dans un créneau haut de gamme », à quoi une agricultrice également bio répond qu'elle n'est « pas du tout d'accord. Le bio est positionné ainsi actuellement, mais il doit devenir accessible à tous, y compris aux consommateurs à bas revenu. [...] un marché excluant les pesticides ne se confond pas avec un marché exclusivement bio : les labels seront toujours présents, Bio et IP-Suisse compris » (tiré d'un article de *Terre & Nature* de Guignard, 2021). Pour les agriculteurs conventionnels, l'initiative faisait craindre qu'il ne se crée un fossé entre les structures agricoles qui se seraient pliées à cette nouvelle norme afin de continuer à recevoir les paiements directs, et d'autres qui auraient décidé de s'en passer en adoptant des stratégies d'agrandissement et donc de « cannibalisme » (formulation d'Uniterre, citée dans Y. Droz & Forney, 2007, p. 34-35) et en gardant une utilisation maximale de produits phytosanitaires.

Les initiatives ayant, toutes deux, été balayées, on ne peut que spéculer sur la réalité qu'elles auraient véritablement suscitée. Elles ont toutefois servi à mettre en lumière la pluralité du monde agricole et l'hétérogénéité des situations et des visions qui cohabitent au sein du territoire suisse, mais pourtant l'écartèlent (Duruz, 2021). Un article du journal agricole *Terre et Nature* met en avant que le remise en débat de ces questions montre à quel point la nécessité d'une transformation de modèle est devenue une préoccupation sociétale, et que le double refus n'évitera pas à l'agriculture de devoir se réinventer, et à la politique agricole de l'accompagner, au mieux (Grandjean, 2021).

J'aborde ci-après les tensions que crée cette écologisation à (au moins) deux vitesses – citoyenne, d'une part, politico-économique, de l'autre – en revenant dans un premier temps sur l'émergence d'une résistance très précoce à l'industrialisation de l'agriculture. Des précurseurs se

sont, dès les années 1920, engagés pour développer des alternatives plus écologiquement viables. Cette mobilisation, d'abord marginale, est devenue le terreau duquel a pu naître et se développer l'agriculture biologique, jusqu'à sa forme actuelle. L'existence d'une histoire de la résistance est aussi ce qui a permis, bien plus tard, de faciliter la compréhension et l'intégration de la permaculture dans le milieu agricole alternatif. Dans un second temps, j'aborderai l'écologisation de la politique agricole et la transformation progressive du rôle des agriculteurs, qui s'est produite, entre autres, via l'introduction de politiques et d'instruments les incitant à adopter des mesures environnementales et paysagères.

8.2.2 Du mouvement organo-biologique à l'institutionnalisation de l'agriculture biologique

Une histoire en trois phases

Bien que la permaculture n'ait débuté en Suisse allemande qu'aux débuts des années 1990 et en Suisse romande dans les années 2000, les alternatives et les mouvements prônant une écologisation de l'agriculture existent déjà depuis le début du XX^{ème} siècle. C'est d'ailleurs par ces acteurs qu'a été rendue possible la reconnaissance progressive de l'agriculture biologique au niveau étatique et son ampleur actuelle sur le territoire. Magali Estève (2017) propose de segmenter l'évolution de l'agriculture biologique en quatre phases : une phase préliminaire des fondateurs, puis une amorce de la première phase avec la création en 1973 de l'Institut de recherche de l'agriculture biologique FiBL, qui a permis une plus grande diffusion du biologique, suivie d'une deuxième phase de « formalisation », avec la création en 1981 d'une organisation faîtière (ASOAB devenue Bio Suisse), et d'une troisième et dernière phase qui est celle de l'institutionnalisation, avec l'introduction de normes et de labels et l'arrivée du bio dans les supermarchés. Estève fait débuter cette phase en 1993, date de la reconnaissance étatique de l'agriculture biologique et de son éligibilité aux paiements directs, et de la création de NaturaPlan, la ligne biologique de la Coop. La figure ci-dessous (Fig.58) retrace les étapes du processus. Je vais à présent revenir sur quelques-unes des étapes principales de la diffusion et de l'institutionnalisation de l'agriculture biologique.

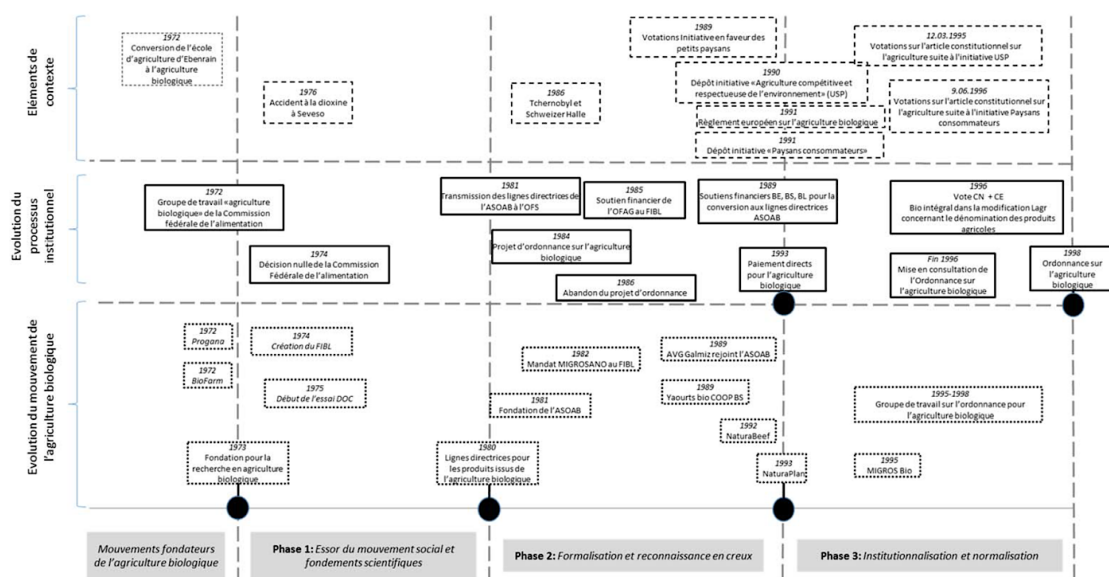


Figure 58 : « Chronologie et identification des phases » de l'agriculture biologique en Suisse (Estève, 2017, p. 9)

Étapes préliminaires – les précurseurs du mouvement organo-biologique

Parmi les fondateurs de l'agriculture biologique suisse, le couple Maria et Hans Müller a eu une importance fondatrice. Ces personnes ont participé de l'effervescence précoce d'un mouvement pour une agriculture alternative en Suisse. Dans leur vision, leurs méthodes et leurs ambitions radicales, on décèle des similarités marquantes avec le mouvement plus contemporain de la permaculture. On peut ainsi faire l'hypothèse que, suite à l'institutionnalisation progressive de l'agriculture biologique, la raison d'être de la permaculture ne peut plus être celle d'une rupture totale avec l'histoire de l'agriculture, mais bien plutôt celle d'une revitalisation d'une radicalité des valeurs qui a porté les prémisses de l'agriculture biologique puis a été reléguée au second plan afin de permettre sa diffusion et sa conventionnalisation. Yvan Besson met d'ailleurs en évidence qu'un des traits communs aux fondateurs (internationaux²⁶⁷) de l'agriculture biologique était leur vision quasi sacrée de la nature, s'accompagnant d'un rapport éthique et humble fait de contemplation et d'imitation (Besson, 2009).

Mariés depuis 1914, Maria et Hans Müller travaillent ensemble sur des thématiques similaires et se nourrissent des travaux de l'un et l'autre. Maria s'est spécialisée dans l'horticulture biologique qu'elle enseigne depuis 1933. Hans, fils de paysan et docteur en botanique, a essayé toute sa vie durant de marier ses deux dimensions. Il s'est engagé autant pour le bien-être des paysans (notamment contre l'alcoolisme), pour la promotion des petites structures familiales, et pour des méthodes plus respectueuses de la vie des sols. À l'instar des pionniers de l'agriculture naturelle au Japon, dont plusieurs étaient portées par des valeurs chrétiennes, Hans Müller fait souvent référence au christianisme en tant que porteur de valeurs plus humaines. Ses références au spirituel lui donnent une vision non technicienne de la transformation de l'agriculture, qu'il voit plutôt comme un projet de société (Besson, 2011). Cette vision le motive à s'engager en politique. Il fonde ainsi en 1918 le parti populaire dit « parti artisan-paysan-citoyen » (*Bauern-, Gewerbe- und Bürgerpartei*) et, dix ans plus tard, est élu au Conseil fédéral comme représentant de ce même parti, avant d'en être chassé en 1935 à cause de ses idéaux plus proches des socialistes et son refus d'une politique monétaire pour infléchir les pratiques agricoles. Le parti a progressivement perdu en attrait à cause de la guerre et d'une repriorisation n'allant pas dans le sens d'un plus grand soutien aux paysans. Il s'est dissout après-guerre, discrédité après avoir tenté une alliance avec les nazis (Besson, 2011; Moser, 2019).

Maria et Hans Müller s'allient en 1952 avec le médecin-gynécologue Hans Peter Rusch et développent ensemble leur méthode dite « organo-biologique » au début du XX^{ème} siècle (Besson, 2011). Cette rencontre entre des agriculteurs militants et un médecin est rendue possible par leurs conceptions convergentes de la nature comme entité, comme « Tout vivant », et par les ponts pressentis entre santé des sols et santé humaine via le cycle des bactéries. Ils partent du postulat que le respect du sol et du cycle du vivant « conditionnerait la survie de l'humanité » (Besson, 2009, p. 338). Tous trois sont influencés par la biodynamie de Rudolf Steiner, dont l'enseignement prodigué aux agriculteurs est publié en 1924. Ils ne se revendiquent pas de la biodynamie pour autant, car ils ne partagent pas sa vision religieuse proche de l'occultisme. Hans Müller s'essaie aux préparats et Rusch s'inspire de ses découvertes, particulièrement celles sur la cristallisation sensible, pour développer le « *Rusch-Test* » qu'il mettra sur pied par la suite et qui vise à évaluer la qualité

²⁶⁷ Il identifie, aux côtés des Müller, Albert Howard, Rudolf Steiner, Hans Peter Rusch, et Fukuoka Masanobu

bactériologique d'un sol et sa fécondité (Besson, 2011). Plus précisément, c'est au travers de sa profession de gynécologue et de ses observations d'un déséquilibre croissant de la flore commensale des muqueuses que Rusch commence à investiguer la question de l'alimentation, puis celle de la variabilité de la qualité nutritive selon les conditions de production d'aliments, pour en arriver ainsi à l'agriculture. Les résultats de sa collaboration avec les Müller ont grandement stimulé le mouvement organo-biologique à l'époque et amorcé une possibilité de reconnaissance et de légitimation auprès des autorités. Cette reconnaissance est, entre autres, passée par la création du FiBL, qui est rapidement devenu un acteur déterminant dans l'évolution du statut de l'agriculture biologique. Hans Müller n'a toutefois pas participé activement à sa création, car il disait s'être engagé dans l'agriculture biologique avant tout pour une amélioration de la condition paysanne et refusait la vision plus technicienne véhiculée par le FiBL qui éludait, à tort d'après lui, les aspects sociaux, spirituels et identitaires. Le FiBL a, ainsi, autant été moteur d'une meilleure acceptation sociale de l'agriculture biologique, que générateur d'une division au sein du mouvement entre les « anciens », plus idéalistes, et les « nouveaux », plus pragmatiques (Besson, 2011).

Première phase : Le FiBL, un acteur-pont entre luttes citoyennes et acteurs politico-administratifs

Le FiBL était originellement connu comme la « Fondation suisse pour l'encouragement de l'agriculture biologique ». Cette dernière est créée en 1973, par une grande diversité d'acteurs du milieu agricole, rassemblant des agriculteurs d'inspiration biologique et biodynamique, des chercheurs du milieu académique et en particulier de l'École Polytechnique de Zurich (ETHZ²⁶⁸), et d'un représentant du secteur Boulangerie de la Migros. La Fondation devient rapidement un institut, d'où son nom actuel : *Forschungsinstitut für biologischen Landbau* (Institut de recherche de l'agriculture biologique). Le FiBL acquiert une aura internationale, en partie grâce à son « Essai DOC » démarré en 1976 et qui comparait, selon différents critères, les méthodes de culture en biodynamique (D pour dynamique), en biologique (O pour organo-biologique) et en conventionnelle (C). L'idée d'une telle expérimentation était de consolider les bases scientifiques de l'agriculture biologique et de permettre son amélioration et son acceptabilité dans le milieu agricole, d'où le soutien de l'OFAG (FiBL, 2020). L'agriculture biologique n'ayant pas encore de base législative au niveau national (il faudra attendre 1992), le FiBL s'associe à des acteurs internationaux pour trouver du soutien. Il devient membre de l'IFOAM – Organics International en 1974, deux ans seulement après la création de ce dernier par la pionnière et militante anglaise pour l'agriculture biologique, Lady Eve Balfour (1898-1990).

Parmi les pionniers qui ont créé le FiBL se trouvait le Professeur Philippe Matile, chercheur en phytophysiologie à l'ETHZ. Reconnu pour la qualité de ses recherches (qui furent proposées pour le prix Nobel), il commence à déranger avec sa publication de 1966, « Les limites de la fertilisation avec les engrais de synthèse » : ses collègues lui rappellent « qu'en tant que Professeur de l'ETHZ, il devait s'exprimer avec plus de retenue en public » (FiBL, 2011). Il décide du contraire et commence à faire de conférences sur le sujet, jusqu'à prouver la nécessité d'une station de recherche sur l'agriculture biologique – ambition qui s'est finalement vue réalisée avec la création de FiBL en 1974. Deux ans après, le FiBL, en collaboration avec quatre autres organisations

²⁶⁸ Acronyme officiel, créé depuis l'allemand : Eidgenössische Technische Hochschule Zürich.

(Demeter, Biofarm, Bioterra et Prokana), définit le premier cahier des charges pour l'agriculture biologique (FiBL, 2020). Philippe Matile est à l'origine de la marque (ou label de qualité) « Bourgeon » qui a partagé pendant un temps le même logo que le FiBL, jusqu'à la création en 1981 d'une organisation faitière nommée ASOAB (Association suisse des organisations d'agriculture biologique), incluant le FiBL, mais ne s'y confondant plus (FiBL, 2011). Depuis 1997, l'ASOAB est connue sous le nom Bio Suisse, qui fédère encore aujourd'hui les différentes associations cantonales pour l'agriculture biologique (Bio Vaud, Bio Valais, ...) et régule « Bourgeon ». Les exigences de Bio Suisse sont connues pour être plus élevées que l'Ordonnance sur l'agriculture biologique et la désignation des produits et des denrées alimentaires biologiques, entrée en vigueur en 1998 et dont le respect est donc nécessaire, mais non suffisant à l'octroi du label Bourgeon.

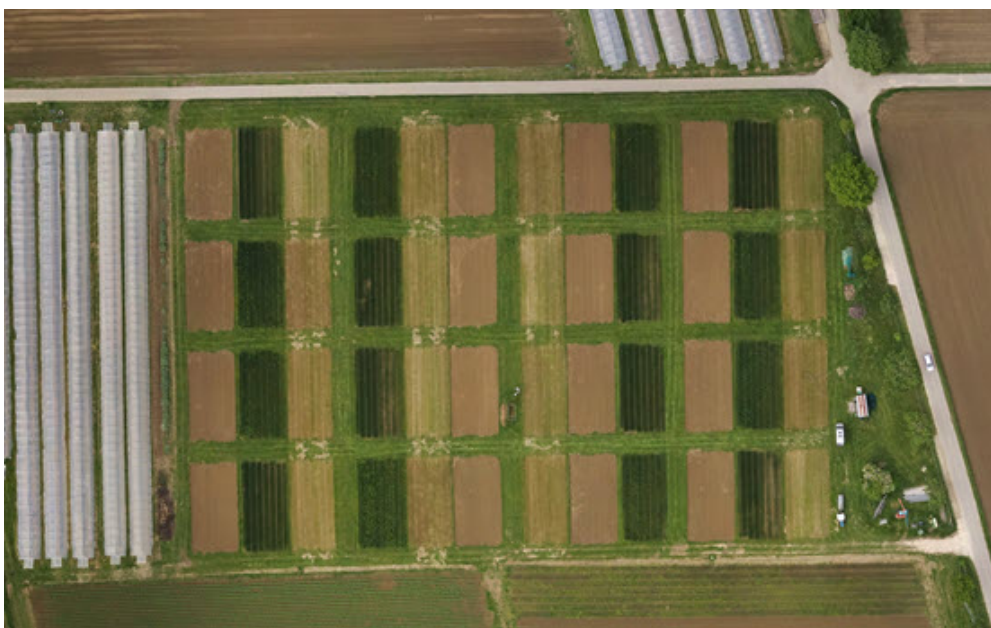


Figure 59 : Essai DOC, vers Bâle, en cours depuis 1978. Crédits : Agroscope (2021)

Deuxième phase : Écologisation des politiques agricoles et formalisation de l'agriculture biologique

Dès les années 1960, les impacts environnementaux du modèle agricole industriel sont devenus des préoccupations majeures et ont obligé l'Office fédéral de l'agriculture à prendre rapidement des mesures pro-environnementales (Chappuis et al., 2008). L'Office fédéral pour la protection de l'environnement est créé en 1971 et permet la mise en place de mesures environnementales plus incisives. Jusqu'en 1970, la pollution liée à l'activité agricole n'était pas régulée. Typiquement, la loi sur la protection des eaux, promulguée en 1955, a dû attendre près de vingt ans avant d'intégrer les impacts de l'agriculture sur la qualité de l'eau et sur les écosystèmes adjacents. Les principales améliorations qui découlent de cette loi sont liées à la quantité autorisée d'épandage des boues d'épuration et du purin (Clivaz, 2000). Dans une même mouvance, le rôle sociétal et paysager de l'agriculture est enfin assumé et encouragé au moyen d'une rémunération pour des prestations jugées d'intérêt public (Chappuis et al., 2008). Ces évolutions sont le fait d'une réaction de la société civile à la dégradation des paysages, entre autres grâce à la mobilisation d'associations existantes pour la protection de l'environnement, telles que le WWF Suisse ou ProNatura (anciennement Ligue suisse pour la protection de la nature), ainsi qu'à l'émergence de

nouveaux acteurs, dont que la Fondation suisse pour l'aménagement et la protection du paysage. Certaines de ces associations se sont engagées dès les années 80 pour la promotion d'une agriculture plus respectueuse de l'environnement, par une sensibilisation de la population, mais aussi par des actions plus frontales, comme la création du groupement « Nouvelle Politique agraire » (NAP), en s'alliant aux acteurs de l'agriculture biologique. Ensemble, ils exigent une adaptation de la politique agricole afin que les approches plus respectueuses de l'environnement soient soutenues financièrement. Mais comme le note Clivaz (2000), ces organisations ne sont pas spécialisées sur la problématique agricole et leurs actions politiques restent moins visibles par rapport à d'autres secteurs, tels que celui de la mobilité ou de l'énergie. Il semblerait de plus que la rémanence d'une image vertueuse des paysans, que je mentionnais plus haut, soit également allée à l'encontre d'actions politiques plus frontales de la part de ces acteurs écologiques. L'ambivalence de l'agriculture, située au cœur à la fois de la préservation et de la destruction des biotopes et des paysages, était déjà problématique à l'époque.

Quelques années après, dans les années 1980, l'imbrication entre agriculture et problèmes environnementaux est enfin assumée, et débute alors une prise en compte progressive par la politique agricole du rôle écologique de l'agriculture. La population est également de plus en plus sensibilisée à ces questions, notamment après le scandale alimentaire du veau aux hormones à la fin des années 1970, ce qui facilite l'acceptabilité des lois et stimule le développement de l'agriculture biologique sur les marchés. Clivaz note toutefois que l'intégration dans le cadre législatif n'a pas directement résulté en des mesures concrètes, entre autres à cause des freins mis par l'USP, et qu'il a fallu attendre la modification des lois sur la protection de la nature et du paysage (LPN) et sur l'agriculture (LAgr) pour qu'il y ait véritablement des modifications de pratiques (Clivaz, 2000).

Troisième phase : Redéfinition du rôle de l'agriculture et institutionnalisation de l'agriculture biologique

Bien que l'évolution du cadre législatif se soit faite progressivement, les années 90 montrent une réelle réorientation de la politique agricole vers une vision plus intégrée et systémique des liens entre l'agriculture et l'écologie. Elles marquent une période de redéfinition complète du rôle de l'agriculture à travers des initiatives populaires, la modification de la Loi sur l'agriculture et des ordonnances afférentes (Clivaz, 2000; Y. Droz & Miéville-Ott, 2001). L'initiative populaire « Paysans et consommateurs – pour une agriculture en accord avec la nature » est déposée en décembre 1991 par les acteurs de la NAP : ProNatura, WWF et Bio Suisse (Clivaz, 2000). Elle vise une évolution de l'agriculture vers des méthodes plus écologiques et favorisant la diversité paysagère. Elle affiche la volonté de trouver une manière de concilier les exigences de compétitivité et les objectifs du développement durable, en demandant une rémunération pour les mesures pro-environnementales. L'initiative a réussi à provoquer une réorientation de la politique agricole avant même d'être soumise au vote, raison pour laquelle elle est retirée en 1996. Parallèlement, l'article 104 de la Constitution fédérale proclame la multifonctionnalité de l'agriculture et l'élève au rang d'« acteur central de la conservation des ressources naturelles, de l'entretien du paysage rural, du maintien de l'habitat décentralisé dans les campagnes et villages du pays, de la gestion du territoire en zones rurales, c'est-à-dire de près de la moitié du territoire national » (Y. Droz & Miéville-Ott, 2001, p. xiii).

L'adoption de mesures environnementales et la reconnaissance de la multifonctionnalité résultent d'un compromis entre la nécessité de soutenir financièrement les paysans suisses et les exigences posées dans les années 1990 en termes de libéralisation des échanges agricoles par l'Organisation mondiale du Commerce, et avant elle par les négociations de l'Uruguay Round au sein du GATT. Les révisions de la LAgr en 1993 puis en 1996 ont permis de créer plusieurs instruments à même de rétribuer les agriculteurs pour des mesures environnementales, parmi lesquelles les surfaces de compensation écologique, la production intégrée, l'agriculture biologique et un espace de plein air et de stabulation libre pour les animaux d'élevage. Mais ce n'est qu'en 1998 que le respect des ressources naturelles et l'entretien du paysage deviennent obligatoires (LAgr, art. 70, al. 1). Le revenu des agriculteurs est dès lors subordonné à l'application des normes écologiques, via l'entrée en vigueur de « paiements directs » dont l'obtention est conditionnée à des mesures pro-environnementales, dites « prestations écologiques requises » (PER) (Clivaz, 2000; Lehmann & Stucki, 1997).

Ces aides fédérales se sont révélées être un instrument-clé de réorientation vers une plus grande prise en compte de l'environnement, mais elles restent tributaires de la collectivité en termes financiers et tendent à démultiplier la charge de travail des agriculteurs (Chappuis et al., 2008). La grande majorité de l'agriculture suisse est ainsi en « production intégrée » (PI), un système qui « entend tenir compte de l'ensemble des facteurs de production (c'est-à-dire de toutes les mesures culturelles), pour en optimiser le produit, tant sur le plan de l'écologie que sur celui de l'économie » (Baggiolini, 1990, p. 494). L'agriculture biologique est, quant à elle, intégrée dans l'appareil réglementaire en 1992, soit 60 ans après les premiers textes et expérimentations sur le sujet. Depuis 1997, elle est reconnue officiellement, c'est-à-dire qu'elle est éligible pour les mêmes aides que la production intégrée et régulée par l'Ordonnance fédérale sur l'agriculture biologique et la désignation des produits et denrées alimentaires biologiques. Elle représente désormais un pourcentage toujours croissant de la surface agricole utile (voir Fig.60 et 61 ci-dessous), atteignant 15% en 2020²⁶⁹, soit 177'300 hectares (Confédération suisse, 2021), contre 6.5% en France (INSEE, 2020) et 0.5% au Japon (MAFF, 2019). Les politiques agricoles et territoriales ont également eu comme effet bénéfique de contenir la taille des exploitations agricoles. Bien qu'elles se soient inéluctablement agrandies, elles mesurent aujourd'hui 21,15 hectares en moyenne ²⁷⁰ (Confédération suisse, 2021) contre 65 en France (INSEE, 2020).

L'augmentation de la part du bio s'est également fait grâce à son intégration dans les formations professionnelles données par les écoles d'agriculture. Bien que les formations vantent des métiers en relation avec la nature depuis toujours, l'agriculture biologique n'a été proposée que récemment comme alternative dans le cursus de base. On lit par exemple dans un ouvrage de 1979 sur la formation agricole : « De nombreux jeunes s'intéressent toujours davantage aux professions de la terre. Cette tendance correspond à un appel, à un certain retour à la nature, à une fuite devant une technicité trop poussée et à un attrait de l'écologie prise au sens noble du terme » (Grosclaude, 1979). Pourtant, à l'École d'agriculture de Châteauneuf (Valais), il a fallu attendre 2019 pour que

²⁶⁹ Il existe cependant des différences importantes entre les cantons. Les Grisons arrivent en tête : les fermes bio représentent 58% de l'ensemble des entreprises agricoles. Les Cantons romands varient entre 7 et 14% (7-8 % pour Fribourg, Vaud, Genève, 10-11% pour Neuchâtel et Valais, et 14% pour Jura) (Bio Suisse, 2018).

²⁷⁰ Le cas japonais est ici intéressant à rappeler, car la taille moyenne des exploitations agricoles est de 2.5 hectares. Toutefois, la région du Hokkaido dont l'agriculture ressemble le plus à la Suisse (car composée en grande partie de grandes cultures céréalières et d'élevage pastorale de bovins) atteint une moyenne similaire à la Suisse (MAFF, 2020a).

soit offerte une formation bio. Aujourd'hui, si la plupart des écoles d'agriculture offrent, de manière non obligatoire, un module en agriculture biologique, les étudiants qui font ce choix sont encore minoritaires et les enseignants habilités à le donner sont rares. Cet aspect est un des nœuds du problème : comme la formation est obligatoire pour être reconnu comme exploitant agricole et avoir ainsi accès à la terre agricole et aux paiements directs, elle force une vision et une expertise chez les futurs agriculteurs, qui ne sont pas celles du biologique et de l'écologique. L'écologisation de l'agriculture est ainsi laissée à la discrétion des agriculteurs, de leur stratégie entrepreneuriale et de leur sensibilité écologique. Si un petit nombre opte alors pour des modèles de type microferme écologique, basés sur la polyculture, le travail manuel et le *low tech*, et sur la vente directe, d'autres s'orientent plutôt vers un agrandissement des structures et une optimisation du travail grâce à des technologies de pointe, complexes et coûteuses.

Plus récemment, des objectifs de réduction des risques liés à l'utilisation de produits phytosanitaires ont été définis et inscrits dans un plan d'action de manière à « renforcer le développement durable dans le secteur agroalimentaire, [...] soutenir les agriculteurs dans leurs efforts pour améliorer leurs prestations sur le marché, réduire leurs empreintes écologiques et [...] renforcer la responsabilité entrepreneuriale des chefs d'exploitation [...] » (Département fédéral de l'économie, de la formation et de la recherche, 2017, p. 1). Ces multiples objectifs ont été récemment réaffirmés dans la future politique agricole pour 2022-2025 (PA22+) : le Conseil fédéral y promeut une libéralisation du secteur agricole, une incitation à l'esprit entrepreneurial et à la compétition, tout en affirmant la nécessité de réduire l'impact de l'agriculture sur les ressources naturelles (Département fédéral de l'économie, de la formation et de la recherche, 2018). À certains égards, la politique agricole véhicule un message paradoxal, symptomatique des compromis qui émergent de processus de négociation entre différents groupes d'intérêt (Curry & Stucki, 1997). Elle induit une sur-responsabilisation des exploitants agricoles (Deverre & Sainte Marie, 2008) – désormais considérés comme des « entrepreneurs » – en faisant comme si la somme des décisions individuelles et des innovations à l'échelle de l'exploitation allait *nécessairement* faire advenir les transformations systémiques dont on aurait besoin.

Si une diversité de modèles peut apparaître positive à certains égards, les contraintes économiques et politiques auxquelles est soumis le secteur agricole rendent la cohabitation difficile (Duru et al., 2014). Le modèle basé sur la finance et l'industrie risque en effet de fragiliser, par un accès inégalitaire aux espaces de discussion et de prise de décision, l'agriculture paysanne et agroécologique. Cette fragilisation passe entre autres par des redéfinitions stratégiques de concepts-clé, sans que les acteurs qui les pratiquent au quotidien soient consultés. Parmi les espaces de discussion et de prise de décision, on peut citer les « interpellations »²⁷¹ au Conseil fédéral. Cet outil a été mobilisé en faveur de la permaculture et de l'agroécologie à une seule reprise, en 2017, par une des députées des Verts au Conseil des États, Adèle Goumaz Thorens, qui demandait que soient explicités le positionnement du Conseil fédéral par rapport à ces pratiques plus écologiques, et les efforts mis en place pour les favoriser. La réponse a été qu'elles sont « encouragée[s] de manière ciblée au moyen de divers instruments de la politique agricole », mais en clarifiant par ailleurs que

²⁷¹ « Au moyen d'une interpellation, un député, la majorité d'une commission ou un groupe parlementaire demande au Conseil fédéral de lui fournir des renseignements sur une affaire de politique intérieure ou extérieure importante ou sur une affaire touchant la Confédération » (L'Assemblée fédérale - Le Parlement suisse, s. d.).

PARTIE III. Au-delà du jardin...un autre paysage nourricier ?

les PER entrent dans la définition de l'agroécologie, et en impliquant qu'il n'est pas question de repenser fondamentalement la taille des surfaces et les méthodes conventionnelles.

Bien qu'ayant progressivement intégré différentes mesures contraignantes et incitatives – entre autres suite à des pressions citoyennes et de la société civile – la politique agricole n'incite pas explicitement à l'émergence d'un nouveau cadre mieux à même d'implémenter une vision systémique de la durabilité. Les projets de permaculture, dont les objectifs de durabilité sont écologiquement et socialement au-dessus des normes stipulées par les différentes lois et ordonnances sur le sujet, et par les chartes des labels d'agriculture biologique, mettent en lumière deux choses : d'un côté, ce qu'il est possible d'imaginer et de mettre en place lorsqu'il y a une volonté ; de l'autre, ce que le cadre actuel ne permet pas d'expérimenter bien qu'il y ait volonté de changer. Le Conseil fédéral souligne typiquement que « la mécanisation limitée, le haut niveau de connaissances requises concernant les cultures les plus diverses et les coûts de production élevés expliquent le potentiel limité de mise en œuvre de la permaculture sur des grandes surfaces » (Conseil fédéral, 2017) – donnant ainsi implicitement à croire qu'il n'est pas question de penser un système agricole fondé principalement sur des exploitations de petite taille et peu mécanisées.

Les obstacles que les projets non conventionnels rencontrent démontrent qu'il y a bien une vision dominante de ce qu'est censée être et rester l'agriculture, et de la manière et du degré auxquels la « nature » est censée pouvoir la transformer. Le prochain chapitre se focalise sur cette problématique en tentant de raconter comment, bien qu'encore statistiquement marginaux, ces projets transforment déjà les paysages, font évoluer les représentations culturelles et les imaginaires territoriaux et influencent le cadre législatif.

Evolution du bio (1990-2017)

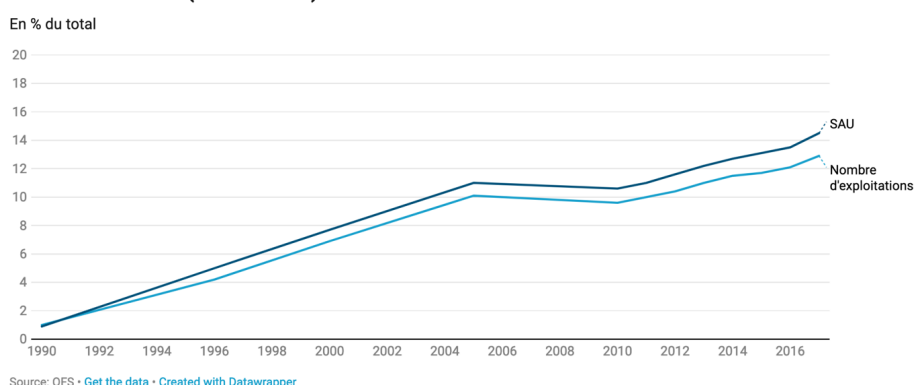


Figure 60 : Augmentation progressive de la part de l'agriculture biologique depuis 1990, en pourcentage de la SAU et en nombre d'exploitations. Source : OFS (RTS, 2019).

Part de bio dans les cantons (2017)

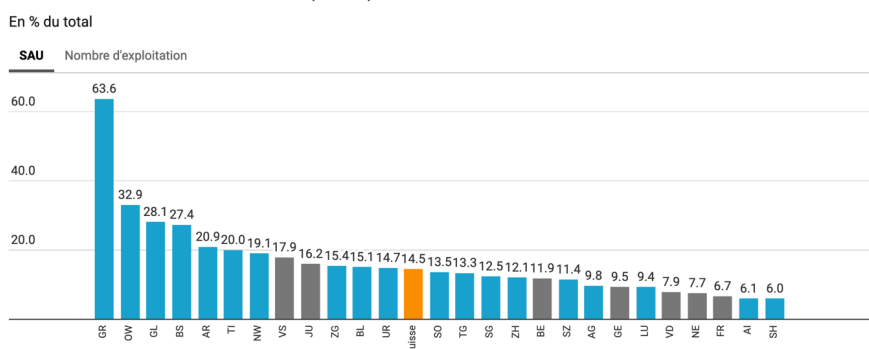


Figure 61 : Différences cantonales dans la part de l'agriculture biologique en pourcentage de la SAU et en nombre d'exploitations. Source : OFS (RTS, 2019).

CHAPITRE 9

La permaculture s’immisce dans le paysage agricole suisse

9.1 Des frictions aux alliances

Ce chapitre se donne pour objectif de mettre en évidence les dynamiques intersubjectives et territoriales que provoque la permaculture par-delà les limites du jardin, de la parcelle ou de l’organisme agricoles. Il se compose de cinq récits de frictions paysagères, ayant émergé de projets très différents, mais qui, tous, ont suscité une réaction au-delà de la communauté permacole : de l’intérêt, de la surprise, de la gêne, des tensions, voire des conflits, mais aussi des alliances et des amitiés. Par leur radicalité et l’inadéquation de leur(s) proposition(s) avec la vision dominante, ces expérimentations se confrontent au cadre législatif et plus largement aux normes culturelles. Elles ont ainsi valeur d’exemplarité et constituent des foyers de nouveaux imaginaires (Chakroun, 2019; Roux-Rosier et al., 2018) – foyers que j’ai proposé de qualifier d’hétérotopies pour souligner entre pensées alternatives et lieux autres (voir Chapitre 7). Mais bien que préfigurant un contre-modèle, elles peinent à le concrétiser à une échelle autre que celui de la parcelle ou de la ferme, car les initiateurs ne détiennent pas, à eux seuls, les clés pour les faire advenir en tant que vraie alternative capable de remplacer le modèle qu’elles remettent en question. Elles ont toutefois quelque chose à dire sur l’agriculture, souvent parce qu’elles sont mises en place en zone agricole, parce qu’elles sont entourées par des terres cultivées par des agriculteurs, et/ou parce qu’elles sont portées par des personnes qui ont été formées à l’agriculture.

Parallèlement, et plus récemment, d’autres expérimentations émergent, qui sont souvent moins radicales dans la transformation de leurs pratiques sur la ferme, mais qui, de par leur plus grande porosité et connectivité aux acteurs de « l’ancien modèle », se donnent la possibilité d’agir à un autre niveau : celui des conditions-cadre, de l’acceptabilité et de la légitimité de ces alternatives. Les alliances et collaborations qui se tissent entre des acteurs traditionnellement peu enclins à dialoguer améliorent l’hospitalité du milieu agricole à de nouvelles propositions et contribuent à la légitimation de modes de faire alternatifs. Autrement dit, ces expérimentations, en se situant non pas tant hors du système, mais en son sein, le modifient de l’intérieur. On aurait tort d’opposer trop rapidement ces deux approches en qualifiant la première de révolutionnaire (ou progressiste) et la seconde de réformatrice (ou conservatrice). Comme les récits de frictions paysagères qui vont suivre œuvrent à le montrer, les deux approches s’appuient sur des éléments du système existant pour émerger et proposer autre chose ; elles mobilisent, en fait, toutes deux « la voie réformatrice tout en reconnaissant en fait la nécessité du moment révolutionnaire » (Ferrié, 2016, p. 65).

L’enchaînement des récits a été choisi pour qu’il y ait une connexion entre les problématiques que chacun soulève, mais aussi pour qu’apparaisse une gradation dans les ambitions derrière la résolution de frictions. On commence par le projet de Julien Moret, dont la friction s’est jouée sur la possibilité du maintien de la forêt-jardin comestible et habitable mise en place (section 9.2). On

continue ensuite avec le récit autour des tensions que suscite le projet d'Hubert de Kalbermatten en transformant les dynamiques écologiques et donc l'esthétique des parcelles, encerclées par des monocultures fruitières (section 9.3). Le troisième récit est celui du Perma-jardin, un projet porté par l'agriculteur biologique Victor Bovy en collaboration avec les autorités cantonales (section 9.4). On arrive ensuite au récit de la Ferme agroécologique de Rovéréaz, qui exemplifie les potentiels d'une municipalité à impulser des dynamiques participatives et paysagères sur ton territoire (section 9.5). Le cinquième et dernier récit porte sur l'histoire du « code 725 » permettant de déclarer ses terres agricoles comme étant « en permaculture », et dont la création a nécessité une collaboration entre des permaculteurices et des acteurs étatiques (section 9.6). Le chapitre se clôt sur une synthèse transversale sur ce que ces cinq récits mettent en lumière du rôle et de la place d'initiatives agroécologiques citoyennes et/ou paysannes, comme celles impulsées au moyen de la permaculture, dans la mésologisation des systèmes agri-alimentaires. Bien que de petite ampleur, les projets au cœur des récits esquissent comment proposant des alternatives, donc des altérités, ils imposent de la résistance et donc de la friction. Typiquement, en donnant lieux à des oxymores heuristiques, ils amorcent des renversements des axiomes dominants, et préfigurent des transformations littéralement *radicales* – travail que Cohen (2018) a métaphoriquement nommé une « pratique des lisières » (voir Partie 1, Chapitre 3, section 3.5.2).

9.2 Projet de jardin-forêt dans les Préalpes : une tentative d'agricolisation de l'écologie ?

9.2.1 Des tensions aux confins du territoire



Figure 62 : Situation géographique du jardin-forêt de Julien Moret. Crédits : Google Earth

C'est en 2006 que Julien Moret a commencé la création de son projet de jardin-forêt dans les hauts du village de Glutières dont il est originaire, à l'époque où il habitait la ville d'Ollon, plus bas en direction de la vallée. Jusqu'alors, il pratiquait depuis plusieurs années sur les terres familiales.

Grâce à sa familiarité avec le lieu, ses parents y habitant toujours, et la sensibilité de la commune d’Ollon (à laquelle est rattaché Glutières) à sa démarche, il a progressivement réussi à obtenir l’autorisation d’utiliser plusieurs « bouts de terrains » cultivables, bien que n’étant pas formé à l’agriculture – il avait fait un apprentissage de cuisinier. La situation a joué en sa faveur : le hameau est en importante déprise démographique et agricole²⁷² ; il ne reste plus qu’une centaine d’habitants et les terres arables disparaissent en faveur de la forêt. Pour mettre en évidence à quel point ce hameau a longtemps été isolé, il est intéressant de mentionner que les habitants ont dû se battre dans les années 1990 pour que soit installé un arrêt de bus sur la route de Villars reliant la vallée au village du même nom²⁷³. Arrêt de bus qui m’a, d’ailleurs, permis de me rendre chez Julien en transport public depuis Lausanne.

Moins connu de la seconde (ou troisième) vague de permaculture, son jardin-forêt a pourtant rassemblé plusieurs des pionniers pour être mis sur pied. Situé dans les confins des Préalpes vaudoises, perché à environ 750 mètres d’altitude, le lieu est effectivement peu visible, et le projet a été peu médiatisé²⁷⁴. Julien a, de plus, pensé ce projet comme un lieu paisible et de résistance discrète. Son but était d’y accueillir, quelques fois par année, différents types de publics pour les sensibiliser aux questions écologiques et agricoles. C’est pourtant devenu, « malgré lui », un lieu tristement célèbre pour les tensions qu’il a généré entre le permaculteur et les autorités cantonales, ces dernières ayant un droit de regard (et des ressources humaines suffisantes à faire valoir ce droit) sur ce qui se pratique sur ces terres.



Figure 63 : Jardin-Forêt de Julien Moret vu depuis le bas de la pente. Glutières, avril 2014.

²⁷² Le déclin démographique des lieux montagnards ne date pas d’aujourd’hui. Il s’est amorcé par les épidémies successives de peste entre les XIV et XVII^{ème} siècles. Il y a, ensuite, eu une lente repopulation, mise à mal au XX^{ème} siècle par les mesures d’optimisation de la production et par l’exode urbain. D’après l’Association des Intérêts de Glutières, la population a commencé à (légèrement) ré-augmenter à partir de 1980. Voir <http://www.glutieres.ch>

²⁷³ Article de presse de septembre 1991 : « Glutières soulagé. Arrêt de bus bienvenu », <http://www.glutieres.ch>

²⁷⁴ À une exception près : un petit reportage de Kate Amiguet en 2011 (Fondation MART - TVmart - Kate Amiguet, 2017).

interactions allélopathiques²⁷⁵ et légèrement « perchés » sur des buttes surélevées d’une vingtaine de centimètres, délimitées par des planches de bois pour freiner l’invasion des limaces – un problème d’autant plus prégnant qu’on est en lisière de forêt. L’étage supérieur accueille la partie verger – même si Julien a planté des arbres fruitiers un peu partout. On y trouve des cerisiers, des noisetiers, différentes espèces de pommiers et de poiriers, des pruniers, des abricotiers, mais aussi des actinidiers (arbres à kiwi) et des asiminiers (sorte de manguiers qui résistent au gel). Il a fait en sorte que le noisetier serve de tuteur à l’actinidier, qui aime s’enrouler. Plusieurs de ces arbres sont en fait des greffes faites sur leur « équivalent » sauvage. Cela permet une meilleure résistance de l’arbre aux maladies et aux conditions climatiques extrêmes. À différents endroits du terrain, Julien a également planté des arbustes : framboisiers, groseilliers et groseilliers à maquereau, cassissiers, mûrier et goji. Sur la gauche (si le nord est devant nous) se trouvent le poulailler et ses six poules, et légèrement plus haut, un grand compost et une petite serre de multiplication des plantons (Fig.65). À ces petites constructions s’est ajoutée, en 2015, une yourte en bois, auto-construite avec des proches, et grâce à laquelle il a pu emménager sur le lieu.



Figure 65 : Petite serre de multiplication des plantons, à l’ouest du jardin. Avril 2014.

Parallèlement, il a mis des annonces pour s’enquérir des éventuels autres terrains disponibles à proximité et a dégagé une parcelle, encore plus haut, encerclée de tous les côtés par la forêt. On ne peut y accéder qu’à pied, en marchant 10 à 15 minutes depuis le haut de son premier terrain. Quand j’y suis retournée en 2017, il n’avait pas encore pensé au design : « J’aime bien prendre le temps pour le design. Pour le nouveau terrain, on va faire petit à petit, prendre le temps, observer au moins un an. On vise 5-7 ans ». Il avait toutefois trouvé également un autre terrain en contrebas, non plus dans le village de Glutières, mais dans celui d’Antagnes, non plus au nord, mais au sud de

²⁷⁵ Comme expliqué en Partie II, Chapitre 6, section 6.2.4, l’allélopathie désigne les phénomènes d’influence positive ou négative d’une plante sur une autre (Willis, 2007).

la route sur laquelle passe le bus qui vient depuis Aigle. Ce terrain était en train d'être aménagé et j'ai pu participer, avec tout un groupe d'habitues, à la création de la mare – première zone semi-aquatique que Julien introduisait sur ses terrains. Juste à côté de celle-ci, ils étaient en train de terrasser, ensemble, une bonne longueur de terrain pour poser une relativement grande serre de 6.5 mètres sur 15. Il essaie toujours d'associer des projets de production de comestibles à des projets pour la biodiversité.

9.2.3 *Écartelé entre canton et commune*

La situation géographique et paysagère du terrain de Julien Moret offre au permaculteur une vue plongeante sur la vallée du Rhône. Cette vue caractérise pour lui le contre-exemple d'une agriculture et d'une société durables et le conforte ainsi dans sa volonté de continuer à se « battre » pour faire advenir un autre modèle : « C'est un autre monde en bas », qu'il décrit par « son agriculture intensive », « son fleuve canalisé » et « son autoroute constamment congestionnée ». Le permaculteur a mis en place un système qui lui permet de ne pas dépendre de la logique qui domine la vallée. Il se nourrit sans apport externe pendant une partie de l'année, il se fait un peu d'argent en vendant une petite partie de ses récoltes (légumes et produits transformés, tels que des confitures) dans des marchés locaux, il s'est séparé de sa voiture (grâce à la construction de la yourte qui lui permet d'habiter sur place) et il organise des visites et des formations à vocation pédagogique. Il ambitionne même d'organiser des rencontres pour gérer collectivement les crises actuelles et à venir : « Si le système s'effondre, dès qu'il y aura un problème, les gens vont vouloir revenir à la terre, ça va provoquer des conflits. C'est pour ça que je veux organiser des rencontres avec les personnes de la région, les agriculteurs, pour partager nos idées, afin que les conflits soient moins violents [...] J'invite les gens qui en ont marre du système, les jeunes qui ne voient pas d'avenir qui leur plaît ». Lors de mes différentes rencontres, je croise effectivement différents jeunes qui doivent avoir entre 16 et 20 ans et qui ne trouvent que peu d'intérêt au gymnase, ou alors qui ne trouvent pas de place et/ou de sens dans le métier pour lequel ils ont été formés (il y a notamment un ébéniste et un menuisier).

La valeur sociale et écologique du projet de Julien semble toutefois mal comprise, et donc compromise, par les autorités cantonales et fédérales. À peu de détails près, il a reconstitué un « idéal permacole » en ayant mis sur place une polyculture et un jardin-forêt comestible, se fournissant en bois dans la forêt et entretenant cette forêt par là même (notamment en coupant les arbres malades, les frênes typiquement ces dernières années), et en ayant créé avec ses voisins agriculteurs des relations d'entraide. Cet idéal n'est cependant pas celui des autorités cantonales. Des représentants du Département du territoire et de l'environnement (DTE) et du Service du développement territorial (SDT) se sont en effet rendus à deux reprises sur le site, en 2012 puis en 2017, afin de faire un état des lieux du domaine. Ils ont alors constaté la présence du cabanon, d'un couvert à planton et d'un poulailler alors qu'aucune autorisation n'avait été délivrée. De plus, Julien est accusé d'avoir mis en culture, et donc fertilisé, une zone que le canton avait récemment désignée comme « zone à protéger »²⁷⁶ et, plus précisément, classée dans l'Inventaire des Prairies sèches protégées, et dont la dynamique naturelle n'aurait pas dû, à ce titre, être modifiée. Le permaculteur

²⁷⁶ La Loi suisse sur l'aménagement du territoire (LAT) du 22 juin 1969 sépare les zones constructibles (dites « zones à bâtir ») des zones non constructibles (les zones agricoles et les zones à protéger). Voir LAT, art.16 et 17.

avait pourtant obtenu des autorisations pour ces constructions, mais de la part des services communaux uniquement : « La commune a accepté en 2006, mais, en fait, à Berne, ils avaient décidé de convertir cette parcelle en prairie sèche. Donc après, ils sont venus et m’ont demandé de tout reconverter en prairie sèche [...] Il s’en foutent des sentiments qu’ils provoquent. Ils oublient le côté humain. Ils demandent de reconverter comme si ça n’avait aucun impact, alors qu’on peut faire une dépression tellement c’est difficile à vivre. Ce n’est pas ma faute, la commune avait accepté ! ». Ainsi, selon les dires du permaculteur, il n’était pas informé de la présence d’une zone à protéger sur les terres octroyées, ce qui n’est pas sans questionner la qualité de la communication entre les offices cantonaux et la commune – ou alors, entre la commune et le permaculteur. Il a, depuis, engagé des procédures juridiques à l’encontre de la décision du canton – qui refuse de régulariser les différentes structures – afin de ne pas avoir à les démonter et de pouvoir continuer à vivre sur ce terrain. Le permaculteur aurait pu (ou aurait dû ?) s’enquérir de la nature du terrain auprès du canton, qui en dépit du principe de subsidiarité reste l’autorité de référence pour ce type d’affectation. Il n’en reste pas moins qu’en sachant que ce sont ces mêmes autorités qui autorisent, et soutiennent même, l’agriculture qu’on aperçoit dans la vallée, il m’est difficile de ne pas ressentir la légitimité du combat du permaculteur.



Figure 66 : Julien Moret et moi-même à la lisière de son jardin-forêt, très en pente et très arboré, qui contraste avec les monocultures de la vallée du Rhône, en contrebas. Glutières, Octobre 2017. Crédits : Diana Ledermann.

9.2.4 Des natures de nature différente

Ces conflits, au-delà de la spécificité du lieu et de la personnalité du permaculteur, sont symptomatiques d’une différence fondamentale dans les manières de faire converger agriculture et écologie. À la différence de l’agriculture conventionnelle, qui s’écologise en intégrant différentes mesures agro-environnementales, la permaculture propose de (re)mettre de l’agricole dans

l'écologie. De Sainte Marie et al. (2011) proposent à ce titre de ne pas restreindre l'écologisation à une « naturalisation des espaces agricoles », et à favoriser simultanément une « *agricolisation*²⁷⁷ des politiques de la nature et des aires protégées ». Mais si l'approche de Julien s'inscrit dans cette optique, une réelle agricolisation de l'écologie aurait exigé que le permaculteur soit informé, en amont, de l'existence d'une zone à protéger, afin qu'il puisse adapter son design. Un tel projet nécessiterait également une plus grande confiance des autorités, éventuellement en reconnaissant au permaculteur un rôle de « garant » de la dynamique naturelle de cette zone particulière – en ayant préalablement défini, en commun, de quelle(s) nature(s) on parle et ce qu'elle(s) exige(nt) en termes de soin.

9.3 De la porosité frictionnelle des frontières entre parcelles – Hubert face à ses voisins

9.3.1 Des contrastes écologiques et esthétiques – tensions ou frictions créatives ?

Le récit de milieu autour d'Hubert de Kalbermatten (section 6.2.1 le mettait déjà en avant : les designs en permaculture mis en place sur les différents lieux dont il s'occupe avec sa partenaire Diane ont bouleversé la diversité d'espèces végétales et animales présentes et, par là, transformé les dynamiques écologiques et l'expérience esthétique des lieux. Ceux-ci étant entourés de parcelles qui n'ont pas été transformées de la même façon, le contraste ainsi créé n'est pas sans générer des frictions, tant avec les voisins qu'avec la commune et le canton. Les acteurs publics ont rapidement été pris comme médiateurs pour calmer les tensions de voisinage et, ne comprenant pas réellement la raison d'être de projets aussi anticonformistes que ceux d'Hubert, ils se sont longtemps rangés du côté des voisins – c'est-à-dire du conforme et du conventionnel. Hubert dit que la position des autorités a désormais changé, grâce à la médiatisation de la crise écologique et de la diffusion de la permaculture. Les voisins, quant à eux, restent des sources de conflits.

Je reviens ici sur les tensions qui ont influencé, freiné ou potentialisé les différents projets de permaculture portés par Hubert, en montrant en quoi elles sont significatives et racontent, au-delà de ses projets, les obstacles non techniques se dressant face à la transformation des systèmes agro-alimentaires. Sur la base de ce récit, je questionne à quelle condition ces tensions peuvent devenir des « frictions créatives » et motiver des transformations qui dépassent les limites des jardins.

9.3.2 Une esthétique qui le trahit

Bien que Hubert soit de nature discrète, son travail de longue haleine imprègne désormais le paysage au point qu'il ne soit plus possible de cacher le fossé qui existe entre sa démarche et celles de ses voisins. Au milieu des rangées bien rangées d'abricotiers, de pommiers et de poiriers, ses écosystèmes forestiers bricolés détonnent.

De chaque côté des frontières séparant les parcelles d'Hubert et les exploitations voisines, il existe une imbrication entre l'organique des arbres et l'inorganique des structures métalliques. Les

²⁷⁷ Du verbe « agricoliser », au sens de « rendre agricole ».

compositions y sont toutefois différentes. Sur les parcelles avoisinantes dominant ordre et alignement – une esthétique de la ligne parallèle qui rappelle celle que l’anthropologue Tim Ingold qualifie de fragmentée ou de pressée, et qui s’apparente plus « à un déplacement pour affaires qu’à une promenade » (Ingold, 2011c, p. 98) – et pour cause : ces lignes sont calibrées pour une optimisation du temps de récolte et pour permettre le passage d’engins motorisés. Sur les parcelles d’Hubert et Diane, les structures et infrastructures orientent sans contraindre l’appréhension spatiale et la déambulation. Si lignes il y a, elles sont plutôt sinueuses et actives (Ingold, 2011c), voire « trajectives » (Berque, 2016d, dans le sens qu’elles participent du caractère non figé, mais vivant et évolutif, du paysage. Comme le relève Sophie Ménard, « chacune [de ces lignes archétypales] mobilise des habitus hétérogènes s’articulant autour de façons d’être et de se déplacer dans le monde » (2017, p. 3). Le contraste paysager est, en outre, exacerbé, voire sublimé, par l’entremêlement entre luxuriance du végétal, déambulation animale et amoncellement de matériaux de récupération hétérogènes – amorce d’un paysage digne du Chthulucène qui bouleverse l’ordre des valeurs précédemment établi, en faisant se rejouer les modalités de relations aux non-humains. Les frontières ainsi visibilisées par ces manières radicalement différentes de prendre soin du vivant trahissent un fossé entre cosmologies, qui sont au cœur des conflits que subit Hubert, suite aux mécontentements des voisins – raison pour laquelle l’esthétique du jardin est centrale pour expliciter les frictions et alliances que son projet a suscitées.



Figure 67 : Lieu-refuge pour la biodiversité et lieu de résistance à la linéarité. Printemps 2021. Crédits : Hubert de Kalbermatten.

9.3.3 Qui produit du carpo ?

Le fossé esthétique et cosmologique ne garantit évidemment pas une imperméabilité des frontières, et c'est justement dans ce paradoxe entre fossé et porosité qu'émergent les frictions.

Sa forêt-jardin – de moins en moins jardinée – est un refuge indéniable de biodiversité, du moins comparativement à ce qui se fait autour d'elle (Fig.67). Même en termes sonores, la différence est marquée : d'un côté, le silence ; de l'autre, le vent dans les hauts arbres, le piaillage des oiseaux et, au sol, le craquement des feuilles sèches dans leur recherche frénétique de larves, et partout le bourdonnement d'insectes. Les sons, comme les flux de ces êtres vivants, sont difficilement gérables et obligent les voisins à se rendre à l'évidence de leur interconnexion, en dépit de leur organisation parcellaire. Celui qui crée le plus de « bruit » est, paradoxalement, un insecte silencieux : le carpocapse ou *Cydia Pomonella*, un petit papillon qui pond dans les pommes et les poires et dont la chenille se développe dans les fruits et les rend non commercialisables (voire non comestibles, selon l'ampleur de sa prolifération). En voyant sa forêt-jardin grandir et se densifier, certains voisins ont reproché à Hubert de « fabriquer du carpo », comme ils disent dans le jargon du coin. D'autres l'avaient, il y a déjà plusieurs années, accusé de faire venir les oiseaux, chapardeurs par excellence des graines qu'ils avaient fraîchement semées. D'après eux, Hubert aurait mis en place un lieu-refuge pour les nuisibles et les ravageurs, du fait qu'il ne traite pas, ni avec des produits de synthèse, ni avec des produits bio. Le conflit s'est envenimé après qu'un voisin, un « gros agriculteur », ait installé des diffuseurs de phéromones, dits « *puffers* », à proximité des parcelles d'Hubert sans son consentement. Ces phéromones répandues ont pour but de créer une confusion sexuelle chez le carpocapse mâle et freinent ainsi sa reproduction – ce qui nuit à l'équilibre proie-prédateur qu'Hubert tente d'atteindre depuis des années en limitant ses interventions. Il se dit dépassé par cette problématique, car ces *puffers* sont tolérés en agriculture biologique et tant l'État que les agriculteurs les considèrent comme une avancée écologique sans laquelle ils repasseraient aux produits chimiques.

Lui et le « gros agriculteur » ont été convoqués par le service agricole de l'État pour régler le différend – l'agriculteur a dû déplacer ses diffuseurs, qui étaient effectivement trop proches de chez Hubert et en trop grande quantité (il existe des recommandations officielles par hectare). Mais Hubert me raconte que deux ans plus tard, les ouvriers du « gros agriculteur » sont revenus et ont replanté ces *puffers*, ce qui l'a incité à lui écrire une lettre le menaçant de porter plainte au service agricole, lui-même n'ayant rien à se reprocher au plan légal.

Hubert n'est pas sans savoir que cet agriculteur agit de la sorte pour garantir la commerciabilité de ses produits auprès des grands distributeurs, les normes de ces derniers étant encore plus exigeantes que ne le sont les réglementations agricoles des autorités valaisannes²⁷⁸. Cela n'excuse cependant pas l'agriculteur, qui est d'ailleurs venu s'implanter sur ce lieu bien après Hubert, et donc en connaissance de cause, et qui, malgré tout, lui impose aujourd'hui sa vision à travers ces diffuseurs et lui reproche d'être à la source du problème des nuisibles dans la vallée du Rhône :

²⁷⁸ Dans certaines zones (notamment aux alentours de Martigny et de Fully), l'État du Valais oblige l'utilisation de ces diffuseurs, mais l'endroit où se trouve Hubert n'est pas situé en zone obligatoire. De plus, les normes exigent qu'il n'y ait pas plus d'un diffuseur par hectare, bien moins que ce qui a été mis en place autour de ses parcelles – d'où son mécontentement, au-delà de son refus idéologique.

Il m’a accusé que je fabriquais du carpo dans mes 2000 mètres. J’ai dit : « Écoute, moi, j’ai 110 arbres, une année sur deux, je n’ai pas de fruits. Je produis maximum deux-trois tonnes de pommes. Toi t’as 20 hectares, tu produis je ne sais pas combien de centaines de milliers de pommes, [...] ». Je l’ai regardé et j’ai dit : « C’est toi qui produis du carpo ! » [...] ils étaient là : « Ah ouais ouais ». Moi, je tiens l’argument. C’est pas les autres qui produisent le carpo, c’est celui qui fait de la monoculture de pommes qui attire le carpo !

Anna Tsing défend, dans son livre sur les proliférations, que les plantations en monoculture sont « une forme écologique étrange, qui a des conséquences non seulement pour les organismes vivants réduits au rang d’actifs financiers, mais aussi pour les prédateurs. *Imaginez le festin [...] un repas sans fin de proies identiques et sans défense* » (Tsing, 2022, p.63, je souligne). Il est vraisemblable que ces lignes d’une même espèce de fruit soient un paradis pour le carpocapse – lieu de la consommation facile tel que le sont pour nous nos allées de supermarché.

N’étant ni médiatrice, ni entomologiste ou botaniste, je ne vais pas trancher la question ici. Au-delà du fait de savoir qui est le responsable de cette prolifération de carpocapses (importunes pour l’un comme pour l’autre), il apparaît assez clairement que la parcelle ou la structure économique de l’exploitation agricole n’a que peu de chance d’être l’échelle adéquate pour adresser les déséquilibres qui sont à l’origine du surnombre des nuisibles, et encore moins pour penser et territorialiser le changement de modèle agricole. Ces conflits mettent aussi en lumière l’absence d’espace pour discuter et négocier le devenir de ce territoire partagé. Conscient de ces limites, et face à l’évidente improbabilité d’une collaboration prochaine avec les autres exploitants de sa localité, Hubert a choisi l’option de multiplier le nombre et le type des terrains dont il prend soin.

9.3.4 Des patchs de biodiversité non connectés

Hubert gère désormais une série de différents terrains, deux en plaine à 500 mètres d’altitude, et trois sur les coteaux à 970 mètres. Les deux lieux sont éloignés de moins de 10 kilomètres, mais le dénivelé et les outils nécessaires au travail agricole l’obligent à faire ce parcours d’environ un quart d’heure en véhicule motorisé. Son objectif est d’avoir à terme entre 5 et 10 hectares, notamment pour être légitime auprès du service agricole du canton du Valais, c’est-à-dire pour que son activité agricole soit reconnue en tant que telle, et non comme du loisir : « si t’as 5000m² de terrain, tu veux faire du maraîchage pour ta commune, t’es peu reconnu [...] ». Il est donc toujours à l’affût de la vente de terrains à proximité, à la recherche de nouveaux lieux où il pourrait avoir un peu plus d’espace (notamment de stockage) pour développer ses activités. Il a reçu un numéro d’exploitant en prouvant que ce qu’il faisait n’était pas du loisir, mais son activité principale :

Ils [le canton] m’ont donné le feu vert en 2015. [Avant ça], ils ont voulu me dire que je faisais du loisir. [...] j’ai dit « si vous dites encore que je fais du loisir alors que j’ai investi l’équivalent de 200’000 francs sur ce terrain, on va au tribunal ». Ils ont arrêté.

Les relations avec les autorités se sont progressivement pacifiées, bénéficiant de la démocratisation des enjeux écologiques et agroécologiques ainsi que de la ténacité de Hubert et de la résilience et de l’évolution de ses projets. Récemment, la commune a même accepté de racheter une parcelle qui l’intéressait et de la lui mettre à disposition gratuitement pendant 8 ans – preuve que certains voient désormais le potentiel de sa manière de prendre soin de la zone agricole.

Parallèlement, il a décidé d’adopter une autre démarche pour le projet de maraîchage qu’il est en train de lancer, en incluant la commune dès le début du design et non plus seulement à la fin, car cela risquerait alors de l’obliger une fois encore à devoir justifier la légitimité de ce qu’il a déjà fait. Il raconte à ce propos que sa vision du design inclut non seulement les aspects « humidité,

climat, type de plantes », mais aussi les relations de voisinage et « le niveau administratif, juridique, cartographique » :

Pour qu'ils [les employés communaux] voient et comprennent un peu ce qu'on veut faire, hop, j'ai fait un petit dossier : partie 1, introduction, partie 2, les buttes, ... T'expliques en fait. C'est ce qui m'a pris du temps... et à la commune aussi. Au début, ils ne comprenaient pas. J'ai envoyé 17 pages du projet. Ils ont lu ce qu'ils ont lu, mais au moins, je l'ai écrit, je l'ai dit, je l'ai réfléchi, je l'ai pensé, *avant* d'assurer mon légume²⁷⁹.

Ne touchant ni paiements directs, ni autres aides de l'État, Hubert n'a que peu d'intérêt financier à accumuler les terrains. Il me mentionne toutefois à quoi équivaldraient ses terrains et leurs exigences en termes de charge de travail²⁸⁰, et me dit qu'il a calculé cela avec l'unité de gouvernement – les UMOS – pour prouver le sérieux de son activité, toujours dans une quête de légitimation, de mieux faire comprendre sa vision, et de faciliter sa diffusion. Sa démarche m'a alors paru s'inscrire dans une volonté de sauvegarde « compulsive », prenant héroïquement à sa charge le futur d'une vallée – chaque mètre carré supplémentaire dont il prend soin étant un mètre carré de plus où « tu ne t'amuses pas à tuer des insectes », comme il le formule.

Pourtant le nombre de ces petits patchs de biodiversité ici et là, heureusement augmenté par ceux de Gaëtan Morard, de Colin Pillet et de quelques autres précurseurs de la région, ne suffit pas à la transformation significative du paysage valaisan, écologiquement parlant. Aujourd'hui, Hubert s'inscrit dans un paysage plus qu'il ne le transforme. Malgré sa vision écologique du territoire et sa vision dynamique des flux de l'eau et des animaux, il est, en pratique, très contraint par le parcellaire en bandes. Deux matrices paysagères sont en conflit, même en compétition. La matrice territoriale actuelle, imprégnée par la monoculture fruitière intensive, est encore très prégnante et structurante, freinant l'émergence de la matrice qu'Hubert a en tête et qui voudrait rendre centrale la connectivité écologique.

Dans un même ordre d'idée, mais en déployant une vision et des stratégies pas complètement similaires, le Perma-jardin géré par Victor Bovy est un exemple-phare des possibilités de décroïsonner la permaculture et de l'appliquer au-delà du jardin. C'est l'objet de la section suivante.

9.4 Le Perma-jardin, haut-lieu d'expérimentation socio-écologique multi-acteurs

9.4.1 Victor Bovy, designer et gestionnaire du Perma-jardin

Victor Bovy est fils et petit-fils d'agriculteur et ne correspond pas à ce qu'on pourrait appeler un « néopaysan » qui aurait découvert la campagne et le métier sur le tard. Il est toutefois passé par la ville et les hautes études avant de se décider à devenir lui-même agriculteur. Formé à l'ingénierie écologique, il a acquis énormément de savoirs techniques qui ont complété les savoir-faire et les connaissances que son enfance dans le village de Longirod, au pied du Jura, lui a apportées.

²⁷⁹ En guise de clarification à la dernière phrase de la citation, Hubert veut ici souligner qu'il a longuement mûri son projet et ne s'est pas lancé naïvement dans une production maraîchère – ce que d'autres auraient pu faire par recherche de profits rapides.

²⁸⁰ Un des enjeux autour de cette comptabilisation particulière du travail paysan pour la permaculture sera abordé au Chapitre 9, section 9.6.2.

Victor est proche de la philosophie véhiculée dans les livres d’agriculture naturelle et de permaculture ; il a lu et relu le livre de Fukuoka Masanobu, *La révolution d’un seul brin de paille* – c’est devenu une sorte de livre de chevet permanent : « J’avais la vision un peu bucolique, un peu romantique de cette agriculture. Tu lis ça, tu te dis “c’est complètement incroyable”. Puis ce que tu essaies et ce que tu vois, tu fais “wouah, ça paraît encore plus incroyable”. Des fois, t’as même du mal à penser que tout ce qu’il dit est possible. » Ayant lu moi-même le livre de Fukuoka, je me rends compte que Victor s’en détache dans la manière dont il entremêle savoirs scientifiques, techniques et expérientiels – le pionnier japonais rejetant la perspective objectivante et analytique de l’agronomie moderne et prônant une démarche essentiellement intuitive et corporelle. Tout en adoptant la vision d’une agriculture qui laisse plus de place au spontané, aux tâtonnements et à la surprise, Victor fonde ses intuitions sur des connaissances scientifiques extrêmement fines des milieux dans lesquels il évolue, allant des noms et des caractéristiques (allélopathiques et gustatives) des plantes qui y poussent aux microclimats, de la législation sur les terres agricoles aux avantages économiques de différents modes de commercialisation. Sorte de pied de nez à Fukuoka qui méprisait l’intelligence humaine, Victor la sublime plutôt en la mettant au service d’expérimentations proprement *mésologiques*, en ce qu’elles engagent non seulement des dimensions sociales et écologiques, mais s’ancrent dans un contexte spécifique et un territoire précis et se co-construisent en dialogue avec les acteurs de ce territoire.

Sa stratégie de transformation m’apparaît relativement éloignée d’autres praticiens de la permaculture. Sa volonté de communiquer avec des agriculteurs aux pratiques différentes, voire divergentes, l’a rendu réticent à s’engager auprès des associations et collectifs régionaux de permaculture. Il ne refuse pas les collaborations, au contraire ; il connaît bien certains des acteurs de ces associations, mais il ne se sent pas faire « identitairement » partie de ces groupes. Son engagement à lui est auprès du milieu agricole, qu’il tente de faire évoluer de l’intérieur en développant un nouveau modèle de ferme convaincant pour les professionnels plus conventionnels. C’est dans cette ligne d’idée qu’il s’est impliqué, en plus de la gestion de la ferme familiale, dans le projet du « Perma-jardin » – une microferme urbaine, expérimentale et multi-acteurs sur laquelle je reviendrai plus loin (section 9.4.2).

Victor souligne qu’il n’avait jamais envisagé de se tourner professionnellement vers l’agriculture – du moins pas entièrement. Pourtant, en 2016, il décide de s’associer à son père, Étienne Bovy, et de reprendre progressivement la Ferme PréMartin, situé à Longirod dans les hauts de la région de Morges. La ferme n’était pas en cultures biologiques, mais c’était loin d’être une structure conventionnelle. Le père s’est longtemps évertué à créer des ponts entre les dimensions productives, sociales et thérapeutiques de l’agriculture, et il partageait son temps entre sa ferme et les terres de la Fondation Perceval²⁸¹. Avant même que Victor fasse évoluer la vision de la ferme, l’exploitation à Longirod était hautement diversifiée – sorte de polyculture-élevage sur près de 25 hectares, avec une variété de grandes cultures, dont du blé, du colza, de l’orge et du pois, mais aussi des cultures spéciales, principalement à destination de la fabrication d’huile essentielle, et de la production de viande ovine et porcine. La structure agricole a, depuis le début, outrepassé les exigences des Prestations écologiques requises (PER) qui conditionnent l’obtention des paiements directs. Etienne Bovy a toujours eu une vision multifonctionnelle de l’agriculture, et avait introduit de nombreuses mesures d’écologisation de sa production, telles que la rotation des cultures, le taux

²⁸¹ Établissement qui accueille des personnes en situation de handicap.

de fumure et l'optimisation de l'utilisation de produits phytosanitaires. Victor a toutefois posé sa condition avant de se décider à reprendre la ferme de son père : entreprendre ensemble une reconversion vers le bio. Contrairement à d'autres cas, cette condition n'a pas créé de rupture familiale. Au contraire, père et fils se sont associés et portent désormais ensemble l'entreprise agricole de PréMartin.

Dans la foulée, Victor s'est également proposé pour reprendre et transformer « agroécologiquement » une partie des terres appartenant à l'école d'agriculture d'Agrilogie Marcelin : le Jardin de Marcelin, futur *Perma-jardin*. Ainsi, au-delà des valeurs écologiques de Victor, la reconversion vers le bio s'est également « imposée » juridiquement à travers le « principe de la globalité » exigé pour toute exploitation souhaitant répondre au cahier des charges de Bio Suisse²⁸². La démarche de labellisation biologique a été entreprise par l'association père-fils pour la totalité de la structure économique de la Ferme PréMartin – les terrains de Longirod *et* du Jardin de Marcelin.

9.4.2 Le Perma-jardin, petit frère du BioDiverger²⁸³

Origine du projet de Perma-jardin

L'initiative de la transformation du Jardin de Marcelin, dont le terrain fait près de 2.5 hectares, a été lancée en 2017 par la Direction générale de l'agriculture, de la viticulture et des affaires vétérinaires du canton de Vaud (DGAV)²⁸⁴, avec le soutien de l'Institut de recherche sur l'agriculture biologique FiBL pour ce qui concerne la recherche sur l'évaluation du potentiel agronomique des principes de la permaculture à l'échelle d'une petite structure en zone urbanisée. Victor Bovy avait alors été mandaté par la DGAV en sa qualité d'ingénieur écologique, pour calibrer l'appel à projets et pour développer un concept initial et un design global du lieu qui soient novateurs, autant en termes écosystémiques qu'agronomiques et commerciaux.

Comme il s'était impliqué en profondeur dans la conception du projet, on lui a finalement conseillé de se proposer comme porteur de projet – ce qu'il a fait, avec succès. En 2017, il signe la Convention avec la DGAV et débute la (re)mise en culture du lieu avec une petite équipe composée, en plus de lui-même, de deux employés agricoles – son père ne s'impliquant que ponctuellement, étant principalement en charge de PréMartin. L'évolution du design, de la production et du chiffre d'affaires fait l'objet d'une étude longitudinale menée par Hélène Bougouin, en charge du département des « Systèmes agricoles alternatifs » au FiBL, qu'elle relaie ensuite à la DGAV. Ce projet, quoiqu'inédit de par ses modalités de gestion et ses d'alliances multi-acteurs, s'inscrit dans la lignée d'un projet plus ancien, situé également sur les terres d'Agrilogie et initié et géré par un panel d'acteurs similaires : le BioDiVerger. Afin de saisir la manière dont la permaculture s'est « immiscée » progressivement jusqu'à la DGAV et jusqu'aux terrains d'une école d'agriculture on

²⁸² Le principe de globalité signifie simplement que « la reconversion à l'agriculture biologique doit fondamentalement porter sur toute l'exploitation et donc sur toute sa surface » (Bio Suisse, 2020, p. 51).

²⁸³ Formulation utilisée sur le site BioActualités.ch :

<https://www.bioactualites.ch/cultures/durabilite/permaculture.html#c22060>

²⁸⁴ Anciennement SAVI (Service de l'agriculture et de la viticulture du canton de Vaud).

ne peut plus conventionnelle dans le contenu de ses cours, il est important de retracer aussi l’histoire et le design du BioDiVerger.

Un verger pas comme les autres

Le Perma-jardin fait en effet suite à un projet plus ancien : le BioDiVerger, un verger biologique et hautement diversifié dont la conception a été inspirée par les principes de l’agroforesterie et de la permaculture, et en particulier par le modèle du « verger permaculturel » du biologiste et architecte paysager québécois Stephan Sobkowiak. Les consonances alternatives qu’annonce son nom peuvent être trompeuses, car le projet a été initié par trois acteurs qui ne sont pas ceux desquels on pourrait a priori attendre de la *divergence*. L’idée du BioDiVerger est née en 2013 d’une collaboration entre le Service de l’agriculture et de la viticulture (SAVI) du canton de Vaud (l’actuel DGAV), le FiBL et l’agriculteur Théo Grossenbacher de la Ferme biologique Les Sapins, et il a pris forme et consistance sur environ une année.

Le BioDiVerger s’étend sur une surface de 5500m² située tout à l’est du domaine d’Agrilogie Marcelin, à la frontière avec des prairies et des bosquets qui font office de zone tampon avec les vignobles d’autres propriétaires. Il est bordé, presque encerclé, par trois autres vergers, cultivés chacun avec une philosophie et des méthodes spécifiques. À l’ouest s’étendent, en direction du centre du domaine et des bâtiments de l’école, des lignes de différentes variétés de pommes en conventionnel : les arbres sont solidement arrimés à des tuteurs métalliques, les fruits sont traités avec des produits de synthèse et une partie des étapes de production sont mécanisées ; les fruits sont produits en qualité et quantité suffisantes pour être commercialisés. Au nord, en direction du haut du domaine, se trouve un verger cultivé avec les méthodes de l’agriculture biologique : également mécanisé, mais avec moins de traitements et aucun intrant chimique ; la production est également commercialisée selon les canaux conventionnels, avec ou sans transformation préalable. Au sud, sur une petite parcelle inclinée, se tient le verger épicerie²⁸⁵, directement inspiré des jardins-forêts permacoles aucun traitement n’est utilisé, les arbres et arbustes sont beaucoup plus rapprochés les uns des autres, rendant la mécanisation impossible. La diversité d’essences outrepassé celle du verger conventionnel et du verger bio classique, mais aussi de la partie agroforestière du BioDiVerger, sur une surface pourtant significativement plus petite (dix fois plus réduite que cette dernière). La densité n’est toutefois ni spontanée ni aléatoire ; la disposition des arbres et arbustes a été pensée pour couvrir une pluralité de strates végétales. Ce qui y pousse n’est pas considéré comme de la « production » et la question de la commercialisation ne se pose pas. L’idéal qui sous-tend le verger épicerie est celui de l’autocueillette, d’où son nom. C’est au sein de ce patchwork surprenant que se situe le BioDiVerger, et c’est le long des sentiers qui le séparent physiquement des autres modèles que se joue la redéfinition symbolique de ce qui est normal et de ce qui diverge de la norme.

La partie centrale, ou « verger agroforestier », du BioDiVerger cumule les objectifs de productivité du verger bio et les objectifs écologiques du verger-épicerie : comme le formule la voix off d’une petite vidéo de vulgarisation sur le projet, il se donne pour mission d’« accueillir la

²⁸⁵ Formellement, le verger épicerie fait partie du BioDiVerger, bien qu’il soit géré de manière différente par rapport au reste de la surface. La partie centrale est désignée plus précisément comme le « système agroforestier » du BioDiVerger.

biodiversité au sein de zones support à production » (FiBLFilm, 2020). Il a été conçu pour démultiplier tant la biodiversité cultivée et commercialisable que la biodiversité fonctionnelle et la biodiversité « de passage ». Il se compose d'une alternance de fruitiers basse- et haute-tige (pommiers, poiriers, pruniers) et d'arbres fixateurs d'azote, de rangées maraîchères et de haies-refuges pourvoyant abri et garde-manger pour les oiseaux, les rongeurs, mais aussi pour les « auxiliaires » (pollinisateurs, décomposeurs) non humains. On trouve ponctuellement de petites structures ciblant des espèces bien spécifiques : des tas de pierres pour les serpents, des perchoirs pour les rapaces, de petites boîtes surélevées pour les chauves-souris, et même une sorte de « distributeur à mulots » pour les renards : un piège permettant à ces derniers de se servir facilement si, par chance, un mulot s'y est fait attraper.

Le suivi effectué par la DGAV et le FiBL montre que diversifier les cultures et les essences sur un même espace apporte de nombreux avantages tant pour les humains que pour les non-humains. C'est toutefois l'intérêt *pour les agriculteurs* d'entreprendre ce genre de démarche qui est au cœur de l'étude, car l'intérêt écologique semble quant à lui évident et le défi est aujourd'hui d'arriver à trouver des arguments pour motiver de plus en plus d'exploitants à se lancer à leur tour. L'étude montre par exemple que la diversité synchronique (davantage même que la rotation) des cultures et des récoltes peut garantir à l'agriculteur un revenu plus stable, voire plus élevé, mais aussi permettre une meilleure gestion de la charge de travail. La biodiversité fonctionnelle apporte, elle aussi, plus de résilience au verger, mais moins en termes de revenu que de réduction des dommages et des pertes potentielles (suite à des intempéries, par exemple). Il est cependant difficile de séparer vraiment ce qui est mis en place pour la biodiversité fonctionnelle de ce qui est « gratuitement » offert à la biodiversité de passage : les structures énumérées servent autant à créer un milieu propice à l'épanouissement d'espèces trop longtemps chassées des zones agricoles, qu'à réguler la quantité de rongeurs et donner une chance à la biodiversité cultivée de s'épanouir.



Figure 68 : Culture entre les lignes de fruitiers et la haie bocagère pour la biodiversité.
BioDiVerger, août 2021.



Figure 69 : Le verger épicerie. Les visiteurs se tiennent sur le sentier qui délimite le verger agroforestier du verger épicerie. BioDiVerger, Morges, août 2021.

Le Perma-jardin

Le Perma-jardin voit le jour en 2017, sur un terrain ayant une histoire longue et riche que Victor s’est amusé à exhumer. Il dit avoir trouvé un vieux cadastre qui y recense des cultures de vignes il y a déjà 350 ans. Il raconte que dans un passé moins lointain – mais encore fortement genré – le « Jardin de Marcelin » était un haut-lieu de rencontre : les garçons de l’école d’agriculture venaient y courtiser les « Marcelines », les filles étudiant à l’école ménagère rurale. Il le sait aussi parce que sa grand-mère faisait partie de ces filles et le lui a raconté. Le jardin était alors le point de convergence entre ces deux formations et entre les rôles alors assignés d’un mari agriculteur et d’une femme paysanne. Il faisait alors le pont entre le domestique et l’économique, entre l’alimentaire et l’agricole, et d’après Victor cette ambivalence existe toujours dans le Perma-jardin, qui a pour objectif tant de devenir une structure viable agronomiquement que d’expérimenter et de sensibiliser à d’autres modèles alimentaires.

Malgré les objectifs relativement exigeants qu’ont fixé la DGAV et le FiBL, Victor Bovy a eu une certaine liberté et une relativement grande marge de manœuvre dans la conception (en amont), la mise en place et la gestion du Perma-jardin. Le design est une sorte de compilation entre les intérêts de deux initiateurs, les contraintes légales et territoriales (liées à la nature et à la localisation du terrain), les éléments (humains et non humains) déjà présents sur le lieu, les connaissances techniques et naturalistes de Victor, et sa sensibilité (agro-)écologique et esthétique. En termes de terrain, le Perma-jardin s’étend de manière longiligne du nord au sud et il est marqué, selon la même orientation, d’un dénivelé sur la partie centrale, créant ainsi deux « étages » : les serres en haut, proches de l’école, et l’arboriculture tout en bas, proche des premières habitations de la ville de Morges. Il se compose de différents secteurs et d’une grande diversité d’éléments, de structures et de cultures (voir le design en Fig.70, ci-dessous). La surface plane du haut de terrain est

PARTIE III. Au-delà du jardin...un autre paysage nourricier ?

exclusivement liée au maraîchage bio-intensif, avec plus de 50 variétés de légumes. En plein champ et sur les planches permanentes, on trouve des haricots, des côtes de bettes, des poireaux, des potimarrons, des betteraves, des pommes de terre ainsi que des concombres. Les tomates et les petits pois poussent, quant à eux, dans deux longues serres dont l'entrée est ornée à certains moments de l'année par de grosses grappes de raisin – traces des cultures de vignes d'antan. Il y a également de l'arboriculture, avec plusieurs zones de vergers comprenant non seulement des pommes et des poires, mais aussi des fruits moins courants (*a fortiori* pour la région de Morges) comme des figes, des kiwis et des coings.



Figure 70: Design du projet de microferme urbaine de Marcelin « Perma-jardin ». Crédits : Ferme PréMartin

Victor s'est octroyé la liberté de proposer une zone humide au milieu du terrain, devant les bâtiments et les serres, encore sur la partie plate du terrain avant que ce dernier ne « plonge » jusqu'aux lignes de verger situées au sud, en contrebas. Il a mobilisé pour cela son expertise en génie végétal acquis pendant ses études en ingénierie de la nature. Il est convaincu de l'intérêt de travailler avec le végétal, non seulement pour l'aspect productif et comestible de l'agriculture, mais aussi pour la résilience que cela procure aux constructions. Il me raconte comment il en est venu à mettre en place cette zone humide qui, il y a quelques années, ressemblait encore plutôt à un petit étang. L'écosystème que l'on voit aujourd'hui est déjà bien différent de celui qu'il a aménagé à l'époque. Je m'en rappelle car j'y suis souvent allée, accompagnée des étudiants de Bachelor, à l'occasion d'excursions en environnement que j'ai coorganisées entre 2016 et 2022. En 2016, je découvrais un petit point d'eau peu profond avec quelques plantes aquatiques et semi-aquatiques sur les « berges », d'une hauteur de moins d'un mètre. L'écosystème était entouré de petites boutures de saules tressées que Victor m'a dit constituer une barrière vivante en devenir, permettant

de faire converger une exigence de sécurité imposée par l’important passage de visiteurs avec une dimension écologique et esthétique. Victor m’explique alors que :

Le génie végétal, c’est l’inverse [du génie civil]. Quand tu commences et tu finis tes travaux, la résistance n’est pas optimale. [...]. Par contre, si ça pousse bien, alors les plantes vont se ressemer. Il y aura une dynamique. Elles vont enlever toute l’eau [...] et faire un drainage naturel et au fur et à mesure ça va devenir un système écologique, qui, en faisant « relais », participera au maillage écologique.

Le Perma-jardin peut désormais être considéré comme une réelle « microferme » et non plus seulement comme une parcelle expérimentale, car il a, après 5 ans d’expérience et d’expérimentations, progressivement acquis une cohérence interne, du moins en termes agronomiques : la gestion des ressources (matérielles, humaines, financières) et de leur flux se fait principalement à l’échelle du Perma-jardin lui-même. Dans le cadre de son travail au département des Systèmes agricoles alternatifs du FiBL, Hélène Bougouin est en charge de surveiller ses flux, et particulièrement les flux financiers, afin d’évaluer la viabilité économique de ce modèle très écologique et hyper-local. Ce suivi des performances agronomiques s’inspire en partie du travail fait par les chercheurs de l’INRA/AgroParisTech sur la Ferme du Bec Hellouin, puis sur d’autres fermes comparables en France (Guégan & Léger, 2015 ; Morel et al., 2018). Comme le souligne Bougouin, qui est également l’initiatrice du Réseau Terreau Microfermes pour la Romandie (RéTeMi²⁸⁶), le terme de microferme est utilisé moins pour mettre en évidence la taille de l’exploitation que pour désigner des structures agricoles socio-écologiquement innovantes, hautement diversifiées et peu mécanisées, et qui possèdent une cohérence agronomique et une (certaine) autonomie en termes financiers : Le qualificatif *micro* se réfère ainsi plus à un état des faits : ces structures sont aujourd’hui, en Suisse du moins, significativement plus petites que les exploitations conventionnelles²⁸⁷.

Le Perma-jardin est unique en son genre, car bien qu’ayant une cohérence interne et une certaine autonomie dans sa gestion, il fait partie intégrante (juridiquement et économiquement) de la Ferme PréMartin qui n’est pas, quant à elle, assimilable à une microferme. Hélène Bougouin rappelle que le concept de microferme doit s’adapter au contexte suisse et s’ajuster aux réalités du terrain. Elle maintient que, bien que l’autonomie ne soit pas complète,

les opportunités de cette inclusion de la microferme dans la grande [ferme] sont nombreuses ; il y a d’abord une logique de flux de matière (c’est-à-dire le compost, paillage, déchets végétaux, fumier, etc.) qui est optimisée, une meilleure gestion des employés et de leurs spécialités grâce aux deux sites, plus de canaux de commercialisation, plus d’opportunités de ventes et plus de public touché, et un équilibre financier plus stable qui en découle²⁸⁸.

²⁸⁶ <https://sites.google.com/view/retemiro/>

²⁸⁷ Même s’il existe des contre-exemples, comme la ferme de Denise & Pierre-André Henzelin dans le Jura, dont les 55 hectares n’ont pas empêché le couple à se lancer dans une transition vers la permaculture (avec le support de la Maison jurassienne pour l’agroécologie et l’expertise de Hélène Bougouin, et d’autres permaculteurices).

²⁸⁸ Extrait de la communication que j’ai co-écrite avec Hélène Bougouin, « Coexistences entre différents modèles agricoles : qui produit du carpopapse ? » et présentée à l’occasion de la journée sur l’agroécologie, le 4 novembre 2021 à l’Université de Lausanne.



Figure 71 : Production de tomates sous serre, complétée par quelques pieds de vigne. Perma-jardin Marcelin, Morges, septembre 2020.

9.4.3 *Au-delà de la microferme, un autre paysage ?*

S’il y a une cohérence au niveau de la gestion et de certains flux de matières, la limite évidente est celle de la biodiversité. Éloignés de 25 kilomètres, les deux sites ne s’apportent rien mutuellement au niveau écologique, et ils subissent chacun l’inconvénient d’être isolé de l’autre et d’être localisé dans un contexte différent : la microferme au sein d’une zone (péri)urbaine, la ferme au cœur d’un village agricole. Cette forme innovante et inspirante de porosité entre modèles agricoles ne permet pas une entraide sur le plan de la gestion des nuisibles, ni un enrichissement mutuel en biodiversité – surtout celle qui ne se satisfait pas de patches éparpillés sur le territoire, mais nécessite de véritables couloirs de déplacement pour survivre et s’épanouir. Cette forme ne résout donc pas le « fameux » problème des carpocapses auquel font face Hubert et ses voisins. Ce qu’il faudrait alors, c’est non seulement une écologisation des méthodes agricoles conventionnelles et une multiplication du nombre de fermes radicalement écologiques (biologiques, biodynamiques, permacoles), mais une planification territoriale de leurs interconnexions et une écologisation interstitielle des zones non agricoles, afin qu’émerge véritablement le « maillage écologique » que mentionne Victor, mais à une autre échelle que celle de ses seules parcelles.



Figure 72 : Lignes de poireau, bordé à gauche par la haie vive en saule tressé qui entoure l’étang devenu zone humide. Perma-jardin Marcelin, Morges, septembre 2020.

9.5 Une ferme agroécologique en périphérie de Lausanne : la permaculture comme lieu de socialisation de l'écologie

9.5.1 *Le domaine de Rovéréaz devient une ferme agroécologique*

La Ferme agroécologique de Rovéréaz est un projet démarré en 2016 sur un domaine agricole de près de trente hectares appartenant à la ville de Lausanne. La ville le louait jusqu'alors à un couple de fermiers « traditionnels », avec un mari agriculteur en charge de l'exploitation agricole, utilisant des méthodes conventionnelles (avec produits chimiques) et une femme paysanne en charge (entre autres) du jardin potager familial, cultivé, quant à lui, sans produit chimique. Suite à leur départ à la retraite en 2015, Lausanne a mis la reprise du bail au concours²⁸⁹, en exigeant un projet innovant socialement et écologiquement, mais s'inscrivant aussi dans une certaine histoire du lieu. Le projet retenu, désormais connu comme « la Ferme agroécologique de Rovéréaz » a été pensée en s'inspirant de la permaculture, et intègre une parcelle spécifiquement dédiée à l'expérimentation d'une mise en pratique des éthiques et principes de la permaculture. Avant de détailler ces dimensions, je reviens sur quelques éléments historiques.

La Ville de Lausanne comme acteur-clé dans l'évolution du domaine

Rovéréaz est situé à 700 mètres d'altitude, dans la périphérie nord-est de la ville de Lausanne. Ce qui est aujourd'hui devenu une ferme agroécologique représente une fraction des 70 hectares de ce qui était historiquement désigné comme « la campagne de Rovéréaz ». Jusqu'au XIX^{ème} siècle, cette campagne avait gardé pendant plusieurs générations un modèle agricole classique mêlant production laitière et production de fourrage. À cette époque, la campagne de Rovéréaz est encore considérée comme extérieure à la ville. Mais bien que d'abord essentiellement paysanne et à vocation agricole, la ferme prit dès le XIX^{ème} siècle une dimension nouvelle via, notamment, la modernisation de l'exploitation et la construction d'une maison de maître, de même que l'urbanisation progressive des terres alentour. Rapidement rattrapée par les dynamiques urbaines, elle a finalement été considérée comme « l'une des portes d'entrée de l'un des plus grands centres urbains de Suisse »²⁹⁰. Depuis son rachat par la Ville en 1986 pour « développer cette partie du territoire » (Ville de Lausanne, 2017, p. 3), la ferme a proposé des activités pédagogiques familiarisant les écoliers avec la réalité de la profession agricole.

Aujourd'hui, l'avenir de ces surfaces dépend également de l'échelle cantonale via le Projet d'agglomération Lausanne-Morges (PALM) – document qui identifie le lieu comme un « parc d'agglomération » destiné à « préserver ses qualités tout en assurant son accessibilité à un large public ». Dans cette lignée, « la Municipalité reconnaît les qualités paysagères du site » et œuvre à y « maintenir un espace agricole et récréatif d'un seul tenant (Ville de Lausanne, 2017, p. 2-3). Dans cette logique, et afin d'assurer un avenir agroécologique au domaine de Rovéréaz après le départ à la retraite du couple d'agriculteurs, un appel à projets a été lancé par la Ville en 2015 afin de trouver

²⁸⁹ L'appel à candidature est disponible sur <https://www.lausanne.ch/apps/actualites/Next/serve.php?id=4972> (consulté le 12 décembre 2022).

²⁹⁰ <https://www.lausanne.ch/vic-pratique/nature/agriculture-urbaine/domaines-agricoles/domaine-rovereaz.html> (consulté le 12 décembre 2022)

des repreneurs pour le bail à ferme, qui s’engagent à maintenir les vocations historiques (productive et pédagogique) du lieu tout en lui donnant une coloration agroécologique et collective.



Figure 73 : Domaine de Rovéréaz (délimitation en noir) et jardin en permaculture (délimitation en rouge) original (2000m²). (Dugua & Chakroun, 2019)

La Ferme agroécologique de Rovéréaz voit le jour

Dans le cahier des charges détaillant les prérequis et objectifs principaux concernant l’avenir souhaité de Rovéréaz apparaît notamment l’exigence que la partie agricole (professionnelle) respecte les normes de l’agriculture biologique, et qu’elle s’engage en outre à offrir une production diversifiée de fruits, de légumes et de céréales, principalement aux habitants de l’agglomération lausannoise (exigence de proximité pour l’écoulement de la production). Le cahier des charges comprenait toutefois des exigences au-delà des aspects purement agricoles. Typiquement, le projet devait s’engager à préserver les qualités paysagères du site (notamment la vue sur le lac et les Alpes), mais aussi inclure une dimension socio-pédagogique, en proposant, d’une part, un dispositif de sensibilisation aux problématiques contemporaines de l’alimentation et, d’autre part, des possibilités d’intégration socio-culturelle et de réinsertion professionnelle.

En 2015, le projet « Rovéréaz – Ferme agroécologique, une ferme qui cultive les gens aux portes de Lausanne » fut sélectionné parmi un grand nombre de dossiers (dont quelques-uns proposés par des permaculteurices, dont Hubert de Kalbermatten), par un jury comprenant tant des acteurs politico-administratifs que des experts en agriculture urbaine. Ce projet était alors porté par un collectif de six personnes regroupant des compétences à la fois agricoles, environnementales, pédagogiques, entrepreneuriales et sociales – cette pluralité de profils et de compétences est d’ailleurs une des raisons de son succès. Le collectif a rapidement évolué, avec un revirement dû au retrait des personnes qui auraient été en charge de l’agriculture professionnelle – ce qui impacte encore aujourd’hui la cohésion du projet, comme je vais le détailler plus loin.

La mise en œuvre a commencé progressivement à partir du printemps 2016 et s’est déclinée en quatre volets, en ligne avec le cahier des charges : (1) un volet de protection et de transformation du patrimoine bâti, géré par l’Association les Chênes en charge de l’administration générale du domaine ; (2) un volet socio-pédagogique avec le jardin en permaculture et l’accueil de crèches, porté par l’Association Rovéréaz ; (3) un volet d’insertion socioprofessionnelle visant à offrir des opportunités d’insertion sociale à des personnes marginalisées (personnes en situation de handicap ou réfugiés politiques), piloté par la Coopérative L’autre temps ; et (4) un volet agricole pour la gestion et la culture des terres agricoles, porté par une Sàrl agricole²⁹¹. À ces quatre volets, la Ville, grâce au collectif qu’elle a sélectionné, espère faire de Rovéréaz « un carrefour d’échange avec la population, notamment autour de la souveraineté alimentaire, et un pôle d’innovation pour l’agriculture périurbaine biologique »²⁹².

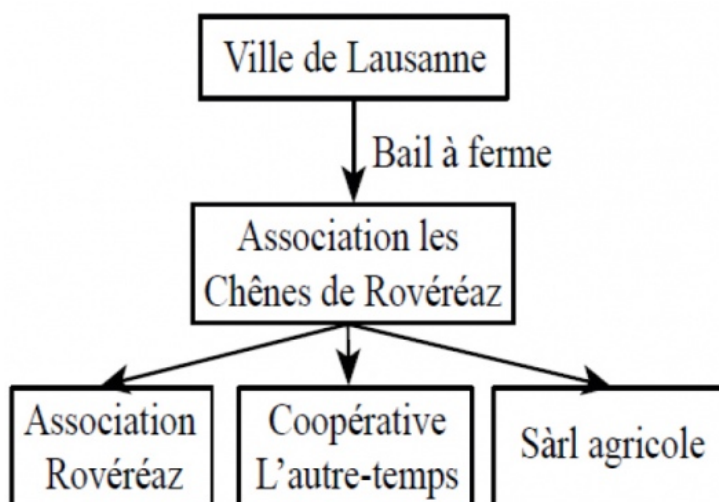


Figure 74 : Schéma résumant le montage associatif pour le projet de la Ferme agroécologique de Rovéréaz. (Mumenthaler & Salomon Cavin, 2018)

²⁹¹ « La société à responsabilité limitée (Sàrl) (art. 772- 827, CO) est un mélange de société anonyme et de société en nom collectif. Il s’agit de l’une des formes juridiques les plus fréquentes en Suisse ». <https://www.kmu.admin.ch/kmu/fr/home/savoir-pratique/creation-pme/creation-entreprise/choisir-une-forme-juridique/sarl.html>

²⁹² <https://www.lausanne.ch/vic-pratique/nature/agriculture-urbaine/domaines-agricoles/domaine-rovereaz.html> (consulté le 12 décembre 2022)

La Sàrl agricole est portée par l’unique agriculteur diplômé du groupe, Gilles Berger, qui s’est proposé après le retrait des personnes originellement inscrites. Dépendant d’une certaine productivité et d’une gestion particulière pour respecter les exigences du label Bio Suisse et toucher les paiements directs, il ne peut innover que dans le respect du triple cadre imposé par la Confédération, le label et les exigences spécifiques du cahier des charges. Par exemple, la taille des surfaces à entretenir et les exigences de rendement et de qualité ne lui permettent pas d’opter pour un travail purement manuel. L’agriculteur intègre, toutefois, plusieurs éléments « socio-écologiquement innovants » : il a par exemple opté pour un travail réduit du sol et un labour peu profond (moins de 30 centimètres) pour certaines cultures, afin d’améliorer la qualité du sol et sa fertilité tout en facilitant la préparation aux semis. Il a également semé des lignes de fleurs mellifères au milieu de ses lignes de légumes pour attirer des insectes « auxiliaires », et intégré un hôtel à insectes²⁹³ aux abords de ses parcelles pour les insectes sauvages (auxiliaires ou non). Les produits sont principalement vendus entre le marché à la ferme et le marché au centre de Lausanne.



Figure 75 : Lignes de culture en agriculture biologique. Ferme Agroécologique de Rovéréaz, automne 2020.

²⁹³ Structure construite de manière à reproduire différents habitats et ainsi attirer les insectes et favoriser leur reproduction et leur survie hivernale.

Le volet socio-pédagogique prend la forme d'un jardin en permaculture

Le volet socio-pédagogique a pris la forme d'un jardin expérimental, collaboratif et grandement inspiré de la permaculture. L'idée était d'en faire un espace pour que les citoyens s'approprient le lieu et se familiarise avec les éthiques, les pratiques et les structures permacoles à travers du jardinage collectif. Le jardin est localisé à proximité des bâtiments agricoles et s'est étendu de 2000 m² en 2016 à près de 6000 m² aujourd'hui. L'Association Rovéréaz est créée en 2016 afin de coordonner la mise en place, l'entretien et l'accueil du public au jardin. Depuis la création du projet, les activités de l'association s'inscrivent dans une logique participative forte, où les citoyens et autres intéressés peuvent s'impliquer à toutes les étapes. Le design du projet a été conçu en intelligence collective et en gouvernance horizontale par une dizaine de personnes familières avec la permaculture, et a d'abord consisté en des séances de *brainstorming* afin de définir une vision et de fixer des objectifs partagés concernant la réalisation du jardin pédagogique en permaculture. Trois objectifs principaux ont ainsi été mis en avant : réaliser un jardin pour apprendre et expérimenter ; créer un lieu convivial ouvert à tous ; et enfin, proposer des activités pratiques et participatives. En 2016, après une phase d'observation et d'analyse du terrain, des ressources disponibles et du réseau des partenaires, le design du jardin pédagogique a été réalisé en collaboration avec l'association Permaculture Estudiantine Lausanne (« la Pel' ») et reflète la double exigence pédagogique et écologique. La réalisation du jardin en permaculture a rencontré un succès important auprès de la population, rassemblant sur les six premiers mois plus de mille bénévoles venant principalement de quartiers voisins et de l'agglomération lausannoise, mais aussi d'autres cantons et de France. Il est désormais (ainsi que l'association) appelé « Jardin aux 1000 mains », en hommage à toutes les personnes qui ont contribué et en référence à la nature participative et collective de la démarche.

C'est Karine Desselberger, une maraîchère professionnelle formée aux cultures spéciales à l'École d'agriculture de Châteauneuf, qui chapeaute l'organisation du jardin. Elle s'était d'abord intéressée à l'agroécologie et avait fait un stage sur le lieu de Pierre Rabhi en Ardèche, avant de décider d'opérer une véritable réorientation professionnelle en intégrant cette école. Auparavant elle était infirmière, et son double profil se révèle aujourd'hui idéal pour prendre soin autant des centaines d'espèces de plantes, spontanées ou semées, qui composent le jardin que des centaines de personnes qui y défilent et qui l'investissent, pour beaucoup, de manière thérapeutique ou cathartique. Karine a d'ailleurs l'habitude de faire converger soin à la terre et soin à l'humain : elle fait son apprentissage de maraîchère à La Branche, une institution anthroposophique qui s'occupe de personnes à handicap mental dans un lieu comportant des terres agricoles en biodynamie. Elle est l'une des seules personnes formées au métier de la terre dans le Jardin aux 1000 mains, la plupart des participants n'étant pas issus du milieu agricole.



Figure 76 : Remise en culture du jardin après l'hiver. Jardin aux 1000 mains, Lausanne, mai 2017.



Figure 77 : Journée d'entraide pour l'entretien du jardin et les récoltes. Jardin aux 1000 mains, Lausanne, octobre 2017.

Le jardin n'étant pas inclus formellement dans les zones agricoles, son design n'a pas dû être subsumé à une logique de production alimentaire et les citoyens ont ainsi pu faire usage de leur créativité. Le jardin s'inscrit plutôt dans une approche écosystémique permettant de tester et de donner à voir les différentes techniques possibles en permaculture pour conjuguer production et biodiversité, ainsi que leurs traductions concrètes : création de buttes, spirale aromatique, *mandala* médicinal, barrière en saules tressés, jardin en « trou de serrure » (*keyhole garden*), etc. Différents leviers ont été activés afin d'impliquer la population locale dans la démarche dès le début : présentations publiques aux habitants des quartiers voisins et appels à participation. L'association a par ailleurs organisé durant les deux premières années une dizaine de « chantiers participatifs » afin d'assurer la mise en place et l'entretien du jardin avec les habitants intéressés. Fort de son succès, l'association a progressivement proposé de nouveaux projets tels qu'un jardin-forêt, des formations diverses, un petit parc animalier et des ateliers de transformation et de cuisine. La majeure partie des récoltes est redistribuée aux bénévoles sous forme de repas offerts (et cuisinés ensemble) pendant les journées de travail. Une petite partie est vendue à « prix libre et conscient », directement dans le jardin.

9.5.2 Des zones d'ombre malgré le rayonnement du projet

Engouement citoyen autour de la permaculture

L'attachement historique des Lausannois au domaine de Rovéréaz explique la forte mobilisation citoyenne – encouragée, par ailleurs, par l'impact du film *Demain*²⁹⁴ et par les synergies mises en place avec d'autres structures associatives lausannoises. La Ferme agroécologique de Rovéréaz a ainsi fait l'objet d'une importante couverture médiatique avec plus d'une dizaine d'articles et reportages dans les médias régionaux, en grande partie pour son côté innovant et son lien étroit tant avec la ville qu'avec ses habitants. La Ville de Lausanne fut d'ailleurs la première surprise de cet engouement :

La Ville ne s'attendait pas que cela réponde autant à un besoin fondamental de la population. Des fois cela répond à un besoin fondamental des gens, mais la rencontre ne se fait pas. Alors que là, la rencontre s'est faite ! Il y a beaucoup de gens qui viennent. L'accueil pédagogique cela fonctionne vraiment très bien²⁹⁵.

Aux dires de la permacultrice Élise Magnenat, une des personnes fondatrices du Collectif Rovéréaz, les bénévoles viennent non seulement pour contribuer activement à la réalisation du jardin, mais également pour y partager leur philosophie de vie au regard des enjeux d'agriculture, d'alimentation, de biodiversité ou d'écologie, etc. C'est Élise, grâce à sa qualité d'animatrice et son expérience dans l'enseignement de la permaculture, qui a permis que le jardin devienne un espace de discussions, de rencontres, d'apprentissage et d'action, mais aussi d'éclosion de nouveaux imaginaires. Le succès du jardin en permaculture s'explique en grande partie par une volonté des habitants de réinvestir leur milieu de vie en se le réappropriant et en contribuant collectivement à son devenir. La Ferme agroécologique de Rovéréaz et, à plus forte raison, le Jardin aux 1000 mains,

²⁹⁴ Comme mentionnée dans l'histoire suisse de la permaculture (Partie II, Chapitre 6, section 6.1.3), ce film a motivé beaucoup de Lausannois à s'engager dans la permaculture.

²⁹⁵ Citation tirée de l'entretien avec un représentant du Service parcs et domaines de la ville de Lausanne en juillet 2017.

ont ainsi réuni une multiplicité d’acteurs qui veulent prendre soin du futur (et du présent) du lieu et qui ont permis d’amorcer une transformation du rapport entre acteurs institutionnels et non institutionnels ainsi qu’une dynamique habitante de réappropriation collective d’un espace. Le jardin est unique dans le sens qu’il se fait également foyer collectif de soi mésologique : en se faisant lieu privilégié de dialogues entre acteurs du territoire, entre participants au projet via le design, et entre ces participants et le paysage et ses non-humains par leur engagement régulier, il a réussi à réactiver et renouveler l’identité collective de Rovéréaz tout en ayant enrichi les identités individuelles des citoyens qui s’y sont engagés.

Incertitudes quant à l’avenir du projet

Si la réalisation du jardin en permaculture et la reconversion biologique des terres agricoles est un succès pour le Collectif et la ville de Lausanne, il existe cependant des zones d’ombre importantes au regard du devenir de la trentaine d’hectares qui constitue l’ensemble du domaine. Autant d’enjeux soumis à de fortes incertitudes qui sont source d’essoufflement de la participation habitante et/ou du collectif en charge de l’exploitation du domaine. Ces impensés concernent notamment le développement d’une agriculture urbaine de proximité et la juxtaposition de deux modèles agricoles priorisant différemment enjeux sociaux, écologiques et économiques.

Concernant l’agriculture urbaine, le domaine, classé en zone agricole, et les bâtiments protégés font l’objet d’un cadre réglementaire très contraignant renforcé par la révision de la Loi sur l’aménagement du territoire (LAT) et de la politique de conservation des surfaces d’assolement. Ce cadre peut alors bloquer ou freiner les projets agricoles plus novateurs en ne permettant que difficilement la multiplication des fonctions pourtant induites par la promotion d’une agriculture urbaine de proximité :

La Ville soutient l’idée d’un projet d’agriculture entre l’urbain et le rural, mais la législation fédérale ne le voit pas comme ça. Il n’y a pas différence de traitement entre les constructions hors zone à bâtir à proximité de l’urbain ou les constructions hors zones à bâtir en pleine campagne. C’est la même législation qui s’applique. (...) On pourrait avoir une ouverture un peu différente pour permettre à des projets comme ça d’émerger avec une certaine sécurité juridique. Parce que là c’est hyper compliqué, il faut slalomer dans la législation pour arriver à tricoter quelque chose qui tient la route. Mais c’est du tricot !²⁹⁶

Concernant le modèle agricole, des dissensus existent au sein du collectif concernant la vision et les objectifs de production agricole de l’ensemble du domaine entre agriculture biologique et développement de la permaculture. Selon la Ville de Lausanne, l’exploitation du domaine de Rovéréaz doit pouvoir répondre à une logique économique et productive qui semble incompatible avec la permaculture. À ce titre, il faut rappeler ici que ni la structure agricole professionnelle ni le jardin en permaculture ne sont autonomes financièrement et qu’il serait aisé de disqualifier un des modèles sur ce critère. L’un dépend des paiements directs, l’autre dépend de donations et du travail de bénévoles. Le jardin en permaculture n’étant pas éligible pour les aides fédérales (et ses gestionnaires ne les souhaitent d’ailleurs pas), le comité de l’association du Jardin aux 1000 mains a lancé en 2019 une campagne de financement pour trouver des dons réguliers²⁹⁷ : les donateurs s’engagent à payer une certaine somme chaque année. Ainsi, le jardin en permaculture et

²⁹⁶ *Op.cit.*

²⁹⁷ Article sur la question (consulté le 10 décembre 2022) : <https://www.24heures.ch/le-jardin-aux-1000-mains-appelle-a-laide-358935404686>

L'exploitation agricole biologique dépendent largement de soutiens externes pour survivre – de l'implication habitante et citoyenne pour l'un, de l'aide versée par la Confédération pour l'autre.

9.5.3 Une proximité entre modèles agricoles qui ne garantit pas un design commun

Contrairement à la Ferme PréMartin portée par Victor Bovy et son père, agriculture biologique et permaculture sont dissociées dans la structure et la gestion de la Ferme agroécologique de Rovéréaz. La proximité géographique, qui aurait pu faciliter des dynamiques telles que celles que Victor tente de mettre en place entre ses deux lieux (Marcelin et Longirod), n'a pas suffi à ce qu'émerge une entité agroécologiquement cohérente. Le Jardin aux 1000 mains est une expérimentation participative et citoyenne unique en Suisse romande en ce qu'il incarne une tentative de renouveler ce modèle, en conciliant approche paysagère/écologique et approche participative (Dugua & Chakroun, 2019). L'agriculteur professionnel – et il n'est pas le seul dans ce cas – ne considère cependant pas la permaculture comme un « nouveau modèle agricole » du fait que, dans ce cas précis, le jardin n'est pas soumis aux mêmes contraintes économiques, légales et administratives. Au-delà des différences et différends entre acteurs – qui ont évidemment joué un rôle dans la forme actuelle du projet – la partition de la Ferme agroécologique de Rovéréaz est, en fait, symptomatique des divergences entre les dynamiques en tension dans l'écologisation de l'agriculture. L'histoire de l'agriculture biologique en Suisse, résumée en exergue de ce chapitre, montre que son institutionnalisation progressive a tout autant permis sa diffusion qu'elle ne l'a enfermée dans un cadre législatif et subsumée à un modèle économique. Mais en s'extrayant (partiellement) de ces contraintes, la permaculture risque d'être réduite à des pratiques citadines de jardinage écologique, perdant son potentiel d'appropriation par les professionnels du milieu agricole et risquant alors d'être reléguée aux zones non agricoles.

Une autre des problématiques majeures dans cette cohabitation, pourtant innovante à d'autres égards, est qu'elle est teintée des rapports historiques de pouvoir et de genre. Gilles Berger est officiellement l'exploitant principal et le jardin, géré entre autres par deux femmes (Élise et Karine), se retrouve, sur le papier du moins, « assujéti ». Karine remarque à ce propos :

Par rapport au fait qu'on partage le même lieu, c'est embêtant car on représente de manière administrative, officielle, les « épouses du paysan ». Si on veut faire un permis de construction, ça passe par Gilles. Même la facturation de notre activité serait censée passer par Gilles. Évidemment, on ne le fait pas, parce que ce n'est pas possible et qu'il a d'autres choses à faire [...]. Mais on reste considérées comme les épouses qui accueillent les enfants, qui accueillent les classes. [...] Finalement c'est surtout Gilles qui est en lien et qui développe des relations avec la ville. Pour lui, c'est lui qui est sérieux, sa ferme qui fait des activités. [...] On a essayé de réunir les deux projets de manière un peu commune et ça s'est avéré compliqué. On est plutôt en train de se battre pour avoir un peu de place pour exercer notre activité.

Ces difficultés à faire converger deux visions différentes de l'activité agricole doivent ainsi être mises en perspective avec la longue histoire de l'agriculture suisse et des politiques agricoles, qui cristallisent encore des modèles pourtant désuets, avec des baux à ferme pensés pour des couples hétérosexuels, avec un exploitant agricole et son épouse paysanne en charge du jardin potager. Il y a une certaine ironie dans la volonté de la ville à promouvoir des projets agroécologiquement innovants tout en restant coincée dans des catégories sociales dont la transformation dépasse son niveau de juridiction. Cette impasse met en lumière la nécessité de penser les résonances entre la transition agroécologique et les discours écoféministes. Des similarités existent entre des contextes

très éloignés. En parlant du Brésil, l’agronome Miriam Nobre (2005, p. 73) affirme que « la révolution verte contribue à exproprier les femmes de leur condition d’agricultrices. Les activités qu’elles réalisent dans l’unité de production sont considérées comme des activités complémentaires et vidées de leur contenu » – situation qui rappelle grandement celle de Rovéréaz. C’est en ce sens que l’auteur rappelle que « l’agroécologie *est* une question de genre » (*ibid.*, p. 70, je souligne). Le fait qu’il y ait des frictions aussi à ce sujet-là est à lire comme le signe d’une féminisation, lente mais progressive, de la branche, qui oblige à remettre en discussion et en dispute les catégories et les normes : on compte désormais deux fois plus de femmes à la tête d’une exploitation (6% en 2018) et trois fois plus de femmes inscrites en apprentissage (CFC) agricole (14% en 2018 contre 5% en 2000). Si administrativement, les catégories semblent se rejouer en défaveur des femmes et des pratiques jugées féminines (le potager familial et l’accueil à la ferme, typiquement), en pratique, Rovéréaz est devenue une référence sur les questions d’inclusivité et d’intersectionnalité, d’égalité des chances et des enjeux de dé-marginalisation des communautés lgbtqia+. N’ayant pas investigué ces aspects, je ne peux qu’espérer que d’autres le feront après moi, et raconteront ce que la permaculture potentialise, ou au contraire freine, en termes de convergence des luttes.

Sur le futur du projet agroécologiques de Rovéréaz, des zones d’ombre subsistent ainsi, et ce, bien que la Ville demeure sensible à une forme d’hybridation entre les différentes pratiques d’agriculture alternative. La tension entre des modèles agricoles qui cohabitent sans collaborer est-elle tenable ? Le cas échéant, quel mode de production agricole convient-il de privilégier ? Quelle place accorder à la permaculture après le succès participatif du Jardin aux 1000 mains, et comment faire résonner sa philosophie, fondée notamment sur une mise en synergie agroécologique des intentionnalités humaines et non humaines, au-delà des 6000m² ? Comment conjuguer avec les rémanences encore prégnantes de rapports de domination « passés » ?

9.6 La grande histoire du petit code 725 : comment la permaculture s’est frayée un chemin jusqu’au gouvernement

9.6.1 La permaculture se fait une place dans l’agriculture professionnelle

Ce récit de frictions paysagères raconte une tentative exemplaire de « réduction » des obstacles à l’application de la permaculture dans l’agriculture professionnelle. Il montre que la permaculture ne propose pas qu’une écologisation incrémentale des pratiques agricoles, mais qu’elle questionne, renverse, rend caduques les catégories qui structurent et organisent le monde agricole aujourd’hui. Grâce à la création d’une association se proposant, à l’image de la figure de l’entrepreneur-frontière, de faire dialoguer les deux univers que sont le monde agricole et le monde permacole, de la « friction » a pu être générée et, de cette dernière, est né un code spécial pour pouvoir obtenir des paiements directs en déclarant des surfaces agricoles en permaculture.

Le rôle de l’association Permakultur-Landwirtschaft

Ces dernières années, comme le montrent plusieurs des exemples ci-dessus, la permaculture s’est fait une place sinon dans le milieu de l’agriculture professionnelle, du moins au milieu de la zone agricole. Elle n’inspire et n’incite pas seulement une amélioration des pratiques de jardinage

sur petites surfaces et en milieu urbain, mais aussi sur des « exploitations agricoles », c'est-à-dire des structures reconnues comme telles par la Confédération et possédant un numéro d'exploitation et éligibles pour les paiements directs.

En Suisse allemande, cette évolution de la permaculture s'est accompagnée, en 2015, de la création de l'association *Permakultur-Landwirtschaft* (PKLW)²⁹⁸ par des pionniers de la permaculture et/ou designers certifiés, dont plusieurs agronomes et ingénieurs de l'environnement. À ce moment, les fermes inspirées par les principes de permaculture rencontraient des obstacles qui dépassaient, pour leur résolution, l'échelle de l'exploitation. L'association s'est alors constituée pour proposer un soutien sous la forme d'une intermédiation entre les agriculteurs et la structure politico-administrative encadrant et régulant le domaine de l'agriculture professionnelle.

Au sein de cette association travaille l'ancien président de la première association de permaculture suisse, *Permakultur Schweiz*, Beat Rölli. Pour lui, la permaculture est une « opportunité de réconciliation » entre son amour de la nature et son amour pour sa famille agricultrice (conventionnelle) – qui n'est pas sans rappeler la compréhension de l'agriculture biologique de Hans Müller au début du XX^{ème} siècle. Dans cette idée, la permaculture ne peut être un *état* de durabilité exemplaire, mais s'apparente plutôt à une *dynamique* dans laquelle une ferme s'engage sur le long terme : l'évolution des pratiques paysannes et l'amélioration progressive des retombées socio-écologiques. Beat Rölli m'explique que la permaculture n'est pas « juste » un degré plus élevé dans l'échelle qui s'étend de l'agriculture conventionnelle à l'agriculture biodynamique, en passant par l'agriculture biologique. Elle est la flèche qui traverse et embarque les acteurs et les lieux, et qui les invite à intégrer de plus en plus de principes de permaculture dans le temps et l'espace. La permaculture, en ce sens, est à comprendre comme une « permaculturation ».

Cette conception dynamique est partagée par beaucoup d'acteurs de la permaculture suisse allemande, et de l'association PKLW en particulier, car elle permet d'éviter d'être dans le jugement binaire permaculture/non-permaculture, et elle offre ainsi de nouvelles possibilités de collaboration. C'est entre autres grâce à cette compréhension de la permaculture non pas comme étiquette, mais comme un engagement et une promesse d'amélioration continue, qu'elle est devenue compréhensible par les professionnels de l'agriculture et adaptable à leur réalité : « il y a un réseau de paysans qui sont intéressés par la permaculture, à peu près une vingtaine dans le canton [de Lucerne]. La plupart sont vraiment au début, mais ils ont tous essayé un peu quelque chose. Mais la plupart ne veulent pas s'annoncer comme "paysan perma". Ils veulent profiter du savoir-faire de la permaculture ».

La permaculture dans la formation agricole

Dans cette perspective de support aux agriculteurs en transition, l'association PKLW s'est affiliée à la HAFL, avec l'aide d'AGRIDEA²⁹⁹, du FiBL et d'Inforama³⁰⁰. Ensemble, ils ont créé

²⁹⁸ Littéralement, « permaculture-agriculture ». J'ai abordé l'émergence de cette association dans la section 6.1.2 sur l'histoire de la permaculture en Suisse allemande (Partie II, Chapitre 6).

²⁹⁹ Centre de connaissances spécialisé engagé pour la durabilité économique et écologique du monde agricole et spécialisé dans la vulgarisation des savoirs et savoir-faire à l'échelle suisse. Agridea a, par exemple, organisé en 2022 une table-ronde autour des microfermes et de l'agroécologie qui faisait intervenir Perrine Hervé Gruyer de la Ferme agroécologique du Bec Hellouin, Alexandre Grandjean, Mathilde Vandaele et moi-même.

³⁰⁰ Organisme en charge de la formation agricole dans le canton de Berne.

une plateforme de compétence en permaculture agricole, la *Kompetenzplattform Permakultur-Landwirtschaft*, grâce au soutien financier de l’OFAG, de Permakultur Schweiz, de la Fondation Visio Permacultura³⁰¹ et de la Fondation Paul Schiller. La plateforme vise entre autres l’identification de potentiels d’amélioration et la résolution de problèmes organisationnels et structurels, en s’inspirant des éthiques et principes de la permaculture. Au-delà du soutien individuel à des fermes, elle est en charge de conduire des recherches sur la viabilité économique et sociale de la permaculture et sur les conditions de son adéquation avec le contexte et les paysages agricoles suisses. Elle met en place des liens entre étudiants, chercheurs et praticiens et offre des ressources conséquentes dans le soutien à la « permaculturisation » tant des fermes que de la formation agricole. Les experts à l’origine de la plateforme proposent des services de conseil et d’accompagnement pour le design et l’aménagement à des exploitations engagées dans une reconversion, mais ils organisent également des visites de fermes, des cours et des ateliers en lien avec l’application de la permaculture en agriculture, et travaillent en collaboration avec les instances politico-administratives pour créer un environnement plus propice à l’émergence et au développement de la permaculture en milieu agricole³⁰².

Dans cette volonté de « permaculturisation » de la formation des étudiants de la HAFL, Hans Ramseier tient un rôle majeur. Engagé depuis les débuts des formations en agriculture biologique (avec le FiBL dans les années 70), il est depuis 1990 enseignant à la HAFL, et chargé des cours sur la protection des végétaux et les compensations écologiques. Depuis toujours intéressé par les possibilités d’une production plus intégrée et aux potentiels de l’agriculture biologique, il a récemment intégré la permaculture dans le contenu de ses cours. C’est une de ses étudiantes, et désormais membre active de l’association PKLW, Mirela Simaga³⁰³, qui m’a tenue au courant et invitée à prendre part exceptionnellement à son cours, avec son accord. Étant lui-même un membre actif de PKLW, il a monté un cours « Permakultur & Agroforst » en collaboration avec d’autres membres de l’association. Il y fait notamment intervenir Beat Röllli, non seulement pour présenter l’association, mais aussi en sa qualité de designer en permaculture et de conseiller agricole et pour sa longue expérience sur sa propre ferme.

Alors que la permaculture se trouve souvent réduite à sa dimension maraîchère, le cours « Permakultur & Agroforst » offre d’elle une compréhension plus complexe. Hans Ramseier aborde l’apport de la permaculture pour améliorer la qualité écologique des haies qui bordent les exploitations agricoles, en les rendant plus diversifiées en essences indigènes, en en faisant des habitats pour la faune locale et en y ajoutant des espèces comestibles. Une autre enseignante, Liv Kellermann, intervient sur le lien entre la qualité du sol vivant et les pratiques de permaculture. Des excursions sont ensuite organisées pour visiter des fermes biologiques de la région engagées dans une démarche de permaculture. En plus de ce cours, des jardins ont été mis en place sur les terrains de l’école, dans lesquels les étudiants peuvent observer et mettre en pratique les connaissances du

³⁰¹ Fondation à but non lucratif dont l’objectif est de faciliter la diffusion de connaissance sur la permaculture dans le monde et les pratiques agricoles, en particulier sur les questions de gestion durable des plantes et des sols et autres ressources naturelles : <https://visio-permacultura.ch>

³⁰² Les objectifs et services de la plateforme sont détaillés sur le site <https://www.bfh.ch/de/forschung/forschungsbereiche/permakultur/>

³⁰³ Elle m’a découverte par mes publications en faisant son travail de Bachelor, intitulé « Permakultur in Bosnien und Herzegowina – erste Ansätze zu einer sozialen Bewegung » (*Permaculture en Bosnie-Herzégovine – premières approches d’un mouvement social*), publié en 2019.

cours. La HAFL, pourtant connue pour former des agronomes « classiques », est en train de devenir un lieu privilégié pour penser et expérimenter la permaculture. L'engagement individuel de certains chargés de cours dans des associations de permaculture régionales est sans aucun doute un élément-clé dans l'intégration progressive de la permaculture dans leurs enseignements, mais aussi un élément nodal dans l'« agricolisation » de la permaculture : ce sont leurs savoirs agronomiques et leur connaissance du milieu agricole qui ont permis d'imaginer, ensemble, une permaculture qui ait du sens dans et pour l'agriculture suisse, c'est-à-dire qui, bien que proposant des changements, s'inscrive dans une continuité avec certains aspects écologiques et culturels de l'histoire du milieu et facilite ainsi la communication et les collaborations entre les acteurs territoriaux.

Parmi les éléments d'agricolisation de la permaculture, l'introduction d'un code permettant de déclarer ses surfaces agricoles comme étant « en permaculture » a constitué une étape-clé.

9.6.2 Le code 725 comme réussite d'une démarche multi-acteurs inédite

Amorce d'adaptation d'un appareil législatif inadapté

Début 2019 s'est créé un groupe de travail sur la permaculture dans l'agriculture, à l'initiative de l'OFAG qui a contacté d'abord l'association *Permakultur Schweiz*, qui a, quant à elle, réuni certains de ses membres ainsi que des membres de PKLW (la plupart des pionniers et des designers suisses allemands sont membres des deux associations). Après plusieurs rencontres sur les débats autour de la raison d'être d'un tel code, sur la définition de la permaculture et sur sa traduction dans les termes techno-administratifs de l'OFAG, un code a finalement vu le jour fin 2019 : le code « 725 permaculture ». La définition adoptée est : « un mélange de différentes cultures à petite échelle comprenant plus de 50% de cultures spéciales ». Beat Rölli, qui a activement participé à la constitution de ce code, trouve cela réjouissant :

Je pense que maintenant on a vraiment le potentiel de faire bouger les choses dans le cadre de l'agriculture suisse, et peut-être au-delà. On a une motivation supplémentaire, car on voit que, comme mouvement, nous avons maintenant la possibilité d'influencer l'agriculture dans le bon sens, en même temps écologique, productif et social. Même si concilier tout cela reste un des grands défis de la permaculture.

Il parle en connaissance de cause : son projet a été longtemps freiné par l'appareil législatif, au point qu'il parle de « sabotage étatique » du modèle économique de son entreprise agricole, porté par une philosophie paysanne :

C'est la volonté politique qu'il y ait moins de paysans. Chaque année, 3% de moins. Ils disent que les petits ne sont pas rentables et qu'on maintient un système économique qui ne vaut pas la peine. Maintenant, sur dix personnes dans un cas comme le mien, 8 ou 9 abandonnent. J'ai seulement pu survivre grâce à mon entreprise de conseil en permaculture, *Permakultur Beratung*, qui a assez bien tourné.

Plus précisément, un des aspects problématiques qu'il a rencontrés était son besoin d'avoir un hangar, lieu de stockage et de travail manuel. Mais il n'avait pas à l'époque le nombre d'UMOS suffisant pour légitimer la construction d'un bâtiment sur son terrain – et ce, bien qu'il travaille plus de 70 heures par semaine, et ses ouvriers 55 heures chacun. Il souligne le paradoxe de l'appareil législatif qui, s'interdisant la casuistique pour être juste avec tout le monde, n'est juste avec personne : « Ils ne tiennent pas compte [de tes particularités]. C'est comme si tu vas chez le médecin, on te dit “écoute, on veut être juste, alors on va te donner la même pilule qu'aux autres”.

Chez le médecin, ça ne fait pas du tout sens, mais là, ils font comme ça ». C’est en cela que le code 725 a réellement débloqué l’évolution de son projet, lui permettant de déclarer enfin une grande partie de ses surfaces qui, auparavant, n’étaient pas éligibles et d’obtenir une reconnaissance de ses heures de travail, en équivalents UMOS, lui octroyant ainsi le droit d’amorcer la construction d’un bâtiment. S’il relativise ses propres gains – « Je reçois de l’argent de la Confédération, mais les dommages et pertes financières que j’ai à cause de ces lois qui sabotent mon entreprise sont trois fois plus grands ! » – il soutient que le code va sûrement aider les démarches similaires, car beaucoup de personnes qui font de la permaculture ont une petite ferme et sont confrontées similairement à un appareil législatif calibré pour les grands exploitants.

Un code à destination des récipiendaires des paiements directs

Le besoin d’un code s’est fait ressentir à partir du moment où le nombre de projets permacoles en zone SAU a augmenté et que les personnes en charge des terres se sont confrontées aux limites du système de paiements directs. L’origine du code est donc bien une volonté de faciliter l’encodage de leurs parcelles, trop diversifiées pour correspondre aux codes existants, et de gagner en résilience économique en bénéficiant des aides fédérales. Sous un angle moins pécuniaire, Margret Paradis rappelle que cette entrée de la permaculture dans l’arsenal technocratique de l’Office fédéral de l’agriculture permet d’amorcer une visibilisation de ses modes de culture, qui bien qu’encore statistiquement marginaux, sont de plus en plus répandues (en changeant l’idée préconçue, comme le soulignait Hubert, que faire de la permaculture est un loisir).

Il faut ainsi souligner que le code ne concerne pas les projets permacoles non demandeurs des aides fédérales, et que s’il peut potentiellement leur apporter des effets bénéfiques, ce sera de manière très indirecte.

Une permaculture sans biodiversité ?

Le code 725 étant défini succinctement, il a été jugé nécessaire de clarifier sa raison d’être, pour qu’il ne devienne pas une source de frustration chez les permaculteurices, et de crainte qu’il soit utilisé par d’autres exploitants agricoles qui n’auraient pas les mêmes intentions, au risque de perdre le sens même du code, et surtout du sens de la permaculture. Un groupe de la PKLW s’est chargé de développer une brochure d’accompagnement qui explicite ce qu’est ce code et ce qu’il permet ou non de faire. Finalisé en octobre 2022 en allemand, en grande partie grâce au permaculteur-designer Adrian Reutimann, il a ensuite été traduit en français par Margrit Paradis et moi-même, sous le titre « Surfaces permacoles cultivées (Code 725) ». La brochure met en exergue certaines des définitions d’origine de la permaculture pour que le code ne devienne pas performatif au point de la restreindre à ce qu’il désigne. Elle rappelle également qu’au-delà d’un mélange de cultures à petite échelle, la permaculture se doit d’inclure des plantes pérennes, de penser à boucler les cycles de matière et de prendre soin de l’écosystème, en favorisant des pratiques à même d’enrichir l’humus et la vie du sol et en adoptant une gestion parcimonieuse des ressources. On y apprend de plus que déclarer ses surfaces cultivées avec le code 725 ne donne pas le droit de commercialiser sa production avec une sorte de label, en tant que « produits permacoles », par exemple.

PARTIE III. Au-delà du jardin...un autre paysage nourricier ?

Un des apports de cette brochure est de clarifier le lien aux Surfaces de promotion de la biodiversité (SPB), qui sont nécessaires pour toucher les paiements directs. Ces surfaces sont, de fait, problématiques dans une démarche où l'entièreté de la surface agricole est dédiée de manière entremêlée à la biodiversité cultivée et la biodiversité sauvage. Le cas de l'agriculteur-permaculteur Colin Pillet est symptomatique à cet égard : le canton du Valais l'a appelé pour lui dire qu'il n'avait pas le pourcentage suffisant de SPB exigé par la loi pour pouvoir continuer à toucher les paiements directs. Il riait en me racontant cette histoire, désarmé par l'ironie de la situation : la totalité de son verger étant déclarable en SPB selon des critères écologiques. Étant connu par le canton, il a réussi à normaliser sa situation sans trop de mal (après plusieurs appels tout de même avec les autorités cantonales). Le problème reste toutefois réel – ce que rappelle la brochure (Reutimann et al., 2022, p. 2) :

Les surfaces permacoles ne sont pas considérées comme SPB.

- Si une haie fait partie intégrante de la surface annoncée sous le code 725, aucune annonce complémentaire pour celle-ci n'est possible.
- Les surfaces cultivées en permaculture ne sont pas éligibles aux contributions pour la connectivité biologique (mise en réseau)
- [...]

Si ces restrictions existent entre autres pour ne pas permettre de multiplier les aides obtenues pour une même surface, elles empêchent des modèles non binaires qui concilient production de comestibles et promotion de biodiversité. Florian Beuret aurait pu, théoriquement, déclarer une partie de ses 15 hectares, mais il a choisi de ne pas le faire, car il risquait, comme Colin Pillet, de manquer de surfaces de promotion de la biodiversité à déclarer, et donc de perdre ses aides. Florian a une expérience de la binarité de ces instruments qui l'oblige à être prudent. Il a notamment dû cesser de déclarer les structures arborées biodiversitaires comme des haies, car elles tombent alors dans les critères de l'Ordonnance sur la qualité écologique (OQE). Si ces critères sont respectés, le gain est entre autres financier : jusqu'à 45 francs à l'are (BioActualités, 2013) ; cependant, ces critères exigent un espacement entre la haie et la zone de production (les céréales anciennes dans son cas), alors même que leur proximité ne pose aucun problème, voire est bénéfique aux haies et aux céréales. Ces critères ne lui permettent pas non plus de déclarer ses animaux (moutons, canards, cochons) au même endroit que ces cultures céréalières. Florian se dit être frustré de devoir se conformer (au moins partiellement) à des normes qui ont été édictées pour un modèle qui n'est pas le sien – l'espace exigé entre la haie et les cultures se justifiant comme « zone tampon » censée minimiser la quantité d'intrants chimiques pulvérisés non intentionnellement sur les haies. Il a ainsi planté presque 4000 mètres de haies en les encodant en « petits fruits », afin de se réserver la possibilité de mélanger animaux, légumes, petits fruits et biodiversité.

Ce qui apparaît ici, c'est que l'appareil législatif, même la partie dédiée à la protection de la nature et la biodiversité, n'arrive pas à saisir et à promouvoir la complexité de la permaculture (et la non-binarité du monde). Les « surfaces permacoles cultivées » selon le code 725 *ne sont pas* des « surfaces de promotion de la biodiversité », alors que dans une compréhension plus large de la permaculture, les surfaces cultivées selon ses principes *ne peuvent pas ne pas* être dédiées à la biodiversité.

Le code 725 comme ouverture à la transformation

Ces surfaces permacoles cultivées sont éligibles aux contributions pour la qualité du paysage introduites dans la Politique agricole 2014-2017. Comme le souligne la brochure, « en règle générale, [elles] ont une très haute qualité paysagère » (Reutimann et al., 2022, p. 2). Le concept de paysage est prometteur, car en suggérant une rémunération des productions alimentaires qui tienne compte de leurs dimensions culturelle, esthétique et écologique, il réaffirme la multifonctionnalité de l’agriculture, mais aussi ses spécificités locales/régionales (autrement dit, sa médiance), et par là même légitime la vision socio-agro-éco-systémique (ou méso-logique) de la permaculture.

Pourtant, comme le souligne Margrit Paradis lors d’une petite réunion spontanée avec quelques intéressés le 3 septembre 2022, même si le code 725 peut sembler anecdotique, il pourrait devenir la première étape d’une véritable transformation. Elle nous raconte qu’elle travaillait, il y a vingt ans, dans la vulgarisation agricole et dans la certification lorsque l’idée de la « production intégrée » a émergé. Cette dernière, complètement marginale en 1993, est désormais devenue une condition pour recevoir les aides fédérales. Margrit souhaite que nos³⁰⁴ associations soient proactives dans ce sens pour que s’ouvre une porte à une telle évolution pour la permaculture également, et que ce soit la compréhension portée par des personnes et des familles paysannes engagées pour la permaculture dans l’agriculture qui soit diffusée.

Sans spéculer sur les retombées effectives de ce code sur la transformation de nos systèmes agri-alimentaires, il n’en reste pas moins qu’il cristallise une réussite : celle de la mise en dialogue d’acteurs qui d’ordinaire dialoguent peu ou pas du tout. D’une petite association née d’un élan militant en 1991, *Permakultur Schweiz* est devenue une référence, à un point tel que les autorités fédérales la contactent pour bénéficier de son expertise et de ses connexions aux praticiens. Après des années d’expérimentations (purement) citoyennes, le code rappelle l’importance de projets multi-acteurs et l’importance d’espace-temps à même de faire émerger des possibilités de convergence, aussi ténues soient-elles. Simple formalité administrative, le code a en effet mis en route une dynamique au long cours entre des praticiens, des associations et des représentants de l’OFAG.

9.7 Conclusion

9.7.1 Faire des frictions des opportunités de paysages partagés ?

Les quelques cas exposés ci-dessus, sans avoir la prétention de saisir la totalité des alliances et des frictions à l’œuvre aujourd’hui sur le territoire suisse, ont été sélectionnés pour la manière dont ils permettent d’éclairer ce que la permaculture provoque dans les dynamiques territoriales et agricoles. Comme exposé en Partie II³⁰⁵, la permaculture a une forte dimension identitaire qui lui a permis de se constituer comme « communauté de pratiques » (Habib & Fadaee, 2022; Ingram et al., 2014; Maye, 2018). Ce faisant, les personnes engagées dans cette communauté ont embarqué la permaculture dans un processus collaboratif d’amélioration continue au fil des expérimentations et

³⁰⁴ Je dis « nos » car elle s’adressait alors aux représentants entre autres de l’association Permaculture Romande, et que je fais partie du comité.

³⁰⁵ Chapitre 7, section 7.2.2.

de renforcement de son identité partagée. Toutefois, toute communauté de pratiques est également sujette à des tensions de par ses interactions plus ou moins fréquentes avec « l'extérieur », également fondatrices de la communauté – ce qui est désigné dans la littérature par la notion de *boundary process* (Ingram et al., 2014). C'est par sa cohésion interne minimale qu'elle a pu se faire reconnaître comme acteur à part entière et acquérir ainsi une force politique (Aiken, 2017) lui permettant de communiquer et de négocier, comme l'illustre le cas de l'OFAG qui sollicite l'association *Permakultur Schweiz* pour créer un groupe de discussion.

Le potentiel transformateur de la permaculture ne passe toutefois pas seulement par la mise en réseau de praticiens, designers, enseignants, apprentis et autres personnes intéressées. Au-delà du concept et de la communauté qu'il permet de constituer, la permaculture influence, transforme et dérange, en raison de sa dimension proprement territoriale et paysagère, comme par exemple dans la confrontation idéologique qu'a suscitée l'esthétique de la forêt-jardin d'Hubert de Kalbermatten. La sélection de cas proposés ici ambitionnait de mettre en évidence cet entremêlement complexe entre dynamiques identitaire, communautaire, paysagère et mésologique dans les transformations actuellement à l'œuvre dans certains interstices du territoire suisse. Leur présence interstitielle peut être une force comme une faiblesse – identifier ces interstices et visibiliser ce qui s'y passe permet de les élever au rang de scénarios potentiels, préfigurant certains des futurs souhaitables.

9.7.2 La permaculture, injonction à aller au-delà de l'écologisation des politiques agricoles

Les politiques agricoles suisses soutiennent aujourd'hui une écologisation de l'agriculture de manière très réglementée, mais la définition de l'agriculture durable est de plus en plus influencée par une vision libérale et techniciste de la profession et du secteur agricoles. Dans ce contexte, les expérimentations qui sortent du cadre rencontrent très rapidement des obstacles. Sur la base de mon terrain ethnographique dans les cercles romands de la permaculture, j'ai montré que les projets de permaculture véhiculent une vision systémique et agroécologique de la durabilité, légitimant un choix de pratiques et de techniques souvent radicalement opposées aux méthodes conventionnelles, car pensées en lien étroit avec leur milieu.

Le mouvement citoyen de la permaculture illustre, de plus, comment et à quelles conditions peuvent s'articuler les dynamiques d'écologisation de la société et de socialisation de l'écologie – leviers indispensables à l'avènement d'une société durable (Arnsperger et Bourg, 2017). La permaculture propose de faire de la pratique agricole un catalyseur de cette double dynamique. En questionnant par des projets concrets le « *qui* », le « *comment* » et le « *pourquoi* » de l'agriculture, elle incite à briser les frontières de l'agriculture professionnelle, à remettre, via des pratiques plus manuelles, des non-professionnels, dont des citoyens, au cœur de l'activité de production, et d'ainsi les sensibiliser aux enjeux, joies et difficultés de cette activité. Elle participe ainsi non seulement d'une « socialisation de l'écologie », en rendant les enjeux environnementaux plus palpables et concrets, mais à un processus conjoint de « socialisation de l'agriculture », en réunissant de manière régulière des citoyens autour d'un projet collectif. Les différents projets au cœur des récits de frictions paysagères montrent que la permaculture génère des lieux où il devient possible de faire l'expérience sensible d'une alternative écologique (Carolan, 2016 ; Brady et al., 2018) et d'ainsi pouvoir saisir ce qui nous lie *phénoménologiquement* et *existentiellement* aux problèmes agroécologiques actuels (Chakroun et Linder, 2018) et à la crise écologique de manière générale (Arnsperger, 2023).

C’est dans cette articulation unique permise par un engagement trajectif embarquant, d’un même élan, le soi et le milieu, le citoyen et le paysage trajectif que se développent et se co-suscitent le soi mésologique et les hétérotopies. Le projet du Jardin aux 1000 mains de la Ferme agroécologique de Rovéréaz est exemplaire en ce sens : il a permis une réappropriation des lieux et une repolitisation du rôle des habitants dans le façonnement du paysage (Epaud, 2021; Sgard et al., 2010). Par cette mise en projet du paysage compris comme empreinte/matrice et donc actif et évolutif, une partie des habitants ont retrouvé (de manière ponctuelle ou permanente, selon leur engagement) un pouvoir d’agir sur leur milieu de vie : ils ont été encouragés à ne plus seulement contempler – ou déplorer – les paysages qui se transforment autour d’eux, mais à participer ensemble à leur devenir. Le paysagiste Bernard Lassus propose à ce titre le concept d’« habitants-paysagistes » (cité in Ferriolo, 2009), par quoi il entend de « simples résidents qui modifient leur cadre de vie restreint, leur domicile » au moyen d’une esthétique populaire « enracinée dans les lieux et fondée sur l’imaginaire ». L’expérience paysagère est ainsi transmutée en un puissant levier de participation. Étant à la portée de tous les habitants, elle est fondamentalement démocratique, car elle se fonde sur ce que chaque individu est capable d’offrir – sur « la contribution de son vécu » (Ferriolo, 2009).

Si Rovéréaz est exemplaire en matière d’engagement citoyen, elle l’est moins dans la résilience du modèle proposé, agrégeant la permaculture et l’agriculture biologique sans les faire véritablement dialoguer. La Ville de Lausanne, propriétaire des terres et acteur-clé dans la constitution de projet et pour son démarrage, aurait à ce titre une responsabilité dans sa résilience – responsabilité de laquelle elle s’est parfois défaussée, si l’on en croit les porteurs du projet, parce qu’il lui était trop difficile de mettre ces acteurs dans des cases et parce qu’elle n’avait pas imaginé ce qu’exigeaient concrètement et humainement tous les critères stipulés dans l’appel à projets. La Ferme agroécologique de Rovéréaz reste toutefois une illustration unique de la manière dont l’avenir d’un lieu dont on se préoccupe collectivement peut amorcer des dynamiques positives (bien que parfois conflictuelles) de discussions et de négociations multi-acteurs, indispensables à penser *ensemble* la transition agroécologique.

Sur un autre registre, la Ferme PréMartin, qui rassemble différents modèles agronomiques et agroécologiques sous une même structure, montre la voie vers une pacification des relations entre professionnels de l’agriculture et porteurs de projets socio-agro-écologiques plus expérimentaux. Elle a réussi, malgré l’éloignement géographique des deux lieux qui composent la ferme, à aboutir à un montage offrant une résilience économique tout en se générant des possibilités substantielles d’innovations mésologiques. Cette réussite (en tout cas si l’on omet le fait que Victor Bovy, bien que passionné, est proche de l’auto-exploitation par le nombre d’heures de travail qu’il effectue et par la charge mentale qu’il s’impose) est évidemment due aux multiples particularités du projet – c’est en cela qu’il prouve qu’un projet agroécologique est fondamentalement mésologique. Il est cohérent et résilient, car il est profondément adapté et ajusté aux multiples spécificités administratives, géographiques, économiques et individuelles.

Mais bien que non répliquable (comme tout projet pensé un tant soit peu dans sa territorialité et sa médiance), il reste que la Ferme de PréMartin offre plusieurs leçons dont on peut s’inspirer. Typiquement, les autorités cantonales, habituellement associées à une dynamique d’écologisation à la marge du modèle agricole conventionnel, et donc pas *a priori* les plus favorables à des expérimentations plus radicales, se sont révélées déterminantes dans ce cas précis. Il a « suffi » qu’un petit groupe de personnes travaillant pour le canton, à la DGAV, réussisse à légitimer, grâce à leur sensibilité particulière aux questions agroécologiques, l’expérimentation d’une autre vision

de l'agriculture. Le DGAV a alors fourni le terrain nécessaire, situé (stratégiquement ?) à proximité d'une école d'agriculture dont le contenu des cours est encore bien loin de ressembler à celui des PDC.

L'initiative plutôt solitaire de Julien Moret semble dès lors se placer en contrepoint à cette conclusion d'une possible convergence de visions entre permaculture et canton. Son projet a été mis à mal par des autorités cantonales qui apparaissent dans son récit comme insensibles à la fois aux côtés humains et à une vision simultanément plus existentielle et plus systémique de l'écologisation. Au-delà des différends qui ont nui tant au projet de permaculture qu'aux futures relations entre le permaculteur et les autorités, il est intéressant de souligner le paradoxe d'un canton qui promeut une écologisation des zones agricoles, mais ne peut décemment imaginer ce à quoi pourrait ressembler une « agricolisation » de la gestion des zones à protéger. Cette agricolisation de l'écologie (Deverre & Sainte Marie, 2008; Sainte Marie, 2008) imposerait en effet un renversement de paradigme, à savoir l'adoption d'une perspective fondamentalement non dualiste qui exigerait de redéfinir les limites et la porosité entre nature et (agri)culture. Cette perspective, tout en reconnaissant les impacts environnementaux de certaines pratiques agricoles (et donc la nécessité d'une écologisation de l'agriculture), permettrait de penser en retour une véritable mésologisation du territoire en rendant l'agriculture « génératrice de nature » (Rhodes, 2012), dans le sens d'une (re-)création de dynamiques mésologiques, tant au niveau local, qu'à l'échelle des grands cycles biogéochimiques.

Le cas d'Hubert de Kalbermatten illustre que la mésologisation n'est toutefois pas uniquement dépendante des acteurs politico-administratifs. Les difficultés qu'il a rencontrées sont aussi suscitées par les bouleversements culturels et esthétiques que ces acteurs « imposent » aux habitants comme aux agriculteurs voisins de parcelle en modifiant les codes d'un paysage. Le carpoapse apparaît plus comme un bouc émissaire (un « carpo émissaire », pour être zoologiquement correct), l'insecte problématique étant connu de longue date, au contraire de la « jungle » d'Hubert qui a provoqué une soudaine rupture paysagère. Le paysage, ici, le trahit et fait fi de la nature par ailleurs discrète d'Hubert quant à ses convictions profondes ; le paysage lui-même « parle » et rend manifeste, voire éclatante, une véritable rupture idéologique. Le « carpo émissaire » permet également aux voisins de ne pas devoir admettre leur peur à l'idée de voir tout « leur » paysage se transformer bientôt de façon similaire.

Hubert n'est pas le seul à déranger, même si sa situation géographique exacerbe les divergences. En fait, il y a toujours eu des paysages malaimés dans l'agriculture, surtout parce qu'ils sont attachés à des comportements négatifs. Comme le montrent Droz et Miéville-Ott, l'homogénéisation des paysages agricoles en a rendu certaines « problématiques », dans le sens qu'ils détonnent, car ils n'entrent pas dans les catégories usuelles. Parmi ces paysages, la friche est un exemple significatif. Elle ne correspond ni à une nature domestiquée ni à une nature sauvage, car elle résulte d'« un processus d'abandon, de désertification ». Le caractère « laissé-aller » est perçu négativement par les voisins « car c'est un type d'agriculture qu'ils ne sont pas sûrs de pouvoir maîtriser » (Miéville-Ott, 2001, p. 70-71). Jouant sur cette capacité à « lâcher prise », la permaculture s'accompagne intentionnellement de paysages plus proches de la friche – ce qui, sans aucun doute, n'est pas sans bousculer les croyances établies. Parmi ces éléments qui dérangent (ou dérangeaient – leur livre a été écrit il y a plus de vingt ans), Droz et Miéville-Ott mentionnent également l'étang. Ironiquement, l'étang est également un des éléments récurrents dans les démarches en permaculture, qui cumulent ainsi les écueils quand il s'agit d'entrer dans l'esthétique rurale (Fig.78 à 83). Petites mares au fond du jardin, ou grands étangs derrière un champ, la permaculture recèle de multiples manières de

remettre des points d'eau et leur biodiversité spécifique dans les paysages. Une « aversion » similaire existe pour les souches d'arbre abandonnées, car associées à l'imaginaire de la mort : « la souche qui traîne renforce l'impression d'un endroit abandonné, laissé à lui-même, pas entretenu, antithèse de l'idéal agricole d'entretien de la nature » (Y. Droz & Miéville-Ott, 2001, p. 70). La transmortalité se loge ainsi au cœur même des paysages : c'est à travers l'acceptation d'une proximité renouvelée avec des éléments vivants qui échappent aux intentionnalités humaines et des éléments morts laissés là intentionnellement que se joue la continuité des milieux qui nous nourrissent.

Les réactions épidermiques que la permaculture provoque, même en ne modifiant (pour le moment) que de petites parcelles éparses, est preuve qu'il y a connaissance ou pressentiment que le paysage n'est pas qu'empreinte, mais aussi matrice (Berque, 1984). Au-delà de la différence esthétique en tant que marque de différence idéologique, le paysage a lui-même un potentiel transformateur et presque « déclaratif », qui justement fait peur. Ce n'est plus la même expérience esthétique qui est offerte lorsqu'on est dans ou face à une forêt-jardin, à un étang enfriché ou à des tas de bois en décomposition, et cela est vrai également depuis la perspective des parcelles voisines.



Figure 78 : Étang gelé chez Hubert de Kalbermatten. Saint Léonard, janvier 2020.



Figure 79 : Étang aménagé par le permaculteur et paysagiste Florian Beuret, à une centaine de mètres de ses champs de céréales aux Pommerats, (Jura), Février 2020.



Figure 80 : Étang enrichi de Vers Gaïa (Colin Pillet). Vernayaz, (Valais), avril 2021.



Figure 81 : Étang en haut de la parcelle de verger, aménagé selon un design en permaculture lors de PDC avec la collaboration de l'agricultrice bio Danielle Rouiller. Cernier (Neuchâtel), janvier 2020.



Figure 82 : Étang sur le haut du jardin de Aino Adriaens et Christian Lavorel. L'Abergement, (Vaud), février 2020.



Figure 83 : Étang boisé dans le jardin du permaculteur-designer Daniel Nägeli. Illnau-Effretikon (Zurich), février 2020.

Les transformations paysagères (hors catastrophes naturelles) sont toujours initiées par des changements de mentalités, de comportements, ou même de régime politique, et potentialisent en retour, dans la logique trajective de l’empreinte/matrice, d’autres transformations à différentes échelles, du soi au système (Chakroun & Droz, 2020). Le cas japonais, qui fait l’objet des deux prochains chapitres, permet de mettre en perspective les frictions que font émerger les projets de permaculture en Suisse, et contribue à démontrer à quel point le paysage est matrice car il est empreinte : faire de la permaculture n’a pas le même sens en Suisse et au Japon car elle n’a pas lieu à travers les mêmes paysages.

CHAPITRE 10

L'émergence d'une pensée écologique dans l'agriculture japonaise

10.1 La modernisation du territoire japonais, de l'agriculture à l'urbanisme

10.1.1 D'une agriculture paysanne à une agriculture commerciale (Le Japon prémoderne)

L'agriculture japonaise était jusqu'en 1945, peu mécanisée et encore régie par un système de propriétaire-fermier (*jinushi kosaku seido*), mais produisait des quantités suffisantes à nourrir la population nationale et à faire perdurer les paysages ruraux agroforestiers. Désormais connue pour son taux relativement faible d'autosuffisance alimentaire – 37% (sur une base calorique) en 2018 (MAFF, 2020b) – elle a pourtant pu longtemps se passer d'importations. L'époque d'Edo (1603-1867) est en effet caractérisée par la fermeture du pays (鎖国 ; *sakoku*) et sa politique isolationniste. Cette époque est souvent décrite comme une période de grande stabilité politique et de croissance économique, et elle est associée à l'apogée de la culture japonaise prémoderne. Elle contraste avec l'époque précédente, Sengoku (1467-1615), bouleversée par de multiples guerres intérieures entre provinces et par une grande vulnérabilité de la population. La période de paix qui suivit (dès 1615) fut, entre autres, permise par un régime féodal fondé sur une réunification du pays et sur sa direction par un shogunat (gouvernement militaire). Cette paix politique était toutefois fondée sur la division et le contrôle : le territoire national est alors divisé en sous-territoires gérés par des seigneurs territoriaux (*daimyo*), qui jouissaient alors d'une position médiane entre le *Shogun* auquel ils étaient (nominalement) assujettis et les samourais qui étaient sous leurs ordres ; la société, quant à elle, était fragmentée en différentes classes relativement imperméables. Ogyû Sorai (1666-1728), penseur confucianiste influent de l'époque, a très vite pressenti que cette paix relative n'avait aucune chance de durer si elle n'était pas accompagnée de réformes structurelles importantes (Najita, 1991). En effet, les 250 ans de confinement forcé sont également reconnus comme des années de tension latente constante entre seigneurs territoriaux, et d'oppression relative de classes populaires se retrouvant « enfermées » dans leurs fonctions spécifiques (paysans, marchands ou artisans).

N'appartenant pas à la classe supérieure des dirigeants (le Shogunat et les samourais), les paysans n'étaient pas en bas de l'échelle sociale, mais juste derrière les médecins et les prêtres (*shinto*). Ils jouissaient de cette position relativement privilégiée du fait de leur connexion à la production alimentaire – et au riz en particulier, denrée ultime et principale monnaie d'échange. La valeur de la production indigène était d'autant plus élevée que les risques de famine qui pesaient encore ne pouvaient être atténués par l'importation des quantités manquantes (Sorensen, 2004). L'urbanisation rapide qui caractérise également l'époque d'Edo a toutefois amorcé une nouvelle

dynamique : les divisions entre ces classes deviennent aussi géographiques. L'exode rural profite énormément aux marchands qui s'enrichissent rapidement et s'imposent comme acteurs-clés dans les transactions entre les denrées produites en campagnes et les marchés urbains. Ils n'acquièrent toutefois pas encore de statut particulier malgré leur importance grandissante dans l'économie – ne produisant rien eux-mêmes, ils sont jugés moralement inférieurs aux paysans qui, malgré leur invisibilisation politique, sont reconnus comme indispensables.

Couplée au phénomène urbain, la fermeture du pays a ajouté une pression supplémentaire sur la paysannerie, la forçant à s'adapter rapidement afin que l'agriculture indigène puisse assurer la couverture complète des besoins alimentaires d'une population de plus en plus déconnectée de la production. L'époque d'Edo voit ainsi simultanément les modes de vie ruraux et les modes de production et de distribution se transformer. Avant le XVII^{ème} siècle, la vie des campagnes était principalement réglée par une agriculture de type familial et de subsistance et par des interactions principalement villageoises. Au début de l'époque Edo, le pays est encore principalement agraire : la population se compose à 90% de paysans. L'impôt exigé par les seigneurs et les grands propriétaires terriens est principalement payé en riz. Les paysans, bien que moralement placés juste après la caste des samouraïs, sont dans les faits opprimés et interdits de mouvements. Pour assurer l'approvisionnement nécessaire à une population urbaine croissante, ils n'ont pas le droit de ne pas cultiver leurs terres et encore moins de les vendre, et sont même ramenés de force s'ils essaient d'émigrer (Sorensen, 2004). La fin de l'époque Edo se caractérise par une progressive divergence par rapport à cet ancien modèle : les paysans ont obtenu progressivement davantage d'autonomie et de droits sur les terres cultivées ; l'intégration de nouvelles techniques a permis l'augmentation de la productivité agricole et la diversification des productions ; le commerce de denrées a été rendu possible par l'amélioration des transports et par la diffusion de la monnaie.

Plus précisément, Toshio (1991) identifie trois grandes étapes de complexification des techniques et de l'économie agricole durant Edo, qu'il met en parallèle avec l'évolution ultérieure des modes de vie et des modes de faire et de faire-ensemble : 1) l'étape de la technique de l'agriculture sur abattis-brûlis ; 2) l'émergence d'une mentalité paysanne centrée sur l'économie villageoise autonome ; et 3) le développement d'une économie basée sur la commercialisation des récoltes. La « première étape »³⁰⁶ (qui est, en fait, historiquement le résultat de la situation de la période Sengoku) se caractérise par une prégnance de la technique de la culture sur abattis-brûlis par des paysans cultivant les « marges » des territoires ruraux, c'est-à-dire les terrains escarpés et confinés de montagnes et d'îles isolées. La technique consiste en une coupe rase d'une zone forestée suivie d'une mise à feu. Le sol est temporairement enrichi grâce aux nutriments des cendres, mais s'épuise complètement en moins de cinq ans, exigeant du paysan qu'il investisse alors d'autres terrains afin que le sol et l'écosystème forestier se reconstituent (ce qui peut prendre près de vingt-cinq ans). Si l'abattis-brûlis est qualifié du mode de culture « le plus rudimentaire » (Toshio, 1991, p. 505), car il découle d'une pensée plutôt localiste et court-termiste, les connaissances qu'il suppose sur les interdépendances entre la fertilité des sols et la santé des forêts adjacentes sont loin d'être

³⁰⁶ McClain fait débiter cette « première » étape à la fin de l'époque Sengoku (1467-1615), qui marque aussi la transition entre le Japon médiéval ou féodal, bouleversé par de multiples guerres intérieures et une grande vulnérabilité subséquente de la population, et le Japon prémoderne.

triviales³⁰⁷ au regard de la difficulté qu'ont les pratiques agroécologiques contemporaines à prendre en compte la complexité de ces interdépendances. En termes sociaux, cette technique est symbolique – ou symptomatique – des inégalités et des différences existant à cette époque au sein des communautés rurales. En effet, elle était utilisée surtout par les petits paysans produisant du sarrasin, du soja, du millet, du blé ou de l'orge, mais n'était pratiquée qu'exceptionnellement par les paysans produisant du riz ou par ceux travaillant sous le joug de familles riches.

N'étant que partiellement satisfaisant, l'abattis-brûlis a progressivement été supplanté par de nouvelles techniques sur l'injonction des gouverneurs, au moyen de guides de bonnes pratiques distribués aux paysans. Cette évolution amorce la « deuxième phase » de complexification du modèle socio-technique : celle de l'économie villageoise portée par une agriculture d'autosuffisance (*self-sufficient farming*). Cette dernière ne se confond pas avec l'agriculture de subsistance, car elle ne se limite pas à la production de denrées alimentaires strictement à destination de la famille ou du village. Elle se définit plutôt par opposition à la mentalité sous-jacente à l'agriculture commerciale qui s'amorçait alors et qui a, par la suite, radicalement transformé les modes de vie ruraux et les modes de production agricole. La vision d'autonomie (*self-containment*) sous-jacente se réfère moins à l'absence d'échanges avec l'extérieur qu'à l'autosatisfaction des paysans par rapport à leur mode de vie : les choix qu'ils font visent à maintenir leur mode de vie et non à accéder à une richesse qui leur aurait permis de s'extraire de ce dernier : « leur objectif était plus modeste et reposait sur les préoccupations liées à leurs anciennes coutumes villageoises. Ainsi, ils ne produisaient des cultures commerciales et ne s'engageaient dans le commerce que dans la mesure où cela leur permettait d'acquérir les ressources nécessaires à préserver le niveau de vie traditionnel » (Toshio, 1991, p. 506) – ce qui montre à quel point l'idée de « progrès » comme projet social leur était étrangère³⁰⁸. Ce type d'économie agricole était soutenue par la production d'une grande diversité de fruits et légumes. En plus de la culture du riz, qui servait aussi à payer l'impôt, étaient cultivés du soja, 2053 variétés de fèves (dont les haricots *azuki*), du millet, du sarrasin, 402 variétés de radis blanc (*daikon*), 128 de navets, 69 de carottes, 306 de pommes de terre, dont des patates douces (*satsumaimo*) et du taro (*satoimo*), ou encore 166 variétés d'aubergines (Ito, 2013).



Fig. 148. – Japanese young women transplanting rice, under broad sunshade hats.

Figure 84 : Des jeunes paysannes replantent le riz. Planche tirée du livre de l'agronome Franklin H. King (1911).

³⁰⁷ Sur la pratique (à Madagascar) de l'abattis-brûlis et le rôle du feu dans l'imbrication entre logiques agropastorales, évolution du paysage et survivance de communautés agraires, voir le livre *Isle of Fire* (Kull, 2004).

³⁰⁸ Comme le souligne Dominique Bourg (1997), le progrès est une idée très récente dans l'histoire de l'humanité (le XX^{ème}), mais si le désir de maîtrise de la nature par la technique qui la sous-tend est, elle, bien plus ancienne.

Par contraste, l'homogénéisation des cultures, résultat d'une volonté de progression sociale et économique par accumulation de richesses, est justement ce qui caractérise la « troisième étape » qu'est l'agriculture commerciale. Dès la fin du XVII^{ème} siècle, la mentalité paysanne commence à être décriée et, dès le milieu du XVIII^{ème} siècle, le concept d'autosuffisance (*self-sufficiency*) est remplacé par celui d'efficacité agricole (*agricultural efficiency*) ; les paysans se sont mis à favoriser les cultures avec fort potentiel de commercialisation au détriment des produits agricoles traditionnellement cultivés (Toshio, 1991, p. 510). Une partie des cultivateurs se tournent alors vers des monocultures de riz, de coton et de radis blanc, qui se révèlent être les cultures les plus rentables, et dont la mécanisation et le transport sont les plus aisés. Le marché n'est plus seulement le lieu d'écoulement des produits, il devient ce qui modèle et oriente les stratégies des agriculteurs qui, en ce sens, se détachent d'une identité et d'un statut de « paysan ». La complexification de l'agriculture et sa commercialisation ne se sont toutefois pas déroulées de manière homogène au sein des paysans, créant ainsi un fossé entre des familles rurales aisées et les familles de paysans restées plus proches du modèle pré-Edo. Les écarts de revenus entre les populations urbaines et l'élite rurale se resserrent tandis que les inégalités se creusent au sein de campagnes (Hanley, 1991). La commercialisation est aussi permise et amplifiée par la création d'une monnaie partagée sur la volonté du shogunat (Nakai, 1991).

La période d'Edo amorce alors une tendance historique : celle à l'uniformisation des denrées agricoles produites sur le territoire national. Pendant longtemps, les productions se caractérisaient par une homogénéité régionale (et non nationale). Mais l'émergence de l'idée d'un territoire national avec la fin du régime de féodalisme décentralisé au XVIII^{ème} s'est accompagnée d'une diffusion des savoirs et d'une circulation des savoir-faire qui a transcendé l'échelle de la région. La diversité des légumes était encore grande, mais les variétés de riz ont diminué drastiquement, avec la variété *japonica* supplantant progressivement toutes les autres, même celle *daitômai* introduite suite aux famines de l'époque Muromachi (1336-1573), en partie à cause du fait que seule la *japonica* était acceptée pour le paiement de l'impôt (Ito, 2013).

La vision de l'agriculture comme source de marchandises commercialisables s'est encore étendue au XIX^{ème} siècle, entre autres sur les conseils de quelques éminents agronomes de l'époque, en particulier Okura Nagatsune qui prônait typiquement une réforme axée sur trois aspects : 1) améliorer les technologies de production, 2) privilégier la culture de produits commercialisables (plutôt que de se satisfaire de vendre les surplus d'une agriculture d'abord vivrière), et 3) transformer les produits lorsque c'était possible (Jansen, 1989). Ces injonctions, si elles ont servi la cause d'une partie des paysans (devenus rapidement des « entrepreneurs agricoles ») et ont permis de compenser la perte de main-d'œuvre de manière à pouvoir nourrir une population urbaine grandissante, ont cependant creusé le fossé mentionné plus haut entre familles aisées et familles paysannes, et plus spécifiquement entre les propriétaires terriens (souvent à la tête des villages) et les paysans sans terre (locataires ou employés/assujettis à des propriétaires). L'émergence d'une agriculture entrepreneuriale, commerciale et « corporative » (*corporate*) est ainsi à l'origine d'une lente, mais constante *dépaysannisation* des campagnes et de l'activité agricole (Hisano et al., 2018), qui crée bientôt des inégalités géographiques, le phénomène touchant en premier les terres les plus facilement mécanisables et les plus proches des grands centres urbains.

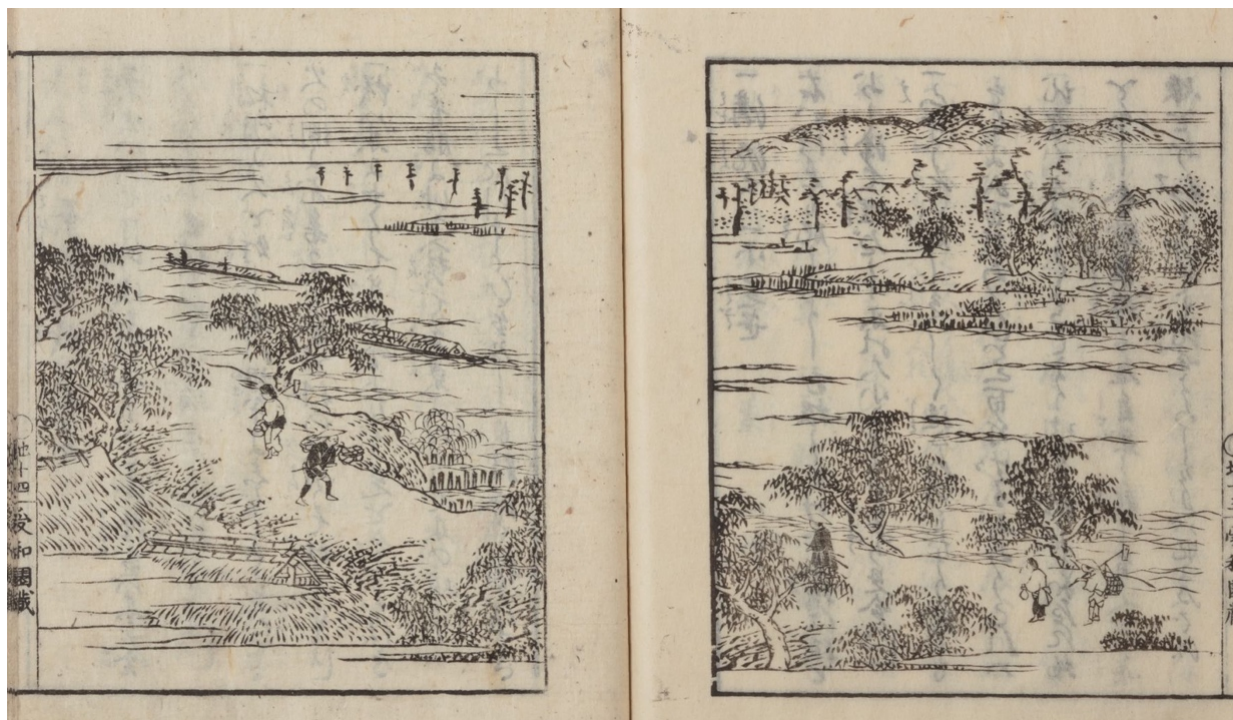


Figure 85 : Illustration des paysages et techniques agricoles au début du XIX^{ème} siècle par l'agronome Okura Nagatsune. Source : Noka Eki³⁰⁹.

10.1.2 La fabrique moderne d'un territoire de contrastes (le Japon moderne)

Le phénomène urbain est donc central pour comprendre l'évolution de l'agriculture. La période Edo, en plus d'être marquée par son système féodal et par l'imperméabilisation des frontières nationales, est une période de restructuration interne de l'organisation sociale et territoriale. Même si la ville d'Edo (l'actuelle Tokyo) était parmi les plus peuplées du monde, avec déjà plus d'un million d'habitants à la fin du XVIII^{ème} siècle, elle n'en était qu'au début de son explosion démographique³¹⁰. L'émergence d'autres grands pôles urbains (*daitoshi*) tels que Kyoto et Osaka a favorisé la montée en puissance de la classe des marchands, caractérisés par leur grande mobilité relative sur le territoire, naviguant entre les campagnes et les villes pour leur commerce. Bien que ces bouleversements sociaux n'aient pas immédiatement affecté l'importance de la paysannerie ni directement fragilisé l'approvisionnement du pays, ils se sont accompagnés de fractures territoriales de plus en plus marquées. L'urbanisation s'est faite de manière localisée, uniquement sur les territoires des *daitoshi*. Le contraste avec les paysages ruraux traditionnels des satoyama (que j'aborderai plus loin), encore principalement façonnés par un mode de vie villageois et agroforestier, par de la culture en terrasses et par la gestion communale des forêts alentour, s'est rapidement exacerbé.

³⁰⁹ Disponible sur <https://www.jonathanahill.com/pages/books/6853/nagatsune-okura/nokaeki-or-noka-eki-for-the-farmer-s-benefit>

³¹⁰ La ville compte en 2021 près de 14 millions d'habitants, ce qui la place également en tête des métropoles les plus peuplées du monde.

PARTIE III. Au-delà du jardin...un autre paysage nourricier ?

La réouverture du Japon à l'Occident, puis le recouvrement du pouvoir par l'Empereur après la destitution du shogunat des Tokugawa (dit « restauration impériale de Meiji ») en 1868, ont exacerbé ces fractures en amplifiant les processus de densification, de multiplication et de complexification des systèmes urbains. Tokyo, en plus de sa puissance économique grandissante et de l'importance de ses connexions internationales, est devenue le siège du pouvoir impérial et le cœur du système politique nouvellement constitué, rassemblant pour la première fois en un même lieu les trois pouvoirs : exécutif, législatif et judiciaire (Miyakawa, 1983).

La fin du XIX^{ème} et le début du XX^{ème} siècle sont également marqués par des politiques de « modernisation » des systèmes intra- et interurbains, au détriment des régions rurales et de la classe paysanne, grandes oubliées de la modernisation. L'importation, dans les années 1920, des méthodes de planification prévalant alors en Occident a systématisé la transformation de l'organisation urbaine. L'idée du zonage est intégrée dès 1925, avec la conception d'un plan de zone pour Tokyo distinguant les zones résidentielles des zones commerciales et industrielles (Niwa, 2015). Cette fonctionnarisation de l'espace par zones ne va pas modifier les formes urbaines, notamment à travers la verticalisation des centres urbains (Languillon-Aussel, 2015) et la « banlieusardisation » des périphéries (Asanuma-Brice, 2019). Comme le note Yatabe, les banlieues ne sont pas anecdotiques, mais symptomatiques des transformations familiales, culturelles et spatiales prônées au nom de la modernité :

Bien entendu, les grands centres de Tokyo impressionnent. Mais ces sanctuaires de la modernité, secrètement, mais profondément liés à une histoire qui remonterait jusqu'à la période néolithique [...], ne sauraient être compris qu'en lien avec les banlieues aseptisées et pour ainsi dire anhistoriques au sein desquelles s'affirme (ou, au passé, s'est affirmée), avec le plus de force, la confiance des Japonais envers le monde moderne – banlieues où s'exprime simultanément, de façon palpable, le « malaise de la modernité » japonaise. (Yatabe, 2007, p. 85)

Leur proximité spatiale avec la « campagne » – du moins avec des modes de vie agraires et encore peu influencés par ces nouvelles tendances – aurait pu placer les banlieues comme frontières permettant l'hybridation sociale et territoriale, et en faire des lieux stratégiques d'émergence de nouvelles dynamiques communautaires. Au contraire, la politique d'urbanisation nouvellement mise en place visait au contraire à « éliminer les poches de diversité » et « les zones intermédiaires entre villes et campagnes » (Yatabe, 2007, p. 89). Comme le montre toutefois Nelly Niwa, le zonage urbain à la japonaise, en n'affectant pas l'agricole à une zone spécifique, a permis que persiste dans les faits une imbrication complexe entre l'urbain et l'agricole (Niwa, 2015).

Il n'en reste pas moins que cette métropolisation du territoire, à travers le développement d'abord quasi unipolaire de Tokyo et de quelques autres pôles urbains de plus en plus attractifs et interconnectés grâce aux lignes de train à grande vitesse (*shinkansen*) (Nakanishi & Kurauchi, 2021), a finalement rejailli sur le fonctionnement des campagnes. Les paysages ruraux ont commencé à se vider significativement de leurs habitants, fragilisant progressivement les dynamiques communautaires (Lützel, 2016) et menant à une déruralisation progressive du territoire (Hisano et al., 2018). Depuis lors, les inégalités territoriales n'ont cessé de s'approfondir, les campagnes se dépeuplant doublement, par érosion de la population vieillissante et par l'exode des jeunes actifs vers les centres urbains (Matanle, 2016). C'est ainsi que la modernisation des villes et l'expansion du phénomène urbain ont exigé une modernisation conjointe de l'agriculture et l'ouverture aux marchés internationaux, afin d'arriver à alimenter les centres urbains.

10.1.3 Une industrie forte... pour des campagnes durablement dépeuplées ? (Le Japon contemporain)

Le contexte socio-économique du Japon contemporain pèse sur l'agriculture et sur les campagnes, et entrave leur mésologisation. Alors que la durabilité de l'agriculture est couramment, *a minima*, associée à une écologisation du modèle agricole en place par l'intégration de normes, de pratiques et de techniques plus respectueuses de l'environnement (Zahm et al., 2015), elle semble généralement faire référence au besoin de trouver des stratégies pour faire perdurer l'agriculture en tant que secteur économique en soutenant sa capacité productive. Le secteur du gouvernement japonais en charge de l'agriculture – le Ministère de l'Agriculture, des Forêts et de la Pêche, connu sous l'acronyme MAFF (*Ministry of Agriculture, Forestry and Fisheries*) – se doit en effet de faire face à un triple goulot d'étranglement du modèle qu'il a promu jusqu'à récemment. Aux problèmes de pollution de l'environnement et d'érosion des sols s'ajoute une érosion des fondements même de l'agriculture : le travail humain, alors même que le contexte géopolitique et écologique exigerait du Japon qu'il améliore sa capacité d'auto-provisionnement. L'affaiblissement de l'agriculture en termes économiques s'est fait particulièrement ressentir à la suite des dynamiques macroéconomiques et sociétales amorcées après la Seconde Guerre mondiale. Hisano et al. (2018) qualifient de *de-agrarianisation* (dés-agrarianisation) la diminution de l'importance de l'agriculture sur les plans à la fois démographique, culturel et économique. La population impliquée dans les activités liées à l'agriculture ne représente plus que 2% de la population active, et l'âge moyen est graduellement en train d'augmenter, donnant à penser que ce pourcentage risque encore de chuter. Contrairement à d'autres pays industrialisés, la taille moyenne des exploitations agricoles n'a pas augmenté de manière significative (à l'exception notable de la préfecture de Hokkaido, dont la topographie, le climat et les pratiques culturelles se sont révélés compatibles avec l'agrandissement progressif des exploitations), laissant d'importantes terres cultivables non cultivées, voire désertées.

Dans cette situation, la durabilité de l'agriculture exigerait une ré-agrarianisation à tout prix : « tant les spécialistes de l'agronomie au Japon, les responsables de la politique agricole que les communautés rurales s'accordent pour reconnaître que la gravité de la crise à laquelle sont confrontées les campagnes menace les zones rurales et la ruralité japonaises à un point tel que des contre-mesures visant à préserver la capacité de production agricole sont jugées désespérément nécessaires, *qu'elles qu'en soient la forme et les ramifications politico-économiques* » (Hisano et al., 2018, p. 299, je souligne). Cette compréhension bien particulière de l'agriculture durable est rendue encore plus explicite dans la version la plus récente du Plan de base pour l'alimentation, l'agriculture et les régions rurales (MAFF, 2020b). Ce document définit la direction de la politique agricole et alimentaire pour la décennie à venir. La durabilité y est présente dans les termes du développement durable de l'agriculture : « le développement durable de l'agriculture se doit d'être encouragé à travers la mise en place d'infrastructures agricoles, [...], de manière à obtenir une structure agricole souhaitable, [...], fondée sur des caractéristiques régionales, et sur le maintien et l'amélioration du fonctionnement naturellement cyclique de l'agriculture (*The Basic Law on Food, Agriculture and Rural Areas*, MAFF, 2000). Cette définition, même si elle fait mention de la cyclicité naturelle – d'une manière qui se rapproche d'ailleurs plutôt de la perspective instrumentale des services

écosystémiques – fait équivaloir la durabilité à « faire de l’agriculture une industrie forte/robuste »³¹¹ (MAFF, 2013, p. 1). Dans la stratégie et les politiques agricoles mises en place, un seul des huit objectifs – le dernier – a rapport à des mesures de protection de l’environnement (atténuation du changement climatique, promotion de l’agriculture biologique et optimisation de la gestion des cycles naturels). Les sept autres visent une survivance de l’industrie agricole et une amélioration du revenu des entrepreneurs agricoles (*business farmers*).

Ainsi, bien qu’en charge également du développement rural et de la préservation de la vitalité des campagnes, le MAFF a aujourd’hui tendance à favoriser l’entrepreneuriat au moyen de politiques promouvant préférentiellement les grandes structures agricoles nommées *nibaite*, jugées plus efficaces, en leur facilitant l’accès à la terre agricole et aux subsides (Jentzsch, 2017, p. 34). Ces nouvelles modalités se révèlent effectivement efficaces pour compenser le manque de main-d’œuvre et stimuler les investissements en Recherche et Développement (Morimoto & Hayashi, 2017), mais ne bénéficient souvent qu’aux grands exploitants localisés dans les zones agricoles des plaines périurbaines. De plus, leurs conséquences plus larges restent incertaines, risquant paradoxalement de fragiliser les communautés locales et les petites fermes familiales qui jouent pourtant un rôle central dans le maintien de la ruralité et de la revitalisation des zones rurales excentrées (Jentzsch, 2017 ; McGreevy et al., 2019).

10.2 Marges culturelles au secours des marges territoriales

10.2.1 Remettre l’agriculture au milieu – dynamiques antinomiques

La diminution de l’importance de l’agriculture dans la culture et l’économie japonaises suscite au moins deux réponses assez antinomiques. D’un côté, la réponse institutionnelle consiste en une requalification de l’agriculture à travers des politiques et subventions à même de soutenir le secteur agricole et, de ce fait, la croissance économique du pays. Cela passe entre autres choses par des soutiens à destination des *nibaite*, ces grandes structures agricoles optimisées et rentables, et par l’investissement dans la robotisation et la digitalisation des techniques et du fonctionnement de ces structures. C’est cette tendance que Hisano et al. (2018) saisissent à travers le concept de ré-agrarianisation (*re-agrarianisation*) – sous-entendu : de l’économie, le reste des dimensions de la société n’étant que marginalement touché par l’intensification des flux financiers en direction du secteur agricole (ou, plutôt, d’une fraction de celui-ci). Cette tendance n’est évidemment pas le pur fait des institutions japonaises ; elle est plutôt à comprendre dans le contexte d’un processus mondial d’urbanisation continue, de globalisation des échanges internationaux via les traités internationaux et les critiques du protectionnisme, et de néolibéralisation des politiques territoriales et agricoles (Pritchard & Curtis, 2004).

D’autre part, on assiste à ce que Hisano et al. (2018) ont nommé, en contrepoint (et en s’inspirant des écrits de Jan Van der Ploeg), une re-paysannisation (*re-peasantisation*) – sous-entendu :

³¹¹ *Nōgyō o ashikoshi no tsuyoi sangyō* (農業を足腰の強い産業). Cette formulation n’est pas sans rappeler le slogan d’avant-guerre, *fukoku kyōhei* (富国強兵) : « Enrichir le pays, renforcer l’armée », qui a contribué à la dévastation du pays. L’esprit de ce slogan n’a pas été abandonné mais plutôt ajusté, en remplaçant la foi dans l’armée par une foi inébranlable dans la technologie, faisant émerger ce que Richard J. Samuels (1996) nomme un *technonationalisme*.

des modes de vie ruraux et des méthodes culturelles – portée surtout par l'exode urbain de citoyens sensibilisés et moins intéressés par les profits que par la quête de sens, de nature et d'autonomie (Klien, 2015, 2020; McGreevy, 2012; Rosenberger, 2017). Au sein de cette mobilisation majoritairement citoyenne, il existe une diversité assez importante d'expérimentations, allant d'une redynamisation de la philosophie des contrats *teikei* entre consommateurs avertis et producteurs biologiques (Kondo, 2021), en passant par un nouvel engouement pour l'agriculture naturelle (*shizen nôhō*) (Fukuda, 2018), et jusqu'à la structuration d'un réseau de pratiques s'inspirant de la permaculture (Chakroun, 2019; Itonaga et al., 1996). Ces expérimentations sont majoritairement le fait de citoyens engagés, souvent insatisfaits par les améliorations marginales du système en place. Ainsi, elles se positionnent moins en complément aux réponses institutionnelles qu'en résistance à ces dernières, en préfigurant en filigrane une vision radicalement différente du système agroalimentaire.

Ces deux dynamiques de ré-agrarianisation et de re-paysannisation, parfois divergentes, parfois convergentes, se mélangent dans les pratiques territoriales et offrent une palette d'expérimentations qu'il est parfois difficile de catégoriser. Typiquement, certains agriculteurs tentent de concilier le modèle entrepreneurial promu par le MAFF avec leur sensibilité aux limites écologiques et leur envie de garder un travail (relativement) peu mécanisé. Un exemple des hybridations possibles sont les petites fermes commerciales qui optent pour la « production spéciale » (*tokubetsu saibai*³¹²), permettant de toucher des subventions étatiques en contrepartie d'une optimisation de l'utilisation des intrants chimiques. Cette politique s'intègre dans une volonté plus large du gouvernement de soutenir l'agriculture de conservation dans le cadre de sa stratégie pour des systèmes alimentaires durables (en japonais, *Midori no shokuryō sisetemu senryaku*). Une démarche *top-down* n'est toutefois pas suffisante et ne garantit pas la mise en action et la pérennité des motivations des agriculteurs : « s'il ne fait aucun doute que ces pratiques présentent un intérêt public pour la réalisation d'objectifs environnementaux et sociaux, leur continuité et leur expansion ne reposent que sur la motivation "individuelle" des agriculteurs » (Miyake et al., 2022, p. 3). Cette réalité plaide en faveur d'études plus approfondies sur les personnes qui s'engagent dans des modes de production mésologiquement plus vertueux indépendamment de cette motivation externe que sont les subventions étatiques, d'où l'importance de mettre en lumière les motivations et les valeurs qui portent les défenseurs de systèmes agri-alimentaires alternatifs tels que la permaculture.

10.2.2 Les systèmes agricoles alternatifs au Japon

Une mouvance originellement spirituelle, humaniste et anticapitaliste

Avant l'invention de l'agriculture biologique ou organique et d'une mobilisation autour du concept, il y a très tôt des contre-propositions à l'urbanisation croissante et à la marchandisation des relations entre producteurs et citoyens. On retrouve dans l'histoire de cette résistance maintes

³¹² Cette modalité de production peut être rapprochée de la production intégrée du label IP-Suisse qui, sans être aussi exigeante que l'agriculture biologique, est liée à une vision globale du site de production en tant qu'agroécosystème (Baggiolini, 1990). Il faut évidemment noter que, si l'esprit est similaire, la *tokubetsu saibai* ne correspond pas, quantitativement et culturellement, aux mêmes réalités. Récente et encore marginale au Japon, elle a été conceptualisée dès les années 1960 en Suisse et y représente désormais notamment 95% du vignoble.

similarités avec les mouvements actuels pour l'écologisation des modes de vie et des modes de culture, tels que la permaculture.

Parmi les pionniers de cette reconsidération de l'agriculture et de la vie rurale, plusieurs avaient une affiliation à la religion ou à une forme de spiritualité. Parmi eux, on peut citer Kagawa Toyohiko (1888-1960) et Okada Mokichi (1882-1955) – tous deux chrétiens et pasteurs –, Ishiguro Sanshirô (1876-1956), Ichiraku Teruo (1906-1994) et sans doute le plus célèbre, Fukuoka Masanobu (1913-2008).

Kagawa est aujourd'hui considéré comme un des précurseurs de l'agroforesterie, ayant proposé un nouveau paradigme de gestion des terres arables afin d'aider les paysans de montagne. Son engagement pour l'agriculture n'était pas motivé par une perspective agronomique, mais par ses valeurs profondément humanistes. Militant pour la paix et engagé contre la pauvreté, il a fait partie du mouvement ouvrier des années 1920 et a participé à la fondation des premiers syndicats japonais. Il avait appris l'anglais via les missions d'évangélisation puis grâce à ses études en Amérique, pendant lesquelles il a été amené à lire l'ouvrage-phare de Joseph Russell Smith, *Tree Crops, A Permanent Agriculture* (publié originellement en 1929). En revenant au Japon, il en fait découler plusieurs enseignements pour les paysans et agriculteurs, qu'il a rassemblés dans un ouvrage de son propre fait : *Rittai Nogyo no riron to jisen* (Théorie et pratique d'une agriculture structurellement tridimensionnelle), publié en 1935. Il y prône une circularité des éléments sur la structure agricole et la multiplication des strates de culture, dans une perspective tant de facilitation du labeur paysan que de préservation du sol et de meilleur usage de l'eau. Ses enseignements et sa philosophie ont profondément influencé Robert Hart, l'inventeur du jardin-forêt (Hart, 1992).

Okada Mokichi est, quant à lui, l'un des précurseurs de l'agriculture naturelle, même s'il était initialement considéré surtout comme un maître spirituel, luttant comme Kagawa pour la paix et contre la pauvreté. Okada propose le terme d'agriculture naturelle (*shizen nôbô*) en 1936, désignant alors par ce terme une agriculture sans engrais. Bien qu'antérieurs aux écrits de Fukuoka Masanobu sur la question, ceux d'Okada sont bien moins connus au Japon et dans le monde. Son influence a toutefois été majeure au Brésil, portée par des missionnaires chrétiens dans les années 50. Quant à Fukuoka, on sait qu'il est devenu une référence internationale dans le domaine, bien que ses écrits soient souvent très philosophiques et que sa pratique ait plutôt été diffusée par ses enseignements directs sur sa ferme et sur celles de ses « disciples ». Je ne reviens pas ici en détail sur son approche, car cette dernière est détaillée au début du Chapitre 5 (section 5.1.1).

Aux côtés de ces précurseurs, on trouve également des écrivains dont les écrits et les actes ont profondément marqué l'histoire des mouvements de retour à une vie campagnarde (*kinô*) et à des modes de culture naturels. Le socio-anthropologue Muramatsu Kenjirô (2019) identifie quatre écrivains-agriculteurs majeurs, tous portés par la philosophie de l'action de Tolstoï et par sa vision non violente du changement social : Tokutomi Roka (1868-1927), qui poursuit l'idéal tolstoïen à travers son écriture sur sa quête de soi et sur sa vie à la campagne ; Mushanokôji Saneatsu (1885-1976), poète et fondateur d'une sorte d'écovillage avant l'heure, l'*Atarashiki-mura* (le « nouveau village ») ; Eto Tekirei (1880-1944), connu pour son utopie sociale entremêlant la philosophie agrarienne et le bouddhisme Zen ; et Ishikawa Sanshirô (1876-1956), intellectuel et militant anarchiste porté plutôt sur la géographie anarchiste de Kropotkine et d'Élisée Reclus. Muramatsu souligne que leurs pensées portent tant la marque de leur époque que celle de leur cheminement personnel. L'époque Meiji est traversée par de multiples transformations sociétales, en partie impulsées par le revirement politique post-Edo, avec un gouvernement qui prône désormais l'ouverture pour accélérer la modernisation du pays. L'époque est typiquement caractérisée par une

explosion consécutive de la quantité de traductions d'ouvrages-phares de penseurs occidentaux et une intégration rapide de leurs enseignements, l'émergence d'un syncrétisme inédit des coutumes et spiritualités (bouddhiste, shintoïste, chrétienne), mais aussi, face à ces bouleversements pas toujours souhaités ni compris, traversée par des crises sociales et des soulèvements populaires.

La perspective ouvertement anarchiste³¹³ de Ishikawa Sanshirô l'a fait aboutir à une utopie sociale fondée sur l'autogestion au niveau collectif et l'émancipation au niveau individuel. Il envisageait une organisation territoriale sous forme d'un réseau de communes rurales autogouvernées et prônait, en parallèle, l'épanouissement personnel grâce à un mode de vie équilibrant travail agricole, réflexion intellectuelle et création artistique (Muramatsu, 2019). Ishikawa, mais aussi les trois autres écrivains, sont ainsi non seulement précurseurs d'une ruralisation pro-écologique, mais également de la tendance de plus en plus actuelle à adopter une vie *hannô*, c'est-à-dire « semi-agricole » (Schnick, 1995). Cette expression a été reprise bien après Ishikawa, en 1990, par l'environnementaliste Hoshikawa Jun (pendant longtemps directeur de Greenpeace Japan) sous la forme *han-nô han-chô*, « semi-agriculteur, semi-écrivain ». La philosophie a ensuite été popularisée par le militant contemporain Shiomi Naoki, qui a donné au concept des potentiels de réappropriation plus grands en l'ouvrant à autre chose que l'écriture. Shiomi raconte en effet qu'il n'avait pas de penchant particulier pour l'écriture, ni d'ailleurs de passion unique qui puisse remplacer la moitié « écrivain » de Hoshikawa. Il en est donc venu à l'expression *han-nô han-X* (半農半 X), signifiant littéralement, « semi-agricole, semi-X », avec un « X » sous-entendant que la seconde moitié est à la discrétion de chacun et qu'elle peut varier dans le temps.

Bien que ne se disant pas écrivain, Shiomi Naoki a depuis lors mis en mots et en livres sa proposition de mode de vie, qui se retrouve très souvent dans les bibliothèques des permaculteurices, avec qui il collabore par ailleurs. Dans ces ouvrages, il défend une vision non cloisonnée de l'agriculture et invite chacun à franchir le seuil symbolique qui distingue un non-agriculteur d'un agriculteur, en s'impliquant – chacun à son échelle et depuis son lieu d'habitat. Derrière l'enjeu social de motiver les citoyens (citadins compris) à s'engager dans une activité de production, se dissimule un enjeu identitaire voire philosophique en lien avec ce que signifie « être agriculteur ». Quel est le seuil en dessous duquel on ne peut être considéré par les pairs comme également agriculteur ? Peut-on être pleinement agriculteur en se consacrant également à d'autres choses ? Autrement dit, peut-on être simultanément agriculteur et non-agriculteur ? Ces questionnements ne sont pas sans rappeler la logique du tétralemme selon laquelle il est possible d'être simultanément A et non-A³¹⁴, c'est-à-dire qu'elle embrasse l'ambivalence et potentialise la superposition d'identités fluides. Dans le contexte contemporain du Japon rural – et ce, déjà depuis la fin des années 80 – ces questions sont d'autant plus prégnantes que 85% des agriculteurs le sont désormais à temps partiel et sont moins motivés par une quête d'eux-mêmes et de nature que par une recherche de résilience financière (Prindle, 1984). Hayami (1988) souligne que la densité de l'habitat sur le territoire (autour de gros pôles urbains) a également permis cette explosion de l'agriculture à temps partiel, du fait que la distance entre une résidence rurale et un emploi urbain

³¹³ Ses activités politiques l'ont obligé à fuir en Belgique pendant un temps et lui ont fait rencontrer la famille Reclus, grâce à laquelle il s'est familiarisé avec la pensée anarchiste. Il est d'ailleurs à l'initiative de la première confédération anarchiste d'avant-guerre au Japon, la *Zenkoku Jiren*.

³¹⁴ Voir Chapitre 1, section 1.2.4.

restait praticable de manière journalière. Le futur de la pratique de l'agriculture est ainsi tiraillé entre recherche identitaire, système de valeurs, conditions structurelles et acceptabilité culturelle.

C'est en ce sens que ces trajectoires résonnent avec la quête de soi mésologique, en ce qu'elles étaient simultanément des luttes individuelles *et* collectives, motivées par un besoin urgent d'espaces de subjectivation *et* par un idéal de société démocratique *et/ou* anarchiste et écologique (Muramatsu, 2019). Elles sont non seulement à l'entrecroisement entre transformation existentiel et reconnexion à la terre, mais aussi qu'elles sont mues par le désir d'être toujours pluriel et par la lutte pour la désassignation, qui sont au cœur du militantisme spirituel d'Anzaldúa (voir Chapitre 3, section 3.4.1). On perçoit là les leviers d'action culturels que contient cette posture philosophique du tétralemme, qui est formulée, chez Anzaldúa, comme la démultiplication de l'agentivité par un soi polymorphe.

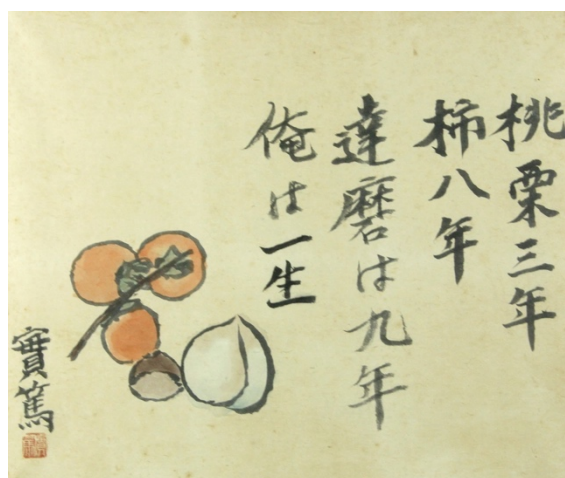


Figure 86 : Poème calligraphié de Mushanokōji Saneatsu, portant sur la durée relative de mûrissement nécessaire avant la récolte³¹⁵.

« Trois ans pour les pêches et les châtaignes,
Huit ans pour les kakis,
Neuf ans pour les Darumas,
Et pour moi, toute une vie. »

Les partenariats consommatrices-producteurs comme moteur de l'agriculture biologique

Le Japon est considéré comme le berceau de l'agriculture contractuelle : les *teikei*, – ou *sanshō teikei* de leur nom complet – représentent littéralement un partenariat contractuel entre producteurs et consommateurs. Le besoin d'un contrat est né de l'éloignement relatif entre ces deux types d'acteurs et n'aurait pas eu de raison d'être si la majorité des consommateurs habitaient à proximité de zones agricoles productives et pouvaient « simplement » (c'est-à-dire sans contrat) s'approvisionner par relation de voisinage informelle, voire amicale (Bernier, 2010; Niwa, 2015).

³¹⁵ Disponible sur <https://img.aucfree.com/b428822293.1.jpg>

En ce sens, les *teikei* n'auraient pas émergé sur un territoire sans polarité urbaine importante et sans fossé entre modes de vie urbains et modes de vie ruraux. Ils n'auraient pas vu le jour non plus sans l'érosion de la confiance des consommateurs envers les produits vendus sur les marchés urbains, érosion qui a fait suite aux crises sanitaires des années 1960-1970. Parmi celles-ci, on compte par exemple la pollution du fleuve Watarase et des sols agricoles avoisinants liée à la mine de cuivre de Ashio, longtemps occultée par le gouvernement, car cette mine faisait partie des projets-phare pour moderniser le Japon : « il [le gouvernement] encourageait l'industrialisation via des incitations illimitées. Les décideurs ne prenaient alors pas en compte les aspects négatifs de l'industrialisation tels que les destructions écologiques » (Fuwa, 1994, p. 116-117).

C'est dans ce climat social d'un gouvernement apparemment aveugle aux conséquences de ses politiques de « rattrapage de l'Occident » que se sont manifestées les oppositions citoyennes pour arrêter l'activité des mines, via des figures telles que le paysan écologiste de la première heure, Tanaka Shôzô (1841-1913) (Pitteloud, 2020; Strong, 2015). Une partie du gouvernement adoptait la posture consciente et délibérée selon laquelle ces conséquences représentaient un sacrifice nécessaire pour arriver à ses fins, et « insist[ait] sur la nécessité de ne plus songer uniquement à l'agriculture, mais de prendre par ailleurs en considération les besoins de l'industrie minière, à l'image de l'Europe », provoquant ainsi une « fracture idéologique » (Pitteloud, 2020, p. 221). Le combat politique de Tanaka Shôzô aux côtés de familles paysannes lésées n'a abouti à la fermeture de la mine d'Ashio qu'en 1973, après que d'autres conflits sanitaires et environnementaux se soient accumulés : l'empoisonnement au mercure à Minamata, l'infection au cadmium (maladie *itai itai*) à Toyama et la pollution atmosphérique à Yokkaichi, qui fut source de maladies respiratoires et pulmonaires telles que l'asthme (*zensoku*) (Jobin, 2017).

Les soulèvements populaires face à ces crises sanitaires participent du même élan que celui des *teikei* : celui d'une reprise de pouvoir citoyenne face à des forces gouvernementales et macroéconomiques qui n'ont eu de cesse de saper la qualité des conditions de vie. Les *teikei* ont cela de particulier qu'ils sont une innovation proposée par des femmes au foyer – de jeunes mères le plus souvent – conscientes³¹⁶ des problèmes causés par les intrants chimiques dans l'agriculture et souhaitant trouver des aliments non toxiques pour nourrir leurs enfants (Amemiya, 2021; Lagane, 2011). L'idée d'une relation de confiance privilégiée avec des producteurs était d'autant plus révolutionnaire qu'il n'existait pas encore au Japon d'équivalent de l'agriculture biologique. Dès 1948, des regroupements de femmes se créent afin de dénoncer la mise en vente d'aliments potentiellement dangereux et de les boycotter ensemble. Le mouvement évolue et s'affine progressivement jusqu'à devenir, dans les années 70, un lobby pour la vente directe et les produits sains, sous le nom d'associations telles que *shokuseikatsu kenkyukai* (Association d'étude sur la vie alimentaire) et *shokubinkôgai o tsuibôshi anzenna tabemono o motomerukai* (Association pour réclamer des aliments sains et éliminer la pollution alimentaire). Avant que ne soient formalisés à proprement parler les *teikei*, il s'agissait d'engagements tacites sur la base de liens de confiance et d'accords moraux, entre des mères et des producteurs intéressés à tenter l'expérience (Amemiya, 2018; Moen, 1997). Les premiers partenariats, à la fin des années 60, se sont faits autour de l'échange de lait frais, reliant des consommatrices tokyoïtes à des producteurs du nord du Japon (Hokkaido).

³¹⁶ Une des voies de la sensibilisation à ce problème fut le roman de Ariyoshia Sawako, *Fukugô osen* (« La pollution multiple »), paru entre 1974 et 1975 sous forme de feuilleton dans un des plus grands journaux japonais, *Asahi*.

PARTIE III. Au-delà du jardin...un autre paysan nourricier ?

L'engouement fut rapide et en 1973, il y avait 30'000 ménages urbains engagés dans ce type de partenariat (Kondoh, 2015).

Les *teikei* ont ainsi été l'un des moteurs principaux du mouvement social (*shakai undo*) pour une agriculture plus saine et écologique, basé sur un lien de confiance entre producteurs et acheteurs. Le concept a été formalisé par Ichiraku Teruo, désormais considéré comme le père de l'agriculture biologique au Japon (Amemiya, 2021). Ce dernier a initié, en 1971, la *Nihon yūkinōgyō kenkyūkai* ou Japan Organic Agriculture Organization (JOAA), première association pour la recherche et le développement de l'agriculture biologique, en collaboration avec des médecins, des agriculteurs et des syndicats. Cette association a permis d'asseoir une vision de l'agriculture biologique non réduite à une méthode de production, en s'engageant parallèlement contre la marchandisation (*commodification*) des produits agricoles (Arakawa, 1995).

Cette association a permis au système des *teikei* de se développer comme une véritable alternative, c'est-à-dire en tant que système d'échange indépendant du marché capitaliste (Kondo, 2021; Lagane, 2011; Pitteloud, 2020). Elle a par exemple été à l'initiative d'une charte pour que soient assurés le bon fonctionnement des *teikei* et le maintien de leur philosophie d'origine. Une des premières initiatives portées par ce nouveau concept de *teikei* date de 1973 et reliait un quartier de banlieue de Tokyo à une zone rurale située à 100 kilomètres au sud, dans la préfecture péninsulaire et agricole de Chiba. Le choix de ce lieu a été déterminé par l'existence d'un producteur qui n'utilisait pas de produit chimique dans son verger d'agrumes – ce qui était à l'époque tout à fait exceptionnel. En revanche, la plupart des autres paysans qui se sont alliés par la suite à ces femmes étaient initialement sceptiques et peu enclins à abandonner les produits chimiques (Kondoh, 2015).

La convergence de ces deux forces – l'une impulsant via les *teikei* un renouveau depuis le cœur des villes, par des consommatrices conscientes et aguerries, l'autre impulsant via le JOAA un soutien aux producteurs et aux méthodes de production biologiques – a permis l'émergence d'une dynamique réelle (bien qu'encore marginale) de transformation par le bas du système agro-alimentaire. Les contrats entre producteurs et consommateurs se sont répandus au-delà du territoire japonais en prenant des formes toujours uniques, car réadaptées au contexte par « acculturation » (Lagane, 2011). On trouve ainsi les Associations pour le Maintien d'une Agriculture Paysanne (AMAP) en France, l'Agriculture Contractuelle de Proximité (ACP) en Suisse ou encore la *Community-Supported Agriculture* (CSA) aux États-Unis et au Royaume-Uni. Jean Lagane souligne que l'une des différences principales entre les AMAP à la française et le concept japonais d'origine est le lien avec les méthodes de production. Si les *teikei* sont intrinsèquement liés à l'agriculture biologique au Japon, ce n'est pas le cas en France où l'on a recentré l'idée sur les circuits courts et sur le caractère local et paysan des produits. Une autre différence est l'existence préalable d'un cadre législatif entourant la production biologique en France – ce qui n'était pas le cas au Japon. Les AMAP sont apparues *après* les réponses citoyennes et institutionnelles pour une agriculture plus saine et la création des normes et labels (AB). Les *teikei* ont, à l'inverse, *précédé* l'introduction de processus de certification et de l'institutionnalisation d'une forme biologique de production (Lagane, 2011).

Mais si les *teikei* ont désormais fait des adeptes dans de nombreux pays, leur importance a progressivement diminué au Japon, notamment suite à une perte de vitalité associative – corollaire direct de l'entrée d'un plus grand nombre de femmes sur le marché du travail – et à l'institutionnalisation de l'agriculture biologique ainsi qu'à sa conventionnalisation ultérieure (Kondoh, 2015). Le nombre de *teikei* recensé par l'association JOAA est passé de 6'000 en 1983 à

3'300 en 1997 (Bernier, 2010). Il existe encore des formes comparables de relations partenariales entre producteurs et consommateurs, mais dans des modalités plus entrepreneuriales et moins en tant que mouvement social. Les initiatives coexistent en effet sur le territoire sans être formellement liées l'une à l'autre. De plus, le lien entre producteurs et consommateurs n'est plus toujours aussi direct qu'avant. Les agriculteurs et paysans contemporains optent désormais pour une diversification des modes de distribution, associant des livraisons de paniers de légumes à des marchés et à la vente en ligne via des plateformes. Zollet et Maharjan notent que si la philosophie ressemble encore à celle de *teikei*, la plupart ne s'identifient plus avec ce concept (cela reste le cas seulement d'une de leurs dix-neuf personnes étudiées) (Zollet & Maharjan, 2020). Kondo souligne par ailleurs que les producteurs qui s'impliquent dans ces formes-là n'ont plus un motif idéaliste écologiste et sanitaire en lien avec l'agriculture et l'alimentation, mais recherchent plutôt une modalité de distribution intéressante au plan économique et social. Elle souligne toutefois qu'on aurait tort de parler d'une complète récupération capitaliste, car les acteurs contemporains des *teikei* se tiennent toujours « à la frontière » tout en étant sensibles à d'autres préoccupations jugées plus pressantes, comme l'isolement et la fragmentation sociale (Kondo, 2021).

L'institutionnalisation de l'agriculture biologique aujourd'hui

La formalisation de l'agriculture biologique a commencé dans les années 80. Les produits biologiques se sont progressivement autonomisés à l'égard des canaux de distribution en circuit court et ont commencé à être commercialisés dans des magasins dits « coopératifs ». Entre 1992 et 1999, le MAFF a proposé de grandes lignes à suivre pour être considéré comme pratiquant de l'agriculture biologique, mais en l'absence d'un cadre législatif, il n'y avait aucune possibilité de sanction en cas de non-respect. Depuis 1993, c'était l'association indépendante JONA (Japan Organic & Natural Foods Association) qui labellisait – ou plutôt gratifiait de sa marque – les produits agricoles biologiques, moins dans un esprit de contrôle que dans une volonté de diffuser l'esprit et les méthodes de l'agriculture biologique. Elle est toujours considérée aujourd'hui comme le premier organe certificateur du pays, et c'est encore la seule à avoir reçu l'accréditation de l'IFOAM (International Federation of Organic Agriculture Movements). Elle est toutefois désormais affiliée à l'organe certificateur gouvernemental.

L'institutionnalisation à proprement parler de l'agriculture biologique a débuté avec l'élaboration, en 1999, de la Loi sur les standards de l'agriculture japonaise pour les produits organiques (*Act of Japanese Agricultural Standard*) qui a pris effet en 2000, établissant des critères stricts en adéquation avec les standards internationaux. Ces critères sont définis et appliqués par le puissant groupe de coopératives agricoles « JA » (de l'anglais, *Japanese Agriculture Cooperatives* ou *JA co-ops*) ou *Nókyó* (農協), qui fait office de relai gouvernemental et d'organe de standardisation et de contrôle³¹⁷. Les standards pour l'agriculture biologique ont été intégrés à une liste d'autres standards de qualité : les JAS (*JA Standards*). Pourtant, le standard « JAS organic » contribue à véhiculer une

³¹⁷ Ce groupe de coopératives s'est constitué dans la période d'après-guerre. Ces coopératives sont particulières car elles n'ont pas historiquement été initiées par des personnes du monde agricole (bien que relayées et supportées par elles) mais par le gouvernement, et ont été pensées dès l'origine comme dispositif de réglementation et de contrôle – sorte de relai entre l'État et le monde agricole. Le groupe JA a aujourd'hui énormément de pouvoir et a évolué vers une forme de lobby, s'autonomisant partiellement du gouvernement. Il détermine désormais une grande majorité des politiques agricoles et, dès lors, l'évolution de la profession agricole.

PARTIE III. Au-delà du jardin...un autre paysage nourricier ?

compréhension relativement réductrice de l'agriculture biologique, en ce qu'elle semble plutôt une amélioration (et non un renversement) du système conventionnel. Pour obtenir la certification, il faut éviter l'usage de produits chimiques de synthèse pendant la période précédant les semis et/ou les plantations, prendre les mesures nécessaires à prévenir la dispersion de ces produits en provenance des exploitations adjacentes, et respecter la capacité de charge des sols selon leur nature (MAFF, 2019).

Dans le cadre de sa « Stratégie pour des Systèmes alimentaires Durables » (en japonais, *Midori no Shokuryō Sisutemu Senryaku*) lancée en mai 2021, le gouvernement a toutefois renforcé son appareil réglementaire et adapté ses politiques en définissant un plan d'action nommé MeaDRI pour *Measures for achievement of Decarbonization and Resilience with Innovation*. Ainsi, le concept d'agriculture de conservation (en japonais, *Kankyō Kodawari Nōgyō*) qui a existait depuis 2001 (Fujie, 2015) a été renforcé via la mise en place, en 2021 également, d'un système de paiements directs afin de promouvoir des transitions plus importantes vers des méthodes plus respectueuses de l'environnement et de réduire l'érosion des sols même chez les agriculteurs non biologiques (Miyake et al., 2022).

On peut également percevoir une évolution de la définition de l'agriculture biologique dans les rapports du MAFF, d'une manière qui rend mieux justice à sa vision complexe (écosystémique) du vivant. Cette évolution a notamment été facilitée par la Loi sur la promotion de l'agriculture biologique adoptée en 2006. Cette dernière permet une dé-technicisation de l'agriculture biologique (relativement à sa compréhension précédente), tout en réaffirmant certaines des valeurs d'origine et en asseyant la responsabilité des autorités face au développement nécessaire de ce type de pratiques de la terre (Miyake & Kohsaka, 2020). Un rapport récent la définit comme « un système de gestion holistique de la production qui favorise et améliore la santé de l'agroécosystème, y compris la biodiversité, les cycles biologiques et l'activité biologique du sol » (MAFF, 2019, p. 1). Cette loi pour la promotion de l'agriculture biologique s'est révélée nécessaire face à la part tragiquement faible, et en augmentation très lente, de l'agriculture biologique, avec 0.4% des surfaces arables cultivées biologiquement (surfaces certifiées et non certifiées confondues) en 2009 et seulement 0.5% des surfaces en 2017 (voir Fig.88 ci-dessous). Le ratio est resté similaire (0.5%) en 2021, avec 24700 ares en biologique (MAFF, 2019). Un aspect intéressant à souligner ici est la différence des vitesses d'augmentation des surfaces cultivées biologiquement entre les agriculteurs certifiés et ceux qui n'optent pas pour une certification JAS. La dynamique des mouvements de la permaculture, de l'agriculture naturelle et d'autres formes agroécologiques se cache sans aucun doute derrière ce chiffre (le +43% sur le graphique).



Figure 87 : Logo du standard JAS pour les produits cultivés selon les normes du biologique JA.

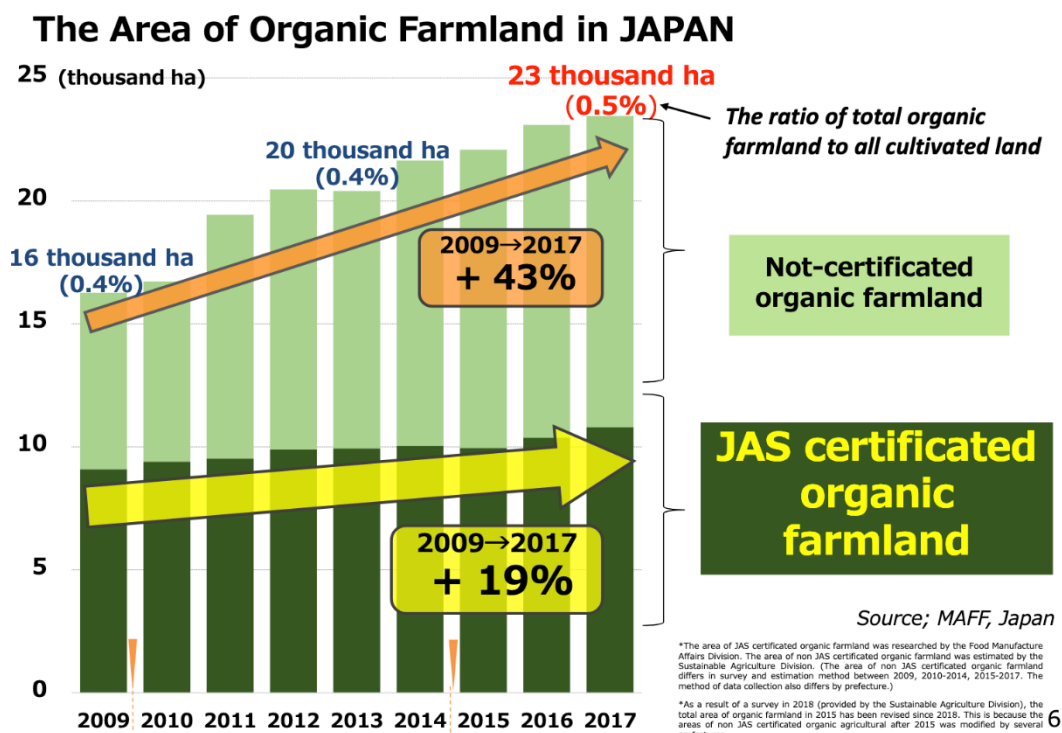


Figure 88: Graphique résumant l'augmentation de la part de surfaces cultivées biologiquement entre 2009 et 2017. Source: MAFF (2019).

Ainsi, l'agriculture biologique a émergé d'un mouvement social et est encore aujourd'hui principalement nourrie d'initiatives citoyennes. En tant qu'appellation, toutefois, elle est plutôt le fait du MAFF et plus précisément de son organe certificateur, JAS. L'existence du standard « JAS Organic » interdit les dénominations « *organic* » et 有機 (*yūki*) pour la distribution de produits s'ils ne sont pas standardisés par le MAFF et par JAS – et ce, quelles que soient les méthodes de production employées, c'est-à-dire leur caractère effectivement « biologique » ou non. Si cette évolution permet d'assurer la qualité des produits, elle a fait perdre la dimension communautaire et partenariale de l'agriculture biologique que les *teikei* avaient amenée, et elle a réduit la nature à la simple diminution de l'utilisation de produits phytosanitaires (Miyake & Kohsaka, 2020). Bernier (2010) met en évidence que cette perte des valeurs originelles est un corollaire des dynamiques macroéconomiques et d'une pression à la standardisation à l'échelle internationale : « l'agriculture biologique au Japon est de plus en plus accaparée par des intérêts de type capitaliste (grossistes en dehors des coopératives, grands magasins, transformateurs) » (Bernier, 2010, p. 180). On comprend ainsi que la plupart de praticiens de l'agriculture naturelle et de la permaculture sont réticents envers la certification JAS et peu enclins à opter pour la certification plus généralement. Kondoh (2015, p. 149) note à ce sujet (sans nommer la permaculture, mais on pressent la similitude de visions) :

Pour certains agriculteurs biologiques *teikei*, la certification standardisée est loin de la forme idéale de l'agriculture biologique qu'ils se sont efforcés de développer sur leurs fermes. Ils considèrent que l'agriculture biologique ne devrait pas se limiter à la non-utilisation de produits chimiques et d'engrais de synthèse ni être standardisée en un ensemble uniforme de techniques. Elle comprend plutôt diverses technologies et connaissances intégrées, y compris l'apprentissage et l'adaptation à l'unicité locale des géographies et à des climats et des caractéristiques des sols. Pour ces agriculteurs, l'agriculture biologique repose sur des lois naturelles et implique leur mode de vie et leurs liens avec leurs communautés et leurs consommateurs. Ils ne sont donc pas intéressés par l'obtention d'un certificat, notamment en raison des coûts supplémentaires.

CHAPITRE 11

La permaculture pour désamorcer la ruine des paysages nourriciers

11.1 Écologiser le Japon par la permaculture

11.1.1 *La permaculture, un concept étranger aux couleurs indigènes*

La permaculture, aux côtés de quelques autres mouvements sociaux pro-environnementaux, s'empare du « traditionnel » et s'inspire des attitudes et des pratiques qui prévalaient encore aux XVIII^{èmes} et XIX^{èmes}, avant la modernisation du Japon, pour en tirer des enseignements écologiques potentiels. Plus exactement, ces mouvements citoyens proposent une convergence entre esprit traditionnaliste et esprit alternatif face à des autorités dont les seules préoccupations semblent être la croissance économique du pays et sa place au sein des puissances mondiales, quelles qu'en soient les conséquences sociales, architecturales, paysagères et *a fortiori* écologiques³¹⁸. C'est ainsi que s'explique la résonance entre les mouvements sociaux historiques (des années 60-70) et la mouvance alternative contemporaine telle que les mouvements écologistes anticonsuméristes et antinucléaires : ils mettent en lumière les relations de pouvoir qui sont au cœur des destructions, des pollutions, de la patrimonialisation, etc., et s'opposent à ce que l'on continue à voir le Japon comme une culture homogène et lisse (Chan, 2008). Ces deux âges des mouvements sociaux se rejoignent sur leur méfiance (et leur résistance) vis-à-vis du gouvernement et sur leur conviction sinon de sa responsabilité, du moins de son implication consciente, dans les problèmes majeurs de chaque époque³¹⁹ (Bouissou, 1997). Shidara Kiyokazu illustre cela pour la problématique de l'agriculture :

Our way of doing agriculture totally changed after the second world war because of the government's intentions, and now we lost our traditional methods. Permaculture is one method to free yourself from the government's rules, and follow other rules more in accordance with nature or culture.

³¹⁸ Comme le raconte Bouissou, le tremblement de terre de Kobe en 1995 a mis en lumière des desseins politiques non assumés par les autorités, qui se seraient apparemment réjouies de la catastrophe car elle permettait, par *tabula rasa*, de moderniser efficacement la ville : « selon les responsables [du mouvement social dit 'de volontaires'], les plans d'urbanisme destinés à vider le centre-ville des petites maisons populaires pour faire place à de grands buildings étaient depuis longtemps dans les tiroirs, comme en témoignerait la rapidité de la reconstruction. La catastrophe a donné la meilleure occasion possible de les réaliser » (1997, p. 30).

³¹⁹ Le mouvement des citoyens (*jūmin undō* ; 住民運動) est célèbre pour son engagement dans la lutte antiatomique et contre le traité de sécurité avec les USA après la Deuxième Guerre mondiale. Le mouvement des habitants (*shimin undō* ; 市民運動) s'est, quant à lui, démarqué par ses actions locales contre différents types de pollution (Bouissou, 1997).

11.1.2 *Glorifier ou accabler l'Occident ?*

Il existe toutefois dans cette convergence de principe entre le traditionnel et l'écologique un risque d'essentialisation : les mouvements écologistes japonais, critiques de la société dilapidatrice et destructrice qu'est devenu le Japon, ont tendance à accuser l'occidentalisation d'être le moteur principal des problèmes socio-écologiques contemporains, niant ainsi le caractère endogène des dynamiques qui ont élevé (ou plutôt rabaissé) le Japon au titre de « champion de destruction de la nature » dans les années 60 (Berque, 2016a, p. 1). Cette endogénéité est au cœur du paradoxe qu'Augustin Berque formule sous forme de question : « Pourquoi les Japonais, si fiers de leur intimité amoureuse avec la nature et toujours si prompts à dénoncer l'aliénation des Occidentaux à cet égard, ont-ils à tel point saccagé leur patrimoine naturel qu'ils ont dû importer d'Occident les recettes et jusqu'à l'idéologie, de la protection environnementale ? » (Berque, 1986, p. 203). Il y répond en montrant que l'absence, dans la médiance nipponne, de frontières ontologiques strictes entre les humains et le reste de la nature a tragiquement empêché de conceptualiser le potentiel de destruction de la nature par les humains, et encore plus d'y réagir en réduisant la nature à un simple objet qu'il faudrait protéger.

C'est ainsi que l'idéologie occidentale s'est révélée doublement salvatrice : d'une part à travers le diagnostic (sévère) qu'elle permettait de poser, et d'autre part à travers le potentiel de ses instruments de protection de la nature – tels que les parcs nationaux (Chakroun, 2015) – à enrayer certaines des dynamiques destructrices alors (et encore aujourd'hui) à l'œuvre. Ayant de la difficulté à reconnaître les entremêlements culturels constitutifs de l'histoire des mouvements pro-environnementaux japonais (Havens, 2011), certains discours actuels ont tendance à revaloriser de manière parfois non critique les pratiques, savoir-faire et savoir-vivre *indigènes* – terme souvent compris sans le sens de « prémoderne » – et cela s'est ressenti dans plusieurs de mes entretiens avec des permaculteurices. L'écologisation de la culture moderne passerait par une résurgence de la culture japonaise authentique³²⁰, voire originelle – sous-entendu : avant sa « perversion » par l'Occident – avec le danger de voir émerger une « écologie réactionnaire [...] situant les racines des crises environnementales globales dans un “Ouest” fabulé » (Bulian, 2021, p. 129). Ceci permet alors, dangereusement, une désolidarisation du Japon en tant que nation (c'est-à-dire du gouvernement japonais, des décideurs politiques, mais aussi des citoyens) et une déresponsabilisation totale de la culture japonaise en tant que système de valeurs.

Si les détracteurs de l'occidentalisation voient en elle les causes des fractures sociales et de la crise environnementale, la multiplicité et la diversité des cultures de la protestation (*cultures of protest*) dans l'histoire du Japon obligent à un diagnostic plus subtil (Kelman, 2001). L'historien japonisant Pierre-François Soury met en évidence que les soulèvements populaires de l'époque moderne sont liés à des problématiques sans lien direct avec la signature du traité d'amitié et de commerce qui a officialisé (en 1858) la réouverture du pays aux relations avec l'Occident. Ils s'expliquent plutôt par un ras-le-bol simultané de différentes classes, nourri par des inégalités et des injustices de longue date : « les paysans qui se révoltèrent contre la conscription obligatoire, puis contre les nouveaux impôts fonciers, les samouraïs aigris et exclus de certaines charges qui déclenchèrent des insurrections, les notables en colère qui exigèrent un gouvernement représentatif [...] » (Soury,

³²⁰ Que saisit en japonais le concept de *wafū* (和風). Ce concept est principalement utilisé pour qualifier des aliments, instruments et vêtements de style typiquement japonais (indigènes).

2016, p. 168). Le titre de son ouvrage est explicite à cet égard : *Moderne sans être occidental. Aux origines du Japon d'aujourd'hui* (Souyri, 2016). Il y explique d'ailleurs que l'ouverture à l'Occident n'est qu'une des différentes origines de la « modernisation » du pays, comprise comme l'amélioration des conditions de vie et comme la transformation progressive du régime politique, des valeurs sociétales et des pratiques culturelles – ce que confirment les écrits de l'agronome Okura Nagatsune (que nous avons rencontré dans le chapitre précédent), qui sont antérieurs à la réouverture du pays.

Si la distinction entre modernisation et occidentalisation peut paraître superflue à l'œil européen, elle est en fait nécessaire afin que ne soient pas amalgamés, par principe, l'idéologie « moderne » et ses attributs d'un côté (les valeurs démocratiques telles que les droits du peuple, la liberté et la réduction des inégalités, mais aussi la puissance de l'État-nation et de l'armée, ou encore les idées de progrès, de réussite économique et de suprématie de l'espèce humaine) et, de l'autre, la culture occidentale. Ce serait en effet éluder le rôle des penseurs, des figures politiques et des acteurs économiques japonais dans ce processus de transformation, et ainsi instaurer rétrospectivement une rupture de principe entre le Japon et l'Occident, et entre l'avant et l'après-modernité³²¹.

11.1.3 Une émulation justifiée du traditionnel ?

Il n'y a évidemment pas que des risques à réapprécier et refaire vivre certaines dimensions de la culture dite traditionnelle. Comme le souligne le permaculteur Sawyer Kai (de Tokyo Urban Permaculture), il n'y a au Japon qu'une faible représentation de la permaculture, si on restreint cette dernière à la Permaculture avec un grand P – c'est-à-dire à la « communauté de pratiques » réunissant les personnes qui s'y identifient et/ou s'en inspirent directement³²². Par contre, les permaculteurices du Japon soulignent tous qu'il existe de forts échos entre la permaculture « avec un petit p » et beaucoup des pratiques, coutumes et traditions indigènes. Kyle Holzhueter va jusqu'à affirmer, lors des cours qu'il donne au Centre Pamimomi, que la permaculture *est* japonaise. Dans un même état d'esprit, Shidara Kiyokazu et Yotsui Shinji admettent utiliser de moins en moins le concept afin de faciliter les collaborations et d'éviter la création de frontières *a priori*, alors même qu'il y existe de nombreuses similarités avec ce que d'autres, autour d'eux, pensent et font sans faire appel à ce concept spécifique : « Les paysans japonais n'ont jamais perdu le sol, depuis plus de quarante siècles. Force est de constater qu'il n'est forcément nécessaire de parler de permaculture pour maîtriser le sens d'une agriculture créative et durable »³²³. Lors d'une table ronde à propos du potentiel de la permaculture à restaurer les paysages agraires traditionnels, Yotsui précise que dans sa compréhension, l'idée « n'est pas de suivre la permaculture ou Bill Mollison. La permaculture est simplement une méthode pour aider les personnes à réfléchir. Chaque personne se doit plutôt de prêter attention à la terre/au terrain (土地 ; *tochi*, *land* en anglais) et à sa famille, et de s'inspirer du

³²¹ Je remercie ici Hiyama Ryoza de m'avoir éclairé sur la manière dont l'histoire moderne du Japon est racontée de manière à justifier le renversement des Tokugawa et la restauration de l'empire, justement en décrivant par la négative (par ses failles et ses manques) et de manière péjorative le caractère féodal – sous-entendu : archaïque – du régime prémoderne.

³²² Ce concept de communauté de pratiques a été discuté dans la Partie II, Chapitre 7, section 7.2.2.

³²³ Citation tirée de mon entretien avec Shidara Kiyokazu (traduite de l'anglais).

mode de vie « satoyama » et d'ainsi arriver à un mode de vie fondé sur une connexion à la nature et au lieu (自然とつながって暮らし ; *chiiki, shizen to tsunagatte kurashi*) »³²⁴.

Les modes de vie « en harmonie avec la nature » (自然と調和した暮らし ; *shizen to chōwa shita kurashi*) que motivent la permaculture sont à comprendre à la lumière de cette approche relationnelle, culturelle et paysagère de la nature. Le retour à la nature ne s'engage pas par la recherche d'un retour à un état antérieur, mais par la récupération d'identités partagées, historiquement (de manière intergénérationnelle) et mésologiquement (en résonance avec le paysage). Comme je l'aborde plus bas (section 11.4), cette compréhension du retour à la nature s'accompagne d'une montée en puissance du concept de *furusato* (lieu/village originaire) dans les discours sur l'écologie et/ou sur l'exode rural récent (Alexandre, 2019; Bulian, 2021). C'est à travers cet entremêlement « natureculturel » (Puig de la Bellacasa, 2010) qu'il faut appréhender l'entreprise de la permaculture d'écologiser le Japon par une revalorisation de la culture traditionnelle (prémoderne). Le retour d'une certaine culture potentialiserait la résurgence non pas de la « Nature », mais d'une certaine nature : celle dont la résurgence permettrait, trajectivement, que ré-émerge ou perdure les innombrables relations qui composent les milieux humains.

11.1.4 Des stratégies différentes, mais complémentaires

La permaculture génère une double dynamique de mésologisation, qui fait écho à la différence introduite par Arnspenger et Bourg (2017) entre « écologiser la société » et « socialiser l'écologie », c'est-à-dire entre une modification de nos relations à la matérialité du monde et un renversement du système de valeurs qui nous a amenés à nier la terrestrité de nos existences.

On a, d'une part, une motivation à « mésologiser la société », au sens de la repenser dans son milieu et la replacer dans l'histoire, et qui passe, dans le mouvement japonais de la permaculture par une émulation de l'indigène (和風) et du traditionnel (伝統的な). Ces derniers sont mentionnés de manière récurrente dans mes entretiens, mais aussi dans les discussions des permaculteurices au sujet des outils utilisés et des méthodes appropriées, ou encore dans leurs tentatives de communiquer avec les voisins. Bien que vague (et potentiellement problématique), le traditionnel fait office de lieu commun. Des acteurs aux pratiques apparemment différentes, voire divergentes, y trouvent une manière de se relier grâce à une identité et un imaginaire partagés permettant de ne pas devoir regarder frontalement la différence d'intentions, voire d'idéologies, et de pouvoir ainsi amorcer des projets « communs ». Beaucoup de grands projets de permaculture ont vu le jour dans les campagnes, écologisant ainsi les terres de régions reculées tout en étant culturellement valorisés, car ils participent de la redynamisation de villages marginaux en perte démographique. Parmi les autres concepts indigènes dynamisés par la permaculture, l'agriculture naturelle est évidemment l'un des plus importants, même si dans les pratiques, agriculture naturelle et permaculture ne se confondent pas. C'est le sujet du premier récit de frictions paysagères qui va suivre (11.2). Je reviendrai ensuite sur deux des inspirations mentionnées de manière récurrente dans le milieu japonais de la permaculture lorsqu'est mentionnée l'importance de retrouver la conscience écologique d'antan : la philosophie de la suffisance de l'ère Edo (section 11.3) et la philosophie de la coexistence caractéristique des paysages de satoyama (section 11.4). En fait, ces

³²⁴ Dans le cadre de l'événement *Satoyama Repair* de 2019, qui fera l'objet de la section 11.4.2 *infra*.

deux philosophies s'entrecroisent, les satoyama ayant été florissants pendant la période Edo et étant sous-tendus par sa philosophie de la suffisance. L'époque Edo est ainsi souvent implicitement convoquée dans les satoyama, ce qui explique que ma discussion de cette époque soit bien moins longue que celle concernant les satoyama.

La seconde dynamique de mésologisation est celle d'une socialisation de l'écologie au sens d'une rééducation au milieu. Cela passe (entre autres) par une sensibilisation de la population aux problèmes et aux alternatives possibles, ce qui exige de se situer ouvertement en opposition au système en place et de s'exposer dans les lieux les plus fréquentés afin de toucher le plus de monde possible. L'indigène et le traditionnel sont également valorisés chez les acteurs qui optent plutôt stratégiquement pour cette deuxième dynamique, mais ne sont pas mobilisés aux mêmes fins. Un exemple est celui de la permaculture urbaine, qui bouscule les paysages de la modernité, mais différemment : elle ne se réduit pas à remettre du végétal et du traditionnel dans la ville, ni à démocratiser l'agriculture urbaine (même si elle peut parfois se concrétiser sous ces formes), mais vise plutôt la transformation des systèmes de valeurs qui sous-tendent les modes de vie hyperconsoméristes des grandes métropoles.

Pour chacune de ces deux dynamiques (mésologisation de la société, socialisation du milieu), je mettrai en lumière les alliances et des frictions qu'elle met en jeu et les formes de projets qu'elle fait émerger. Je vais commencer par revenir sur le lien entre la permaculture et l'agriculture naturelle, puis je mettrai en évidence les inspirations tirées de l'époque d'Edo. Je continuerai ensuite sur le lien entre satoyama et permaculture, en introduisant ma discussion par une partie théorique sur les satoyama et en proposant ensuite des récits sur la base de mes enquêtes. J'ouvrirai enfin sur la relation entre la permaculture et l'habiter, au travers de récits sur l'architecture et la vie urbaine.

11.2 S'inspirer de l'agriculture naturelle

11.2.1 Convergences et divergences entre la permaculture et l'agriculture naturelle

Un des exemples les plus parlants d'engouement provoqué par un concept étranger est l'effet qu'a la permaculture sur l'aura de l'agriculture ou agrologie naturelle (*shizen nôbô* dans sa version originale japonaise) de Fukuoka Masanobu (Fukuoka, 2005). Comme le formule Holmgren : « mentionnez la permaculture et le Japon dans le même souffle, et la plupart des *permies*³²⁵ penseront à Masanobu Fukuoka et à l'agriculture naturelle » (2004, p. 2). Mollison met en avant Fukuoka comme un de ses maîtres à penser dès son livre *Permaculture Two*, qu'il publie en 1979. Il écrit en première page : « c'est peut-être Fukuoka, dans son livre *La révolution d'un seul brin de paille*, qui a le mieux énoncé la philosophie fondamentale de la permaculture. En bref, il s'agit de travailler avec et non contre la nature. Il s'agit d'observations prolongées et consciencieuses, plutôt que de travail prolongé et inconscient [...] » (Mollison, 1993, p. 1). Cette phrase, « travailler avec, mais pas contre », est devenue l'un des principes du design (Mollison, 1988, p. 15) et a fait de Fukuoka une référence incontournable dans le milieu de la permaculture. Elle est encore souvent citée dans les

³²⁵ Le terme *permies* est utilisé en anglais pour désigner les personnes impliquées dans le mouvement de la permaculture.

cours, les conférences et les ouvrages sur la permaculture, car elle parvient à condenser en quelques mots sa philosophie et son message révolutionnaire.

Pourtant, aucune des deux ne se base complètement sur l'autre ; la permaculture et l'agriculture naturelle émergent de manière indépendante de contextes culturels et territoriaux différents. C'est leur notoriété internationale presque simultanée qui a permis leur confrontation et leur convergence. Bill Mollison et Fukuoka Masanobu se sont rencontrés aux États-Unis à l'occasion de la deuxième *International Permaculture Conference* en 1986, à laquelle ils étaient tous deux invités en tant que conférenciers principaux aux côtés de l'Américain Wes Jackson, fondateur du Land Institute. Fukuoka se rappelle qu'il y a été présenté comme « un défenseur de l'agriculture naturelle, qui se fonde sur la philosophie du *mu* (néant) et rejette la valeur de la science » – impliquant que sa critique de la science et du rôle de l'intellect humain était, entre autres, ce qui le séparait des deux autres intervenants. Larry Korn, stagiaire et traducteur de Fukuoka et figure désormais importante du mouvement de la permaculture aux États-Unis, appuie cette même différence. Même si les résultats visuels et écologiques peuvent être les mêmes – le verger hyper-diversifié ensauvagé de Fukuoka ressemblant fortement aux jardins-forêts ou forêts comestibles (*food forest.s*) permacoles – il souligne que leur vision respective du *contrôle* diverge. Alors que Fukuoka abandonne toute prétention à pouvoir diriger l'évolution des terres qu'il cultive et s'en remet totalement à la nature, la démarche de design en permaculture remet l'humain qui « *designe* » au cœur de la prise de décision (Korn in Mann, 2013).

Si cela est sans doute vrai lorsqu'on compare les « archétypes » de la permaculture et de l'agriculture naturelle, leur réalité dépend davantage des personnalités, des contextes et des sensibilités des personnes qui les mettent en pratique, et de leur compréhension des principes fondateurs des deux approches. Par exemple, la maxime « travailler avec (la nature) » de l'agriculture naturelle se retrouve dans le premier des douze principes de design défini par Holmgren : *Observer et interagir* (Holmgren, 2002). « Travailler avec » nécessite en effet plus d'observation et moins d'action – menant parfois à prôner l'adoption d'une approche presque « contemplative » de l'agriculture. Mollison affirme ainsi, en s'inspirant de Fukuoka : « par la contemplation, nous comprenons de manière plus précise, profonde ou subtile ce qu'est une bonne procédure » (Mollison, 1988, p. 46).

11.2.2. Collaborations contemporaines

Pourtant, au Japon, l'agriculture naturelle et la permaculture restent des réseaux distincts, non pas nécessairement parce qu'il y a une divergence de fond, mais, au contraire, parce que l'affirmation de leurs différences permet aux deux de continuer à avoir une raison d'être. Autrement dit, la permaculture aurait tout simplement été considérée comme redondante si elle avait été assimilée à une philosophie agricole et à des techniques plus naturelles. De cette manière, l'antécédence de l'agriculture naturelle et son ancrage dans la contreculture proprement japonaise ont influencé la place que pouvait prendre la permaculture. De plus, au Japon, l'agriculture naturelle est plurielle et ne se constitue pas en tant que communauté. Si Fukuoka est celui qui jouit de la plus grande notoriété à l'étranger, d'autres maîtres de l'agriculture naturelle sont reconnus, voire préférés, chez les praticiens du Japon, dont Kawaguchi Yoshikazu (1939-2023).

Aujourd'hui, de plus en plus de collaborations voient le jour entre permaculture et agriculture naturelle, surtout impulsées par des permaculteurices qui viennent solliciter des agriculteurs naturels pour enseigner leurs savoir-faire et connaissances, mais aussi parfois par des agriculteurs

qui sollicitent des permaculteurices pour améliorer la durabilité de leur entreprise agricole au-delà des méthodes culturales. Ainsi, l'agriculture naturelle est l'inspiration principale des méthodes de culture des projets de permaculture, même si certaines pratiques ne sont pas toujours partagées. Par exemple, Sawyer Kai m'a demandé de désherber sa parcelle de jardin en arrachant les racines et m'a dit qu'il savait que l'agriculture naturelle préconise plutôt de n'enlever que la partie aérienne des plantes adventices pour ne pas déstructurer le sol. Dans les cours de permaculture qu'il organise, Kyle Holzhueter perçoit l'agriculture naturelle comme la partie agricole de la permaculture : il s'entoure d'experts de l'agriculture naturelle, typiquement pour le riz dont la culture naturelle exige des connaissances particulières. En miroir, certaines entreprises agricoles s'engagent dans un processus de design en permaculture pour planifier les aspects écologiques non agricoles. Ainsi, la ferme de Kurkku Fields, qui marie agricultures biologique et naturelle, a fait appel au designer Yotsui Shinji pour atteindre une plus grande cohérence interne et un bouclage des flux de matières sur le lieu. Yotsui Shinji y a fait le design d'un système de dissémination de l'eau via la construction d'un petit ruisseau reliant une source en amont à un étang en aval ; l'idée était que cela permette aux espèces aquatiques et semi-aquatiques de circuler plus facilement et qu'un élément structurant soit ajouté à la mosaïque écosystémique. Un chantier participatif a été organisé pour l'étape finale de mise en place de ce ruisseau (Fig.89). Yotsui a aussi ajouté un système de phytoépuration (*biogeofilter*) des eaux usées à proximité des bâtiments. Ce que la permaculture a apporté à ce lieu dont les cultures sont déjà produites avec des méthodes biologiques/naturelles, c'est une écologisation au-delà des cultures, via la mise en place d'une dynamique écosystémique, mais aussi via une sensibilisation à cette démarche par la mise en place d'une dynamique collaborative et l'organisation d'événements publics.

C'est ainsi que les deux mondes se mélangent grâce à l'existence de « lieux communs » (physiques et axiologiques). L'agriculture naturelle apporte sa philosophie radicale et sa technicité ; en contrepoint à son (apparente) austérité, la permaculture, avec la malléabilité de ses principes et sa vision systémique, concourt à la décroïsonner, mais aussi à l'« alléger » moralement. Si Fukuoka a déclaré que « le but ultime de l'agriculture n'est pas la culture des récoltes, mais la culture et la perfection des êtres humains », la permaculture véhicule plutôt une vision du travail de la terre dont le but ultime est l'allégresse, la joie et la découverte progressive de soi et de la nature : la permaculture se doit d'être *tanoshii* (amusante ou « fun ») afin d'assurer une durabilité de l'engagement des humains pour la Terre. Cette composante se marque dans les paysages, dont l'empreinte humaine n'est pas la même pour l'agriculture naturelle que pour la permaculture.

L'agriculture naturelle a tendance à naturaliser le travail médial, non pas en le forçant, mais en le réduisant à l'activité de production alimentaire. Les seules structures humaines visibles sont à but agricole : barrières, filets, tuteurs, etc. Selon les lieux et les sensibilités, l'application de cette vision brouille parfois les limites entre écosystèmes forestiers et agroécosystèmes (Fig.90), mais parfois aussi – typiquement dans les zones de plaine où les dynamiques forestières ne sont pas structurantes – les fermes restent conventionnelles dans leur fonction strictement alimentaire et subissent souvent la pression des consommateurs à produire à tout prix les aliments les plus « naturels » (dans le sens de « sains ») possible, au point de susciter des paradoxes. Par exemple, pour ne pas utiliser de produit phytosanitaire et ne pas devoir labourer, certains tapissent le sol de bâches en plastique à travers lesquelles ils plantent leurs légumes – et cela, au nom du naturel. Je me souviens en particulier de Monsieur Inaba, agriculteur naturel dans le sud de Hokkaido, convaincu de la philosophie de Fukuoka, mais épuisé par la lutte quotidienne contre les adventices, qui m'a avoué en riant que « la nature n'est pas encore mon amie, car je peine encore à comprendre

ses messages ». Bien qu'il faille y voir surtout de l'humilité au regard de l'étendue de ses connaissances et de ses savoir-faire, il est vrai qu'il allège sa charge de travail de désherbage en mettant ces fameuses bâches fabriquées à l'aide de carburants fossiles (Fig.92).



Figure 89 : Création d'un ruisseau pour relier l'amont et l'aval d'un terrain de la Ferme Kurkku Fields, Kisarazu (Chiba), avril 2019.

La permaculture, même si elle incite à suivre et/ou imiter la nature, se concrétise sous des formes qui sont spécifiquement humaines – ce qui n'est pas antithétique dans une méso-logique qui n'oppose plus humain et nature. Si certains paysages permacoles sont plus proches d'un écosystème forestier ou d'une lisière et apparaissent, selon nos catégories, comme plus « naturels » (Fig.90 et Fig.93), d'autres sont émaillés d'infrastructures qui, même légères, affirment la prégnance

de manières proprement humaines de penser, cultiver, se rassembler, s’amuser et s’épanouir : des lignes de culture maraîchère avec un entrepôt de stockage (Fig.91), des sols tapissés de bâches en plastique (Fig.92), un toboggan sculpté dans le bois et une balançoire (Fig.94), un four à pain en terre-paille, une spirale aromatique, des buttes soigneusement délimitées par des rondins de bois ou des tuiles recyclées, un compost, souvent des animaux (poules, canards, chèvres, lapins), etc.

Néanmoins, l’affiliation à la permaculture ou à l’agriculture naturelle n’est de loin pas le seul facteur structurant (ni même le principal), et il existe évidemment une palette de paysages différents. L’intérêt de proposer cette mise en contraste – avec toute la fragilité qui accompagne la fabrique de profils archétypaux – est de montrer qu’il existe une manière propre à la permaculture de penser l’écologisation au Japon, qui ne passe pas premièrement par un discours et des actions sur les pratiques agricoles. En n’étant pas directement investie comme réponse aux problématiques agricoles, mais comme source d’inspiration pour revaloriser la relationnalité de l’existence humaine, la permaculture génère au Japon des paysages non seulement alimentaires, mais *nourriciers*, dans un sens proche de celui que la philosophe Corinne Pelluchon (2015) donne aux « nourritures » : ce dont nos existences terrestres, incarnées et politiques, ont besoin pour perdurer.



Figure 90 : Entremêlement indistinct entre espèces végétales cultivées et spontanées dans une ferme en agriculture naturelle située en bordure de forêt. Numazu (Shizuoka), juillet 2017.



Figure 91 : Champs de Takahashi Tadashi, cultivé selon les normes JAS de « culture naturelle » (*shizen saibai*).
Chiitose, Hokkaido, juin 2017



Figure 92 : Cultures maraîchères sur bâches. Inaba Farm, Hokkaido, juin 2017.



Figure 93 : Uzumé (Stonebridge Permaculture Center), Kamogawa, Chiba, juin 2017.



Figure 94 : Centre PAWA : Système d'assainissement par phytoépuration (premier plan). Cuisine extérieure avec son four en terre-paille avec toit végétalisé (second plan). Toboggan en bois et balançoire (troisième et quatrième plans). Chiba, juillet 2017.

11.3 S'inspirer de l'ère Edo

11.3.1 De l'imposition de limites à l'émergence d'une philosophie de la suffisance

La politique isolationniste de l'époque Edo, bien qu'ayant participé à l'homogénéisation des espèces cultivées (par sélection des plus productives), a également trouvé son corollaire écologique et est ainsi, rétrospectivement, devenue un modèle pour les permaculteurices à la recherche d'inspirations endogènes pour écologiser leurs pratiques et leurs modes de vie. Le permaculteur Kyle Holzhueter rappelle que « Edo est la dernière période dans l'histoire japonaise où le Japon était autosuffisant en nourriture, en énergie et en carburant » et assume que c'est « quelque chose vers lequel nous devons inévitablement revenir »³²⁶.

L'imperméabilisation des frontières qui caractérise cette époque a en effet rendu palpables et commensurables les limites à ne pas dépasser, notamment en termes d'utilisation de ressources naturelles. L'austérité politique s'est révélée un excellent moteur de sobriété populaire³²⁷. Le gouvernement a enjoint au peuple de faire preuve d'auto-restriction, ce qui a eu comme conséquences positives de stimuler sa créativité dans le développement de stratégies pour faire face à ces nouvelles limites. Dans les milieux écologistes d'aujourd'hui, Edo est devenu une référence incontournable en matière d'inspiration pour créer des modes de vie plus durables. Ishikawa Eisuke, spécialiste des aspects paysagers et environnementaux de l'époque Edo, propose de réévaluer les enseignements que l'époque peut apporter aux problématiques contemporaines et à venir. Il publie en 1998 l'ouvrage « O-Edo ecology jijo » (traduit en anglais par *Japan in the Edo Period – An Ecologically-Conscious Society*), qui reste jusqu'aujourd'hui une référence-clé sur le sujet tant pour les chercheurs que pour les militants écologistes (Barrett & Amati, 2016).

Jusqu'alors, les avancées apportées par la modernisation depuis la réouverture du pays en 1858 avaient occulté la sagesse et les savoir-faire développés pendant Edo. L'époque de Meiji se caractérise au contraire par une sorte de levée de toutes les limites et contraintes qui prévalaient jusqu'alors : les échanges avec l'extérieur s'intensifient, avec d'abord un mélange relativement heureux d'habitudes culturelles, vestimentaires, alimentaires, architecturales et agricoles, mais qui s'est rapidement transformé en une intégration indiscriminée et simplificatrice de modes de penser et de modes de faire « occidentaux ». Les guillemets sont ici de rigueur, car ce n'est qu'un moment de l'histoire et qu'une « couche » de la culture occidentale qui sont saisis et acculturés³²⁸. Cette nouvelle vision et ses modes de faire ont été jugés supérieurs à ce qui prévalait alors, car ils étaient (ou semblaient être) porteurs de progrès social, d'efficacité et de bien-être : « ce nouveau système de valeurs a balayé le pays, faisant disparaître les outils, le mode de vie et même les mots traditionnels. [...] ces commodités (*conviences*) modernes ont mené à l'impression d'être face à des problèmes complexes et insolubles. [...] Le côté sombre de la culture de la commodité

³²⁶ Citation tirée de notre entretien.

³²⁷ Bien que les situations politico-économiques ne soient pas comparables, le lien entre fermeture du pays et dynamique d'écologisation peut être mis en parallèle avec l'effet qu'a eu l'embargo américain sur la réorientation du modèle de production agricole cubain (voir par exemple Funes et al., 2002).

³²⁸ La couche qui correspond à ce que Berque désigne par le POMC, c'est-à-dire, pour l'agriculture, à la vision experte de l'agronomie moderne et une vision experte (par opposition à « populaire » ou expérientielle) de l'agriculture.

(*convient culture*) a éclaté au grand jour, suggérant que nous devrions être plus prudents dans notre admiration pour l'Occident » (Ishikawa, 2005, p. 5).

Bien que cette dynamique de modernisation se soit accompagnée d'une érosion progressive des savoir-faire traditionnels et d'un délitement des écosystèmes, elle est pourtant encore largement perçue positivement, en termes économiques du moins. C'est en cela que la revalorisation relative de l'époque d'Edo par Ishikawa Eisuke était d'autant plus osée qu'elle était nécessaire, car elle a permis d'interroger, voire de contester, les représentations populaires dominantes associées à une société durable : « il est temps de rechercher les avantages cachés de nos traditions « incommodes » (*inconvenient*) avec autant d'enthousiasme que nous avons cherché leurs défauts dans le passé (Ishikawa, 2005, p. 5). Un de ses messages particulièrement parlants est la remise en question de la glorification – qui fonde la culture urbaine japonaise contemporaine – de ce qui est « commode » (en japonais, *benri* – 便利, en anglais, *convenient*). Le permaculteur et chanteur Miyake Yohei me rappelle d'ailleurs que « ce que la permaculture vise [...] ce n'est pas seulement de réparer les villes ou les montagnes, mais de réparer les relations humaines » – relations humaines qu'il dit être victimes de la « mise en commodité » de nos quotidiens et de nos moyens de communication :

À mesure que la société devient commode et digitalisée, et que tout le monde a un smart phone, on ne communique plus directement et on s'éloigne [...] même ceux qui se battent pour la paix. Certains le disent « je manifeste pour la paix depuis dix ans, mais je n'ai pas parlé à mon voisin en dix ans ». Quel est le sens de la paix du monde dans cette situation ?

Un autre exemple symptomatique de la prégnance quotidienne du « commode » est celui des 40'000 *convenience stores* ou *konbini* (コンビニ) qui sont ouverts 24 heures sur 24, 7 jours sur 7 : « le *convenience store* propose l'anonymat, un service irréprochable et standardisé ; il permet l'assouvissement immédiat des envies [...] par des prestations proposées nuit et jour » (Yatabe, 2007, p. 90). S'ils s'offrent comme commodités pour certains, tels que les travailleurs pressés ou les fêtards, c'est aux dépens des employés qui voient leurs journées renversées, sans compter le coût écologique de maintenir les villes et leurs habitants sous constante perfusion – électrique, calorifique, alimentaire. Lieux désormais constitutifs du quotidien urbain, ils sont aussi et surtout des traits d'union entre les modes de vie marqués par l'isolement social (personnes seules ou familles nucléaires) et « les systèmes abstraits qui dépassent les individus [...] dans divers secteurs d'activités économiques, de la finance à l'agro-alimentaire, de la communication à l'industrie de la culture » (Yatabe, 2007, p. 90-91). La culture de la commodité a effectivement impacté non seulement l'urbanité, mais également l'industrie agricole et la ruralité. Usui Kenji de ShanthiKuthi³²⁹ formule ce constat d'une manière qui met en lumière l'érosion relationnelle ayant fait suite à la « dépenibilité » court-termiste de la pratique agricole via la technologie :

Si tu as un gros tracteur, c'est très rapide et commode (*benri*), alors que si tu désherbes avec une faux ou une faucille, il te faudra de l'aide d'autres personnes. Mais ces connexions sont coupées lorsqu'on opte pour de grosses machines. On devrait plutôt réaffirmer le pouvoir des récoltes à réunir du monde. Le bonheur naît lorsque chacun est interconnecté et travaille de concert : planter, récolter, manger ensemble.

C'est à cause de cette conviction que lui et Tomoko s'organisent pour cultiver le riz collectivement, de la semence plantée au grain consommé, en passant par la récolte (*inekari*), le battage des gerbes

³²⁹ Voir leur récit de milieu en Partie II, Chapitre 5, section 5.2.2.

PARTIE III. Au-delà du jardin...un autre paysage nourricier ?

pour éliminer la grumelle (péricarde du grain) et le soufflage différencié pour séparer le grain de la grumelle (voir Fig.95). En plus de l'aspect collectif, ils utilisent d'anciennes machines entièrement mécaniques telles qu'une batteuse à pied (足踏み脱穀機 ; *ashifumi dakkokuki*), dont la facilité d'utilisation permet même de faire participer les enfants.



Figures 95a et b : Battage collectif des gerbes de riz, pour décoller la grumelle (photo supérieure) puis la séparer par soufflerie mécanique (photo inférieure). Shanthikuthi, Azumino (Nagano), octobre 2018.

11.3.2 Les limites comme génératrices de relations et de rythmes

L'essayiste et spécialiste de l'architecture japonaise Azby Brown propose, dans la lignée d'Ishigawa Eisuke, de revaloriser l'attitude de la suffisance et du rythme qui a traversé et façonné le Japon traditionnel pour engendrer une transformation des mentalités contemporaines caractérisées par des injonctions à la disponibilité ubiquitaire et immédiate. Dans son livre *Just Enough : Lessons in Living Green from Traditional Japan* (A. Brown, 2013), présent dans la plupart des bibliothèques des permaculteurices, il passe en revue les modes de vie de l'époque, jusque dans les plus petits détails, afin de mettre en lumière l'intelligence pratique qui a permis à cette époque de sobriété matérielle, imposée par le régime politique, de développer une grande créativité culturelle pour y faire face. D'après Brown, les habitants de l'ère Edo avaient saisi la notion de limite et la manière dont cette dernière devait déboucher sur une éthique de vie et une gestion économe des ressources et du territoire. La période d'Edo semble avoir été, peut-être avec une certaine romantisation nostalgique, un succès selon de nombreux critères de bien-être sociaux. Azby raconte (2013, p. 31) :

Ce succès peut, d'une part, être attribué aux progrès technologiques et, de l'autre, à l'action des pouvoirs publics. [...] ce succès est dû à l'attitude qui prédominait et a propulsé tous les autres mécanismes d'amélioration. Cette attitude s'appuie sur une compréhension du fonctionnement et des limites inhérentes aux systèmes naturels. Elle encourageait l'humilité, considérait le gaspillage comme un tabou, proposait des solutions coopératives et trouvait un sens et une satisfaction dans une vie magnifique dans laquelle l'individu prenait juste assez du monde et pas plus.

Un réplique de cette époque n'est toutefois ni faisable, ni désirable. Pas faisable, car comme le rappelle Itonaga Kôji, le co-fondateur du premier lieu de permaculture japonais (le PCCJ), à l'époque, le territoire ne se composait pas de 47 préfectures, mais était divisé en 300 sous-territoires selon une logique de bassin versant. Pas désirable, car le régime sous Edo est caractérisé par son caractère oppressif et répressif³³⁰. La force du message d'Azby Brown tient plutôt dans sa manière d'expliquer en quoi les limites peuvent être source de bien-être individuel et social et peuvent, aujourd'hui, aider à stimuler des stratégies pertinentes pour imaginer des alternatives aux modes de vie contemporains : « le défi auquel nous sommes confrontés aujourd'hui consiste à repenser/réorganiser (*redesign*) notre production et notre consommation de manière à ce qu'elles retrouvent les vertus de leurs homologues de la période Edo, et que soient reconnectés nos systèmes techniques sophistiqués à la mentalité dont faisaient preuve ces prédécesseurs visionnaires » (Azby Brown, cité dans Barrett & Amati, 2016). La mentalité en question est décrite comme basée sur l'humilité et une aversion pour le gaspillage, et nourrie d'une connaissance fine du fonctionnement et des limites des systèmes naturels. La notion de limite est plus que jamais actuelle, bien qu'encore insuffisamment théorisée (voir, par exemple, Marouby, 2020). La différence majeure entre l'époque Edo et l'époque Reiwa (actuelle) est que les limites ne sont plus politiquement et nationalement imposées (comme ce fut le cas avec la fermeture historique des frontières : « l'action des pouvoirs publics » dont parle Brown ci-dessus) et donc contingentes et contestables dans une certaine mesure, mais globales et scientifiquement argumentées, et donc irrévocables et inéluctables³³¹.

³³⁰ La période a été ponctuée par près de 3500 soulèvements populaires (*ikki* en japonais), dont 3000 des paysans et 500 du prolétariat urbain, par exemple en réaction aux famines et à la démesure de l'impôt (Pons, 1996, p. 1172-1173).

³³¹ À moins de prendre au sérieux les promesses de terraformation de la géoingénierie – ce que je ne fais pas ici (pour une critique argumentée de la posture géo-constructiviste, voir Neyrat, 2016).

PARTIE III. Au-delà du jardin...un autre paysage nourricier ?

L'aversion pour le gaspillage s'est cristallisée dans une expression : *mottainai*, qui aujourd'hui a rapidement gagné en popularité, autant dans les politiques publiques que comme slogan dans les mouvements écologistes (Look Japan, 2002) et dans certaines campagnes gouvernementales pour réduire le gaspillage alimentaire (FAO, 2017). Parmi ses différentes significations, il équivaut aujourd'hui au sentiment de regret face à un usage partiel et donc dispendieux de quelque chose. Dans le langage courant, il peut également être traduit par « trop précieux pour être gaspillé » (Sirola et al., 2019). Le terme fait écho à une sagesse aux influences bouddhistes qui prône l'absence de gaspillage et la minimisation de la consommation (A. Brown, 2013; Ishikawa, 2005), mais qui invite aussi à une gratitude presque religieuse envers toute chose qui nous est gracieusement offerte par la Terre (Iwatsuki, 2008). Il est alors devenu une sorte d'équivalent des slogans des 5R : *refuse, reduce, reuse, repair, recycle*.

Edo est ainsi devenue une époque de relative abondance du fait de cette philosophie et des multiples stratégies que les limites imposées ont fait émerger : tout était réutilisé, jusqu'aux excréments humains, alors utilisés comme engrais (*nightsoil*). C'est d'ailleurs l'exemple que mobilise Yotsui Shinji lors d'une intervention publique pour clamer que la période Edo fut la source d'une mentalité géniale (*subarashii bunka*), car les fèces y étaient valorisées au point d'être commercialisables. Cela a eu une répercussion non négligeable sur les systèmes urbains et sur l'agriculture : ces engrais naturels étaient vendus bon marché aux agriculteurs et cette transaction a permis de maintenir un niveau d'hygiène acceptable dans les villes japonaises de l'époque, bien qu'elles ne soient pas encore dotées d'un véritable système de traitements des eaux usées (Howell, 2013). C'est, d'ailleurs, peut-être parce qu'elles n'avaient pas encore de système « tout-à-l'égout » que l'échange marchait bien – du fait qu'il n'y ait pas (encore) la « rupture métabolique » dont parle Karl Marx, qui caractérise la fragmentation ville-campagne du XVIII^e et XIX^e siècles. C'est dans cette logique que le philosophe japonais contemporain Saito Kohei suggère de s'inspirer de la perspective marxiste pour imaginer de nouveaux liens entre société et nature en Anthropocène (K. Saito, 2021, 2023). Suivant cette logique, les permaculteurices mettent en place des toilettes sèches (*compost toilet*), soit avec récupérateur, soit directement ouvertes sur un sol forestier. Au-delà de l'aspect technique de construction des toilettes sèches les plus agréables possible (dans l'expérience individuelle, mais surtout dans la gestion de la matière accumulée), ces dernières deviennent une manière de provoquer de l'expérience commune et d'aborder les sujets les plus philosophiques. Dans un camp de permaculture de quatre jours pour les familles dans la montagne de la préfecture de Gifu, un des ateliers concernait la construction de toilettes sèches. La motivation et l'énergie collective ont été si grandes le premier jour que tout le monde voulait pouvoir faire l'expérience de nourrir les sols. Dans les tours de parole qui ponctuaient chaque journée, beaucoup ont avoué qu'ils étaient frustrés, car ils n'avaient pas eu besoin d'utiliser les toilettes. Le dernier jour, au contraire, plusieurs personnes s'y sont rendues et ont osé le dire dans le groupe, ce qui a provoqué une sorte de joie collective inattendue et surprenante autour d'un élément de routine autrement banal, voire considéré comme sale et tabou : cette joie venait de la découverte qu'en mangeant tous la même chose aux mêmes heures, nos corps avaient adopté une sorte de rythme commun. Après en avoir ri, l'anecdote a permis d'embrancher sur des sujets plus profonds tels que l'importance d'une alimentation saine, notre connexion aux autres et notre réintégration dans le cycle des matières via la décomposition, comme à l'époque Edo.

Comme l'explique le biochimiste Ochiai Eiichiro (2007), l'époque Edo a été marquée par une gestion particulièrement intelligente des cycles bio-géo-chimiques des éléments et des macronutriments, du fait des interdépendances territoriales qui obligeaient les forestiers, les

agriculteurs et les pêcheurs à agir en prenant en compte les effets de leurs pratiques au-delà de leur lieu de « travail » : la surutilisation de ressources en bois était reconnue comme étant un facteur influençant la qualité de l'eau des rivières et, par ce biais, l'abondance des poissons, crustacés et algues comestibles dans les estuaires en aval. Dans son ouvrage, Ishikawa Eisuke souligne d'ailleurs que bien que les technologies agricoles aient permis d'obtenir plus de riz avec moins de personnes travaillant dans l'agriculture, elles sont en fait le symbole même du dispendieux : la culture du riz était, à l'époque Edo, quinze fois plus efficace qu'elle ne l'est aujourd'hui, si l'on compare les calories humaines dépensées avec l'équivalent calorifique de la quantité d'intrants désormais utilisée. Il souligne que l'agriculture contemporaine nécessite 2'300 kilocalories pour la production d'un seul kilogramme de riz, et que parmi ces calories, 50% sont brûlées par les machines et l'outillage agricole, à quoi s'ajoute 25% pour la production des produits phytosanitaires (pesticides et engrais) (Ishikawa, 2005). À cela s'ajoute encore la cuisson du riz qui, aujourd'hui, se fait dans des cuiseurs électriques alimentés essentiellement par l'énergie produite par les centrales nucléaires. Face à ce diagnostic, des permaculteurices recommencent à construire des *kamado*, anciens fours en terre-argile typiques de la période Edo et qui ont perduré encore jusqu'au XX^{ème} siècle dans les campagnes, mais ont disparu des habitations après-guerre, avec la diffusion des cuisinières électriques et au gaz. Ils sont alimentés par du bois et reconnus comme étant particulièrement efficaces. Leur construction devient l'occasion d'ateliers participatifs où les personnes en profitent pour apprendre également à fabriquer des briques en terre-paille et à les assembler afin d'obtenir un *kamado* entièrement DIY et souvent adapté aux nouveaux besoins : ainsi, par exemple, Yotsui Shinji a organisé un atelier à Kurkku Fields pour apprendre à construire un *kamado* qui soit mobile. Ce genre d'exemple donne raison tant à Ochiai qu'à Ishikawa sur les enseignements potentiels qui peuvent être tirés de l'époque Edo et de sa philosophie du *mottainai* pour penser la durabilité de la société japonaise contemporaine.



Figure 96 : Étapes de construction du *kamado mobile* à Kurkku Fields par Yotsui Shinji. Kisazuru (Chiba), juin 2019.

La réactualisation du concept de *mottainai* s'explique par une résistance à la glorification du jetable (*disposable*) – de l'obsolescence programmée au tout plastique, en passant par les toilettes

haute-technologie gourmandes en eau et en énergie³³² (A. Brown, 2013). En écho à ce qu'affirme Usui Kenji pour la technologie agricole, une culture dispendieuse s'accompagne d'une érosion relationnelle alors que l'attitude *mottainai* s'offre, en contrepoint, comme génératrice de liens – par exemple à travers la fertilisation du sol par les fèces. Le retour à du *lowtech* pour les toilettes revient comme un aspect central dans l'éducation d'une culture de la cyclicité. Mitsukuri Yuki admet avoir réellement saisi le sens de la vie lorsqu'il a pu suivre la direction de ses « déchets » corporels après la construction de toilettes sèches. Dans la même veine, Kai, qui a débuté son parcours de permaculteur dans la jungle du Costa Rica raconte que « de nos jours, tout le monde utilise des toilettes *hightech*, alors que dans la jungle, tu as une vue à 360 degrés. Là-bas, les excréments humains deviennent des bananes, et je peux manger vingt bananes par jour, gratuitement. C'est d'ailleurs comme ça que les humains ont réussi à évoluer, en soutenant les vies d'autres ». La compostabilité des fèces s'affirme comme expérience de la naturalité et la relationnalité de l'existence humaine, bien que l'amoncellement des emballages en plastique tend à faire penser le contraire.

L'érosion relationnelle se fait aujourd'hui fortement ressentir tant dans les villes que dans les campagnes. La culture urbaine contemporaine est marquée par une consommation dite « expressive », au sens où elle est devenue une voie d'expression des identités individuelles (Clammer, 2011). Elle se fait également ressentir dans l'effondrement de la vitalité des communautés rurales et dans la déstructuration des paysages ruraux traditionnels. Ces derniers étaient en effet façonnés par la concrétisation de cette philosophie du *mottainai* via une gestion communautaire et parcimonieuse des agroécosystèmes depuis bien avant l'époque d'Edo. Ces paysages, désignés sous le terme « satoyama », font l'objet de la prochaine section.

11.4 S'inspirer des satoyama

11.4.1 Des paysages ruraux traditionnels à une philosophie de la coexistence

Résurgence du concept de satoyama

Le terme « satoyama » s'il évoque aujourd'hui la problématique écologique, désigne à l'origine des paysages mixtes, composés et constitués de petites communautés villageoises de montagne et des forêts adjacentes qu'elles cultivaient pour leur subsistance (Fig.97). Le concept japonais 里山 se compose des kanjis 山, *yama* : montagne, et 里, *sato* : village. C'est donc une sorte de « jeu de mots » construit en renversant le concept de 山里, *yamazato*, désignant simplement un village de montagne. Satoyama signifie littéralement « la montagne du village », voire peut-être « la montagne villageoise », et désigne, par extension, au moment de sa conceptualisation en 1759 (par un forestier), les paysages agroforestiers entourant les hameaux de montagne. Le concept n'est entré dans le vocabulaire qu'au début des années 1960, sur proposition de Shidei Tsunahide, un écologiste forestier qui souhaitait donner une existence à ces paysages dont il observait la disparition « silencieuse » (Bulian, 2021).

³³² Elles se distinguent par leur siège chauffant, une option de bruitage (*flushing sound*) et différentes options de jets (douchette), et parfois une possibilité de pré-séchage à l'air chaud.

La fonction sociale des satoyama s'était, en effet, progressivement amenuisée dès la fin de la Deuxième Guerre mondiale, suite à une combinaison de facteurs démographiques, socio-économiques et technologiques : c'est surtout l'exode rural – corollaire direct de l'urbanisation et de l'industrialisation – qui a fortement dépeuplé ces paysages au profit des métropoles (*daitoshi*), surtout pendant la période de Haute Croissance (1953-1973). Cette perte de main-d'œuvre, du côté des jeunes adultes en particulier, a engendré d'importantes restructurations familiales et villageoises et a rendu d'autant plus attractifs les engrais chimiques et la mécanisation. Cette modification des méthodes de production, mais aussi des sources d'énergie avec l'adoption de l'électricité, du pétrole et du gaz, a considérablement réduit la dépendance au bois et au charbon, et donc l'utilisation traditionnelle des écosystèmes forestiers adjacents (Bulian, 2021 ; Poupée, 2012). La disparition des satoyama et de leur biodiversité apparaît, à cette lumière, comme une des conséquences de la dissolution des dynamiques villageoises et communautaires. C'est à partir de là que le concept a acquis sa portée politique : en donnant à voir ces paysages de « montagnes villageoises » au moment même où ces montagnes étaient en train de perdre leurs villages.

Ces paysages ruraux traditionnels sont désormais portés par une diversité d'acteurs comme étendard d'une durabilité « à la japonaise » (Bulian, 2021), qui n'est pas sans lien avec l'émergence d'un nationalisme vert (Ruug, 2020). La convergence des discours politique, médiatique, associatif et militant autour de la sagesse constitutive des satoyama en a fait une curiosité indispensable à explorer. En raison de l'affaiblissement progressif des communautés rurales et côtières, ces paysages, par manque de soins réguliers, se sont rapidement transformés et leur biodiversité caractéristique a commencé à s'effondrer. Ce phénomène a fait l'objet d'une grande attention au cours des deux dernières décennies, car l'abandon des satoyama est en train d'engendrer conjointement la perte d'un élément culturel jusque-là structurant *et* la perte d'habitats à forte biodiversité (*hotspots*) (Jiao et al., 2019 ; Kuramoto & Sonoda, 2003). En effet, l'imbrication et la coévolution des écosystèmes et des communautés humaines ont généré et fait perdurer une grande diversité d'habitats naturels et de nombreux biotes complexes. Les satoyama sont des habitats (et désormais plutôt des refuges) pour les lapins, les faucons, les hérons, les fourmis, les grenouilles, plusieurs espèces de petits poissons, une centaine d'espèces végétales et une riche mycoflore dont les *matsutake* (Jiao et al., 2019; Kuramoto & Sonoda, 2003; Miyaura, 2009), fameux champignons « de la fin du monde » selon la formule d'Anna Tsing (2015). Si l'on en croit les indicateurs utilisés pour définir les satoyama, les zones qu'ils couvrent varient entre 18 % et 67 % (le plus souvent, le chiffre de 40% est mentionné) des terres nationales du Japon (Jiao et al., 2019) – ce qui montre que les limites sont floues et encore débattues. L'enjeu de la circonscription des satoyama est pourtant de taille, car ils sont désormais identifiés par le Ministère de l'environnement (MoE) comme *considerable secondary nature*, à l'interface entre villes et *wilderness* (Knight, 2010). Il est dès lors devenu nécessaire d'avoir une définition permettant un recensement des satoyama les plus vulnérables et une opérationnalisation des politiques mises en place pour les sauvegarder.



Figure 97 : Mosaïque agroforestière des paysages de satoyama, Kanagawa. Octobre 2019. Crédits : Matthieu Zellweger/Haytham Pictures.

Dans le contexte de la crise environnementale mondiale, les satoyama ont été élevés au rang de lignes directrices à suivre pour inspirer des modes de vie à même de restaurer la connectivité des habitats de la faune sauvage (Jiao et al., 2019). Cette perspective relationnelle de la gestion des problèmes écologiques a rapidement été intégrée dans les documents institutionnels et a inspiré de nouvelles stratégies et modalités d'action. En 2007, le MoE a approuvé une *Japan's Strategy for a Sustainable Society* visant (entre autres), « la création d'une nation belle dans laquelle la sagesse traditionnelle de coexistence avec la nature est appliquée à la société moderne » (Government of Japan, 2007, p. 7). Cet objectif y est décliné en huit sous-stratégies prioritaires, parmi lesquelles figure la recréation de communautés locales dynamiques en s'inspirant de la sagesse et du savoir-faire traditionnels des satoyama et des *satoumi*³³³ en matière de vie communautaire, ainsi que de l'utilisation raisonnable et raisonnée des ressources. L'*International Partnership for Satoyama Initiative* (IPSI) a ensuite été élaborée en 2010 à la suite de la Conférence mondiale sur la biodiversité (COP10) qui, avait justement lieu au Japon cette année-là (à Nagoya) et qui dressait un bilan peu réjouissant des avancées depuis la signature de la Convention sur la Diversité biologique en 2002. Ce partenariat a vu le jour sous l'impulsion du MoE et l'Institut des Nations Unies pour la durabilité (*United Nations University, Institute for the Advanced Study of Sustainability*, UNU-IAS).

Afin de rendre l'idée de satoyama « traduisible » dans d'autres contextes culturels, le concept de *socio-ecological production landscapes and seascapes*, ou SEPLS (que l'on peut traduire par « paysages

³³³ Le concept de *satoumi* (里海) a été créé postérieurement afin de désigner ces mêmes dynamiques communautaires et socio-écologiques, mais pour les communautés côtières cultivant des écosystèmes non pas agroforestiers mais marins, littoraux et estuariens. Ainsi le *yama* est remplacé par *umi* (海) qui désigne la mer (T. Uehara et al., 2019).

terrestres et marins socio-écologiquement productifs »), a été créé. À l'image des satoyama, les SEPLS englobent des socioécosystèmes forestiers et côtiers traditionnels résultant des interactions quotidiennes et prolongées entre des communautés maritimes et les écosystèmes environnants dont ces dernières dépendent pour leur subsistance (Duraiappah et al., 2013). Comme le note Anna Tsing (2017, p. 230) : « ce qui est, pour moi, le trait distinctif de la revitalisation de satoyama [par rapport à d'autres programmes de restauration écologique], c'est l'idée que les activités humaines doivent être faire partie de la forêt au même titre que celles non-humaines ». L'IPSI a ainsi transformé les satoyama en icône des relations harmonieuses et désirables, et a, ce faisant, contribué à diffuser une image du Japon comme modèle écologique, en évitant les regards internationaux de se focaliser sur les nombreux scandales de pollution et la surpêche (Ruug, 2020). Cette initiative a toutefois permis de valoriser internationalement un *ethos* relationnel de protection de la nature et ouvert la possibilité de penser – et de financer – la préservation de paysages qui n'excluent pas l'humain, mais qui, au contraire, se caractérisent par un entremêlement bénéfique de milieux humains et non humains.

Comme le montre Bulian (2021), les satoyama sont pris dans un double jeu de forces, simultanément vers le centre (force centripète) et vers la périphérie (force centrifuge), dans la mesure où ils existent conjointement comme modèle culturel et comme modèle environnemental. En tant que modèle culturel, le concept se nourrit de l'histoire dont demeurent imprégnés les paysages des campagnes. Portant encore la trace de relations et fonctions passées, ils véhiculent un imaginaire culturel toujours partagé. Les satoyama sont très liés à l'imaginaire du *furusato*, le village d'origine (*hometown* ou *native place* en anglais), qui est encore bien vivant dans le Japon contemporain bien qu'il menace également de s'estomper. Beaucoup d'urbains ont encore des parents ou des grands-parents qui habitent dans des lieux plus ruraux, où ils retournent à l'occasion. Le *furusato*, s'il est originellement associé à une localité unique à chaque individu, c'est-à-dire à un *topos*, est aujourd'hui teinté de l'émotion d'un *départ* vers l'ailleurs sans possibilité de véritable retour, s'accompagnant d'un sentiment de perte identitaire individuellement et culturellement. La part de soi laissée dans le village d'origine résonne avec la part de la culture érodée suite à la modernisation et à l'arrivée d'une économie capitaliste et néolibérale. On modernise, et par ce biais le village n'existe bientôt plus que de manière hypostatique, à travers les réminiscences nostalgiques de paysages désormais dépeuplés. Ainsi patrimonialisés, ils risquent de perdre leurs caractères actifs et évolutifs – autrement dit, ils ne sont plus véritablement des paysages au sens de Berque, car ils n'ont plus de rôle matriciel. C'est typiquement ce qui se passe à travers la promotion gouvernementale d'un éco-tourisme des satoyama, qui verdit l'image du Japon sans tenir réellement compte des dynamiques de fond dont ces paysages dépendaient (Ruug, 2020) – promotion qui peut s'apparenter à une sorte de sous-catégorie du *greenwashing*, que l'on pourrait nommer le « *landscape-washing* ».

La dimension nostalgique est toutefois contrebalancée par une compréhension des satoyama comme modèle environnemental (transculturel) offrant une possibilité de convergence transnationale. En extrayant ce qui, dans les satoyama, parle non seulement du milieu nippon, mais de l'écoumène et de l'histoire de la relation de l'humanité à la Terre sur des générations, ils ont pu être mobilisés comme une sorte de plus petit dénominateur commun. Le mésologue japonais Kioka Nobuo souligne ainsi que « tout en étant culture, [...] leur existence est empreinte de naturalité [...]. Cette nature seconde, Berque l'appelle "nature en tant que culture". Ce que Watsuji en l'appelant *shūdo*, a distingué de l'environnement naturel [...] » (2022, p. 23). Étendards de la durabilité,

PARTIE III. Au-delà du jardin...un autre paysage nourricier ?

les satoyama sont ainsi aussi symbole de la trajectivité de l'écoumène et sont considérés comme la preuve vivante qu'une coexistence humain-nature est possible (R. D. Brown & Yokohari, 2003; Knight, 2010). C'est à partir de cette perspective qu'a émergé l'idée d'un concept moins culturellement spécifique et qu'a été proposée l'expression SEPLS. Cette compréhension élargie des satoyama a ainsi permis d'éviter le risque d'essentialisation et de culturalisme, en mettant en lumière l'existence de paysages similaires dans de multiples contextes culturels, comme la culture de riz en terrasse en Chine et aux Philippines, les forêts cultivées de Corée du Sud (*maeulsup*, traduit en anglais par *village groves*), les pâturages montagnards des Alpes et les pâturages boisés du Jura, les cultures agroforestières dans le sud de l'Allemagne, ou encore les systèmes agroforestiers pratiqués en Indonésie (*dunsun*) et dans la péninsule ibérique (*debesa*) (Kaya et al., 2002; Lee et al., 2022; Miéville-Ott & Barbezat, 2005; O. Saito et al., 2020). Le concept de *terroir* en français a d'ailleurs été proposé comme « équivalent » au satoyama (MoE, 2010), ce qui n'est pas intuitif (si on comprend le terroir comme l'identité gustative localisée d'un produit). Cette traduction est toutefois heuristique, car cela oblige à réévaluer les potentiels du concept de terroir pour le penser comme intrinsèquement mésologique. Prévost et al. se basent également sur la mésologie pour requalifier le terroir et le proposer comme dispositif de médiation interdisciplinaire et multi-acteurs, dans une perspective proche de celle de la Satoyama Initiative et des SEPLS : « le terroir, objet d'un processus dynamique de renouvellement et d'adaptation au changement, [...] représente un mixte complexe de données objectives qui le justifient et de "pratiques" subjectives qui lui donnent sens [...] et font de la singularité irréductible d'un lieu une forme particulière de ce qu'A. Berque appelle "médiance" » (2014, p. 14).

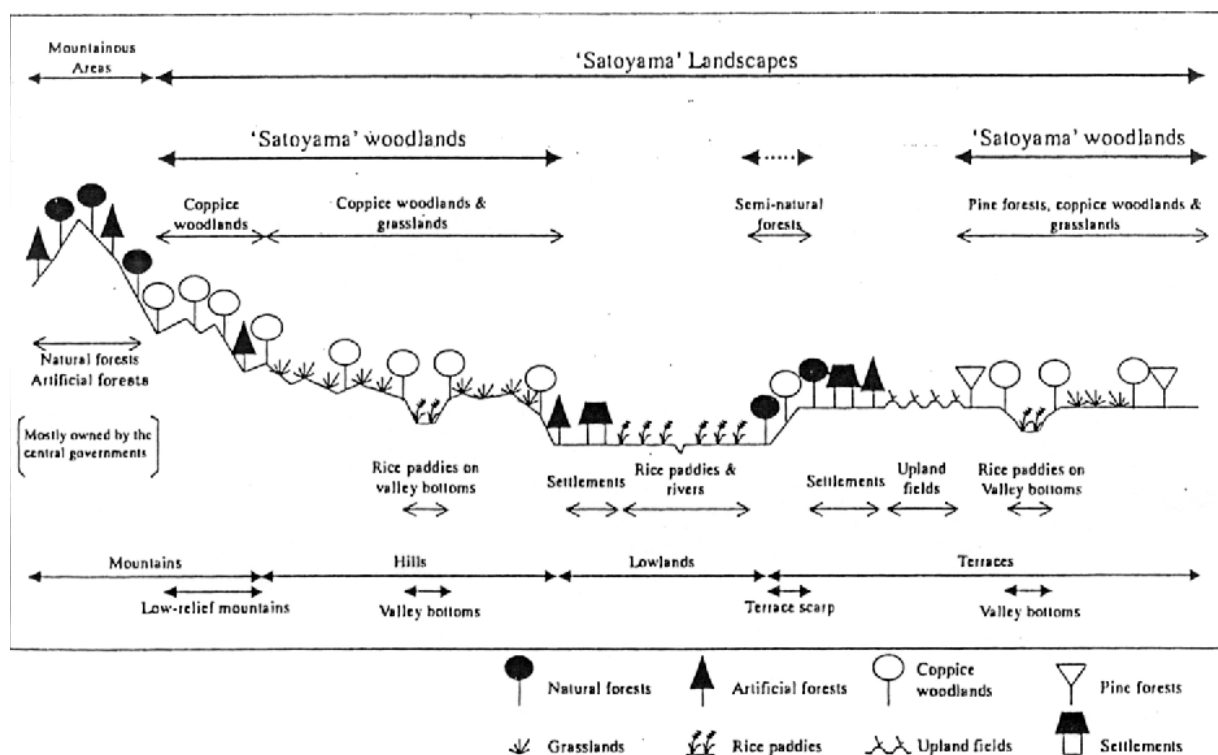


Figure 98 : Transect paysager schématisant les éléments typiques des satoyama, et leur juxtaposition en mosaïque (Berglund et al., 2014).

Les satoyama comme interstices de potentialités pour la permaculture

Les satoyama, comme idéal d'un monde constitué de « naturecultures » (Puig de la Bellacasa, 2010), sont non seulement promus conjointement par l'UNU-IAS et le MoE via leur partenariat international IPSI, mais également au cœur d'associations et de projets citoyens dont les raisons d'être varient entre de la restauration écologique, la revitalisation de communautés rurales, l'éducation à l'environnement (pour les urbains particulièrement) et/ou la transition agroécologique. Parmi ces projets, on compte des associations d'éco-agro-tourisme comme *Satoyama Experience*, mais aussi des associations plus militantes et localisées telles que l'Institut *Satoken*³³⁴ mis en place par le politicien-musicien-permaculteur Miyake Yohei – que j'ai rencontré à l'occasion de l'événement « Satoyama Repair 2019 » (voir récit ci-dessous, 11.4.2) – pour la revitalisation économique et environnementale des satoyama dans la région d'Okayama, l'espace communautaire *Satoyama Design Factory* pour la sensibilisation à la culture des satoyama dans la région de Chiba, ou encore le collectif habitant *Satoyama Nagaya* porté par l'architecte Yamada Takahiro, qui œuvre pour des modes de vie et de formes architecturales écologiques dans la région de Kanagawa. Bien que ne partant pas toutes des mêmes postulats, ces associations invitent les citoyens à (ré)expérimenter des modes de vie basés sur une philosophie de la coexistence et sur l'expérience sensible du vivant non humain. En les emmenant dans les paysages de satoyama, il est attendu des visiteurs qu'ils se souviennent de leur enfance et développent un sentiment nostalgique d'appartenance, devenant alors conscients, non seulement l'extinction de la biodiversité, mais aussi l'extinction de l'expérience (Pyle, 2016), et possiblement pro-actifs pour les contrer. Les paysages de satoyama sont ainsi devenus des lieux où peut s'expérimenter le lien profond et intime entre culture et nature, et à partir desquels nourrir un sentiment de responsabilité intergénérationnelle envers la terre et développer des attitudes en cohérence. La permaculture s'est ainsi majoritairement implantée dans d'anciens paysages de satoyama et s'évertue à reconstruire les relations qui les constituaient. Tous mes récits de milieux (Partie II, chapitres 5 et 6) prennent place dans des paysages de satoyama, dans des zones rurales reculées à proximité de forêts denses et où les restes d'une vitalité villageoise (une école, un temple, un haut-parleur qui sonne les heures, de petits ponts) se ressentent encore.

Les paragraphes suivants vont retracer, à travers trois différents récits de frictions paysagères, les convergences intentionnelles de la permaculture avec le concept et la philosophie satoyama. Je commencerai par l'événement *Satoyama Repair*, organisé en 2019 par différents acteurs en vue de revitaliser ces paysages traditionnels grâce aux outils de la permaculture (11.4.2). Les thématiques et problématiques abordées pendant cet événement de trois jours permettront d'introduire les récits d'autres projets plus localisés. Je continuerai par un portrait relativement long du projet agroforestier d'Uzumé (11.4.3), initié par Hamish Murphy et qui, tout en étant unique, permet de mettre en lumière la philosophie qui traverse l'ensemble des projets de permaculture du Japon. Le troisième récit de frictions paysagères focalisera sur le projet de Yamada Takahiro (11.4.4), qui souhaite transformer la vision architecturale moderne grâce à la permaculture pour que l'architecture ne soit plus ni un simple espace d'expression esthétique, ni ne soit subordonnée à l'application générique de critères fonctionnalistes et/ou égalitaristes, mais qu'elle devienne une

³³⁴ Contraction du nom complet *Satoyama Keizai Kankyō Kenyūsho* – soit : l'Institut pour l'économie et l'environnement des Satoyama.

démarche à travers laquelle se créent des liens à la communauté et aux paysages. À la suite de ces trois récits, je propose d'aborder, en section 11.5, différentes initiatives qui ont en commun d'expérimenter une permaculture « urbaine », ou du moins, une permaculture qui se pense hors de ses résonances avec la culture de satoyama, et qui se pratique en d'autres lieux que les paysages agroforestiers.

11.4.2 Satoyama Repair – restaurer les paysages traditionnels par la permaculture

Un événement pour faire converger défis écologiques et dé-ruralisation

Satoyama Repair est un événement qui a eu lieu à deux reprises, en juin 2019 et fin août 2019, dans une région reculée de la préfecture d'Okayama, et qui est organisé par l'Institut Satoken fondé par Miyake Yohei. Le *Satoyama Repair* d'août 2019 était centré sur le thème de la permaculture et sur son potentiel de revitalisation des satoyama, en particulier pour la région d'Okukibi (奥吉備). Il s'est déroulé sur trois jours. Le premier jour avait lieu dans une grande salle de spectacle dans la petite ville de Kibi et était principalement destiné à faire se rencontrer les personnes intéressées par la problématique, autour d'un petit marché biologique et artisanal et d'une table ronde sur le sujet de la permaculture en lien avec les satoyama. Les deuxième et troisième jours étaient réservés à un public plus ciblé et avaient pour objectif de faire visiter aux personnes inscrites des paysages de satoyama actuellement en train d'être restaurés grâce au design permacole. Le deuxième jour avait lieu au Centre de permaculture Pamimomi (géré par Kyle Holzhueter et Jimoto Kazuko³³⁵) et avait pour but de faire expérimenter un projet relativement abouti. Le troisième jour se déroulait à Satoken, le lieu de Miyake Yohei qui, en plus d'être engagé à travers ses actions politiques et le contenu de ses chansons (portant sur la question de la reconnexion à la nature et la critique du système capitaliste), habite un village de satoyama lorsqu'il n'est pas en tournée. Son projet est plus récent que celui de Pamimomi, et l'objectif était d'inviter les participants à penser ensemble les grandes orientations et les prochaines étapes.

L'événement consistait à réunir un grand nombre de personnes de multiples horizons et à les faire converger grâce à une émulation collective en faveur de la « réparation » des satoyama. En effet, les satoyama font référence à un imaginaire collectif dont la revalorisation récente n'a fait qu'accroître la popularité et exacerber la nostalgie face à sa disparition. Les satoyama permettent de faire comprendre l'imbrication fondatrice de la permaculture comme *permanent (agri)culture* : qu'une agriculture véritablement permanente ne peut avoir lieu qu'au sein d'une culture de la permanence. C'est cette culture de la permanence qui était au cœur de l'événement *Satoyama Repair*, qui proposait de ne pas restreindre la permaculture à un débat sur la modification des méthodes agricoles, mais d'aborder l'imbrication entre les défis socio-agro-écologiques globaux et les défis de redynamisation de cette région rurale et montagneuse, fortement affectée par la dépopulation et l'augmentation du nombre des villages dits marginaux, par la déprise agricole et l'enfrichement des terrains. En effet, la communauté locale fait face à une pénurie de forces vives qui se répercute sur l'état des services publics (les routes, par exemple, étaient traditionnellement

³³⁵ Qui sont au centre du récit de milieux en Partie II, Chapitre 5, section 5.2.4.

entretenu/désherbées par une association de résidents), mais aussi sur la vitalité culturelle, certains événements tels que les festivals folkloriques devant être annulés.

La table ronde du premier jour rassemblait cinq intervenants du Japon et un invité spécial des États-Unis : Matt Bibeau, instructeur en permaculture et représentant du Portland City Repair Project. Il y avait, à ses côtés, Yohei Miyake (en tant qu'organisateur de l'événement et modérateur de la table ronde), qui a fait une présentation sur la vision permacole d'une gestion forestière teintée par une préservation des caractères régionaux, et sur les problèmes qui risquaient de se poser suite à la révision récente de la loi forestière. Yotsui Shinji s'est, quant à lui, positionné sur l'importance d'adapter la permaculture au milieu (*fūdo*) japonais, justement en examinant les ponts avec la culture de satoyama. Il y avait également un acteur de cinéma, Mochizuki Yuta, connu pour sa double profession : il est agriculteur naturel dans la commune de Kibi et a abordé les potentiels de la permaculture pour revitaliser cette région. Le quatrième intervenant était Seiichi Aoe, un spécialiste non de l'agriculture, mais de l'aménagement territorial et surtout des zones urbaines et périurbaines. Sa présentation portait sur le potentiel du design en permaculture pour infléchir la planification des zones dites « en redéveloppement/renouvellement » (*saikaihatsu chiiki*) vers une forme qu'il propose d'appeler « ville forestière » (*mori no machi*). La dernière présentation était celle de Kyle Holzhueter, qui a exposé son projet de permaculture Pamimomi en zone satoyama et a ainsi introduit les participants au lieu qu'ils allaient visiter le lendemain.

Dialogue entre de différents acteurs sur le lien entre permaculture et satoyama

Matt Bibeau était invité pour la deuxième fois consécutive (il était aussi présent à la première édition du *Satoyama Repair* qui a eu lieu en juin de la même année), car l'événement et son nom sont directement inspirés du City Repair Project né à Portland aux USA. La raison d'être de ce projet-là est de revoir collectivement l'organisation de la ville afin de la rendre plus habitable, agréable et porteuse de valeurs écologiques. À l'occasion du *Satoyama Repair*, Bibeau s'est déplacé de Portland à Okayama pour superviser et coacher les participants souhaitant se lancer dans des projets écologiques et artistiques à même de recréer un certain sentiment d'appartenance aux lieux et de stimuler une volonté d'engagement envers leur devenir. Bien que non familier des problématiques de la ruralité, il a réussi à proposer une « traduction » inédite du concept du City Repair Project pour une zone rurale. Il en a profité pour mettre en évidence que la transformation sociétale doit être pensée également depuis les campagnes, avec les habitants des localités les plus reculées, pour que ces dernières ne restent pas simples récipiendaires passifs d'une culture imposée par l'urbain et par les sensibilités citadines.

La « réparation » est complexe, car elle exige la restauration de la relationnalité des communautés rurales et de relations de voisinage, mais aussi, simultanément, la restauration matérielle des lieux d'habitation et la réhabilitation de terres arables. Les enjeux de relationnalité ont été abordés en particulier par Mochizuki Yuta, dont la vision radicale d'une naturalité nécessaire de tout produit comestible détonne avec celle de ses voisins. Il explique que ce qu'il fait n'est pas de l'agriculture (*nōgyō*), car ce concept est étymologiquement relié à celui de *business* et d'industrie (le *gyō* de *nōgyō*), et donc de profit. Il lui est difficile de faire émerger un esprit « satoyama » alors que ses voisins lui disent qu'il ne comprend pas comment l'agriculture et la nature fonctionnent. L'acteur, sur les conseils de Miyake Yohei, a décidé d'aller convaincre d'autres publics à travers le Japon en jouant de sa popularité passée en tant que personnalité du cinéma : il a organisé des événements pour ses fans et en a profité pour enseigner leurs enjeux liés à la dangerosité des

méthodes et des produits de l'agriculture industrielle. Parallèlement, il a opté pour une stratégie différente avec les locaux, en tentant de montrer que l'agriculture naturelle est également source d'un revenu qui permet de vivre. Il n'est toutefois pas allé jusqu'à opter pour un label lui permettant de vendre plus cher ses produits, car ce dernier les aurait catégorisés comme des produits de niche, économiquement alternatifs, alors que selon lui, produire et manger de manière naturelle, « ça devrait être la norme ». C'est donc pour qu'il y ait cohérence entre son message social et son message économique qu'il a refusé le label. Il a également profité de son temps de parole pour mettre en évidence les tensions qui existent entre la radicalité d'une vision expérimentée sur un flanc de colline avoisinant des parcelles d'anciens agriculteurs répandant des pesticides, et sa volonté de redynamiser, avec eux, la communauté locale et le paysage.

Figure 99 : programme de la deuxième édition de Satoyama Repair 2019, qui portait sur le potentiel de la permaculture à revitaliser les satoyama. Crédits : Satoken Institute (Miyake Yohei).

Dans une volonté de diffuser le message de la permaculture plus efficacement, Yotsui Shinji a souligné l'importance d'adapter la stratégie au contexte japonais. Il a rappelé que la petitesse et la promiscuité des parcelles dans les campagnes japonaises ne permettent pas d'appliquer la permaculture de la même manière qu'aux USA. Il a alors montré à quel point elle faisait écho à des traits culturels et à des pratiques que certaines personnes âgées connaissent encore. Ces échos sont

autant de stratégies pour mieux communiquer avec les autres habitants de sa localité et générer des dynamiques plus communautaires. Il a notamment énuméré la cyclicité des matériaux (dont les fèces humaines), l'usage d'engrais fermentés comme le bokashi, et l'utilisation du bois de bambou pour se chauffer et ainsi réguler la densité grandissante des bosquets de bambou³³⁶.

Seiichi Aoe a, quant à lui, montré que la permaculture permet également de revitaliser des zones urbaines en déprise. Son activité professionnelle consiste à acheter les maisons et les terrains de propriétaires qui souhaitent vendre, puis à les transformer écologiquement. Un de ses gros projets a été la transformation d'un vieux terrain de sport en véritable forêt urbaine – il souligne « véritable », car beaucoup de parcs urbains sont des « forêts urbaines » seulement sur les documents administratifs alors qu'ils n'ont en réalité aucune fonction écologique qui se rapprocherait d'un tel écosystème. Seiichi Aoe souligne toutefois que son projet est mis en péril, car le gouvernement et les développeurs immobiliers ont opté pour une stratégie de redéveloppement de la ville, impliquant la construction potentielle d'immeubles et de parkings sur le lieu qu'il s'évertue à transformer en forêt depuis cinq ans. À la différence des campagnes dans lesquelles le voisinage est un enjeu, Seiichi souligne qu'ici, il est facile d'obtenir la coopération des habitants, qui sont tous en faveur d'un projet de ville forestière plutôt que d'une sur-urbanisation de la zone. L'enjeu, pour lui, est plutôt de convaincre les acteurs de la planification territoriale tels que le gouvernement local, qui semble plus ouvert et sensible aux enjeux de durabilité que les plus hauts niveaux de gouvernement. Il espère que la popularité grandissante des Objectifs de développement durable de l'ONU dans les discours gouvernementaux permettra de créer de nouveaux subsides pour son projet de ville forestière. L'avenir du projet était encore incertain au moment de l'événement.

Le projet derrière la réparation des satoyama (*satoyama repair*) exige également de réhabiliter les lieux d'habitation des campagnes afin qu'ils deviennent plus agréablement viables. Cette question n'a pas été abordée directement par Yotsui Shinji, car son projet se focalise plutôt sur la partie agricole/agroécologique, ni par Seiichi Aoe, qui abordait la question de l'habitat pour les zones urbaines. Kyle, au contraire, s'est focalisé sur l'aspect matériel et communautaire de l'habitat rural. Grâce à ses qualités de plâtrier, il a remis en état plusieurs anciennes bâtisses du hameau dans lequel il habite en reprenant des techniques et des éléments de l'esthétique traditionnelle, préservant ainsi une certaine harmonie paysagère, mais les ajustant aux conditions et connaissances contemporaines, par exemple en travaillant sur des constructions en matériaux naturels, avec de meilleurs isolants thermiques pour les murs et des enduits naturels³³⁷. Il partage le même postulat que Yotsui Shinji : la proximité de la permaculture avec la philosophie de satoyama doit être mise en lumière pour éviter de créer des tensions avec les locaux qui utilisent d'autres méthodes.

Jeu d'échelles pour favoriser l'acceptabilité de la permaculture

Kyle a souligné que, justement, le Centre de Pamimomi s'attèle conjointement au défi écologique et à la disparition de la ruralité japonaise. Les cours de design de permaculture qui y sont enseignés combinent du contenu plutôt théorique sur l'environnement et l'alimentation, avec

³³⁶ Je ne rentre pas plus dans les détails car l'ensemble du projet de Yotsui Shinji et Chisato a été raconté dans leur récit de milieu en Partie II, Chapitre 5, section 5.2.3.

³³⁷ Je renvoie au récit de milieu portant sur son projet pour plus de détails (Partie II, Chapitre 5, section 5.2.4).

PARTIE III. Au-delà du jardin...un autre paysage nourricier ?

des ateliers pratiques pour participer à la perpétuation de certaines traditions paysagères et architecturales, et ainsi à la redynamisation des campagnes. Pour ne créer aucune frontière qui ne soit pas poreuse, il semble que la stratégie est de jouer avec les échelles d'action. À l'échelle du grand paysage, il y a une apparente continuité. La structure agroforestière en mosaïque typique des satoyama est respectée et perpétuée, par exemple grâce à la réhabilitation des rizières qui s'étaient enrichies. C'était en effet un choix de la part de Pamimomi d'y replanter du riz et non autre chose comme par exemple du millet, du maïs, du blé ou du sarrasin, ou d'y faire pâturer des bêtes, comme ce fut le cas encore plus loin dans le passé. Ainsi, le satoyama est revitalisé grâce à eux. Cependant, bien que les satoyama soient pour Kyle et ses collègues une source d'inspiration, ils ne tombent pas dans une glorification romantique de l'époque prémoderne. Ainsi, à l'échelle des gestes et des pratiques, ce qu'ils font n'est ni du « traditionnel », ni de l'« habituel » ou du « conventionnel ». Ils « détonnent » autant par rapport aux pratiques prémodernes qu'à l'égard des méthodes contemporaines. De nouveaux gestes sont expérimentés de manière à identifier les pratiques les plus respectueuses du sol et de la biodiversité locale, et les plus à même d'offrir des produits de bonne qualité nutritionnelle.



Figure 100 : Vue sur les rizières en terrasse remises en état par les membres de Pamimomi. Kamimomi, août 2019.

Ainsi, en termes de méthodes culturelles, c'est une vraie révolution : le labour, qui a toujours défini l'agriculture, est abandonné. Ici, on ne travaille plus le sol. Le qualificatif *tagayasanai* (耕さな
い ; *no-till* en anglais) est placé avant toutes les techniques agricoles qui sont enseignées à Pamimomi. Le riz, le soja, les légumes, mais aussi le coton et la renouée des teinturiers (*Persicaria tinctoria* – base de l'indigo) qui serviront à la fabrication et à la coloration de vêtements, sont cultivés sans produit phytosanitaire et sans labour. La culture naturelle du riz est supervisée par Igarashi Takeshi, un

agriculteur de Chiba formé avec le spécialiste Iwasawa Nobuo (1932-2012)³³⁸, pionnier et grand défenseur des « rizières non cultivées » (耕さない田んぼ ; *tagayasanai tanbo*). Il enseigne des techniques alternatives qui se basent sur l'écophysiologie du riz, pour favoriser le tallage des plants et limiter la pousse des adventices. Par exemple, les rizières ne sont ni labourées, ni chaumées à sec, mais sont inondées pendant la période hivernale (tandis que l'inondation se fait majoritairement pendant la croissance du riz, d'avril à septembre). Cela permet non seulement de limiter la pousse de certaines adventices, mais aussi de laisser un stock de graines dans les sols qui peut servir de garde-manger pour les certains animaux semi-aquatiques comme les canards. En plus de ces aspects agronomiques, les cours de culture naturelle du riz enseignés à Pamimomi sont pensés pour transmettre une vision collective de la culture du riz : un petit groupe d'une dizaine d'étudiants vient environ une fois par mois, depuis la semence du grain, aux plants de riz, jusqu'à la récolte. Le groupe permet d'obtenir une certaine efficacité dans le travail en se passant des machines qui, dans d'autres lieux, sont très fréquemment utilisées pour automatiser la plantation et la récolte. C'est ainsi par des gestes faits en commun sur une durée relativement longue que devient possible la « remise en état » du satoyama qui leur préexistait *et* la production d'un riz produit entièrement naturellement et qui est ensuite divisé équitablement entre les étudiants.



Figure 101 : Le groupe d'étudiants de 2019 célèbre la fin des récoltes et pose avec leur sac de riz pour immortaliser la fin de leur apprentissage. Kamimomi, octobre 2018.

Une approche concrète grâce à des concepts nourris par la pratique

³³⁸ Son livre 不耕起でよみがえる (*jukôki de yomigaeru*), publié en 2003, est un indispensable de la culture naturelle du riz que beaucoup de permaculteurices japonais utilisent. Il y vante les mérites de cette pratique autant pour la biodiversité que pour la qualité des plants de riz. Le titre, « Revitaliser sans cultiver » (ma traduction), joue sur le paradoxe entre travail de la terre et vitalité de l'écosystème agricole.

L'événement *Satoyama Repair* est particulièrement intéressant, car il montre que les grandes problématiques contemporaines dont les gouvernements nationaux et préfectoraux peinent à se saisir sont, au contraire, finement identifiées et comprises par des personnes qui ne sont officiellement responsables de la planification : agriculteurs, permaculteurs, architectes, chanteurs, acteurs de cinéma, employés communaux. En outre, la thématique est abordée sans aucune référence aux articles scientifiques et aux documents gouvernementaux sur la question, mais se révèle être traitée de manière pertinente, sans réduire la complexité des tensions potentielles et effectives. Cela s'explique en partie par le fait que les concepts mobilisés ne servent pas une rhétorique ou un agenda, mais aident plutôt à faire converger de multiples expérimentations et à réunir une diversité d'acteurs engagés depuis de nombreuses années. Leurs expériences sont racontées pour illustrer et donner de la profondeur aux concepts. Les deux récits qui suivent (11.4.3, Uzumé ; 11.4.4, Satoyama Nagaya) se déroulent, eux aussi, dans des paysages de satoyama et racontent la place et le rôle que la permaculture y trouve et ce qu'elle y provoque. Tous deux sont des récits de réinvestissement de la ruralité comme espace de liberté et de créativité, alors que ces qualités sont plus fréquemment associées à l'urbanité. Pour éclairer ce retournement de dialectique, le dernier récit de frictions (11.5) aborde la place que la permaculture s'est faite en zones fortement urbanisées.

11.4.3 Uzumé – downshifting mésologique : moins d'argent, plus de paysages

Faire revenir l'aube dans les campagnes

Anciennement appelé Stonebridge Permaculture Forest Garden, le projet agroforestier impulsé par Hamish Murphy en 2016 est désormais connu sous le nom d'Uzumé, en référence à la déesse shinto Ame-no-Uzume qui, par sa danse enjouée, réussit à faire sortir la déesse du soleil Amaterasu de sa caverne, et d'ainsi faire revenir l'aube et la gaieté sur un monde qui s'était assombri. Fort de cette symbolique, Hamish souhaitait effectivement faire d'Uzumé un lieu de soin, pour lui et sa partenaire, mais aussi pour la communauté villageoise, pour l'écosystème forestier et, dans un futur proche, également pour des personnes vulnérabilisées par leur parcours de vie. Cette volonté s'explique par son propre parcours : ses incursions dans les tréfonds du capitalisme avec son précédent métier dans la finance et l'industrie, mais aussi ses propres traumatismes suite aux abus qu'il a pu subir enfant. Il est porté par la conviction qu'il y a des lieux qui soignent parce qu'ils donnent l'espace nécessaire à se confronter enfin à soi-même et paradoxalement aussi parce qu'ils octroient le droit de recommencer (Hamish utilise le mot « *reset* ») et de se transformer. C'est avec ce sentiment d'urgence qu'il a acheté ce terrain et débuter son *downshifting* (« rétrogradation » économique). Le parcours de Hamish est singulier : la fin de l'économie de croissance au Japon a surtout imposé des chutes de niveau de vie, et les *downshifting* intentionnels sont moins nombreux que dans d'autres pays industrialisés – bien que l'accident de Fukushima ait amorcé une tendance dans cette direction (Schreurs, 2014).

Hamish Murphy est arrivé il y a plus de 20 ans au Japon, en provenance d'Australie. Longtemps habitant de Tokyo où ses enfants sont scolarisés, il a progressivement développé un besoin de se rapprocher de la nature et de l'agriculture. Lorsque je l'ai rencontré en 2017, Hamish vivait encore en plein centre de Tokyo, c'est-à-dire à 120 kilomètres de Kamogawa où est situé le lieu qu'il a choisi pour mener à bien son projet de permaculture. Il faisait les deux fois une heure et demie de

voiture presque chaque matin et chaque soir, car le reste de sa famille ne voulait pas déménager à la campagne. Il m'a dit alors que ses longs trajets étaient le prix à payer pour garder sa vie de famille tout en créant un grand projet de permaculture en forêt. Hamish m'a raconté ce paradoxe dans lequel il est pris, dépendant de sa voiture et donc du pétrole, pour que son projet de permaculture voie le jour et se développe, et c'est sans compter les autres frais, tels que les 70'000 yens annuels (l'équivalent de 600 CHF) pour les péages. La situation était tenable grâce aux économies qu'il avait faites lors de sa vie d'avant, il y a dix ans. À cette époque, il avait quitté son métier dans la finance et s'était formé à la permaculture aux côtés de différents designers, qui, en plus de lui avoir enseigné des connaissances techniques, ont radicalement changé sa vision du monde.

Un design collectif et évolutif

La première fois que je m'y suis rendue, le 28 juin 2017, le lieu s'appelait encore Stonebridge. Je me suis calée sur la routine quotidienne de Hamish, et c'est avec cette perspective que j'ai tout d'abord appréhendé le design. Nous sommes arrivés dans la matinée et je l'ai suivi dans son « tour du propriétaire » le long des nombreux sentiers et dédales de sa forêt-jardin. Il m'a donné l'impression d'un patron qui arrive sur son lieu de travail, saluant les « employés » qui y sont déjà à pied d'œuvre. Il en a profité pour me raconter les principaux chantiers en cours et les structures qui avaient déjà été aménagées. Le paysage portait de manière évidente la trace de transformations récentes et intentionnelles : en plus des sentiers sur lesquels nous marchions, on y voyait des arbres consciencieusement élagués, des patchs de forêt radicalement éclaircis pour faire place à des buttes de culture surélevées, ou encore la mise en terrasse d'un talus abrupt, ponctuée d'un étang en contrebas. La forêt était moins sombre qu'avant, mais pas moins luxuriante, au point qu'il n'était pas possible d'appréhender visuellement le lieu dans sa globalité et difficile d'en comprendre l'organisation sans explication. Hamish, bien qu'alors encore tokyoïte, naviguait avec aisance dans ce pan de forêt escarpée. J'ai dû admettre que la distance ne l'empêchait pas d'avoir une connaissance fine du lieu.

Toutefois, ses interactions avec les humains et les non-humains semblaient brèves – parce qu'il n'habitait pas ici, mais aussi parce qu'il a longtemps délégué les tâches qu'il ne maîtrisait pas. Conscient de ses propres limites en matière de permaculture, il a sollicité beaucoup de forces externes, dans une démarche qui m'est apparue comme étant mue par de l'humilité et non de l'oisiveté. Il a organisé le projet pour que le lieu devienne une sorte de terrain d'expérimentations communes, et il y a ainsi invité plusieurs des permaculteurices du Japon qui, sinon, ne se rassemblent que pour donner les cours du PDC et n'ont que peu d'opportunités de travailler ensemble et de faire converger leurs visions et leurs expertises. Ainsi, les bases du design original ont été réalisées par un certain Dion Workman, qu'il me dit être un « designer en permaculture de classe mondiale », qui a longtemps habité au Japon et créé son propre projet, *Shikigami*, dans une autre région.



Figures 102a et b : Plongée et contreplongée des terrasses et de l'étang. Kamogawa (Chiba), juin 2017.

Selon Hamish, le design n'est pas une simple mise sur papier d'envies individuelles ni ne se réduit à la simple localisation géographique d'éléments. Il en a une compréhension expérimentielle et collective qui exige de « se balader et ressentir avec son cœur, tenter de comprendre, et

progressivement, y être intégré. Plusieurs changements que j'ai faits ont été inspirés comme cela ». Il a ajouté, en contrepoint, qu'une seule personne ne suffit pas à faire ni à mettre en place un bon design et qu'il s'est toujours entouré des personnes expérimentées de peur de tomber dans une forme de contrôle via le design :

A lot of that comes to understanding what your site is. And designing all the sites. So, the most critical thing is understanding sites and designing something that is appropriate for your sites. Let's say, someone says "I've got to have a cow! I want a cow! I want milk and cheese!" A cow is not appropriate for this site, but ducks are. So, it's trying to choose elements and designs that are appropriate for the site. That's another reason why getting someone else to do is really good, because if I want a cow, I'll design for a cow. But if it's him, he'll say "That's not a good idea in terms of designing for water and things like that, which, here, is a critical thing".

Hamish a, en cohérence avec son exemple, opté pour des canards et des poules et n'a pas imposé au lieu des animaux moins adaptés au site (Fig.103a et b ci-dessous) – à noter tout de même que la vache n'était pas un exemple absurde, car la préfecture de Chiba est une des deux grandes régions spécialisées dans l'élevage bovin et la production laitière. Ainsi, connaître son lieu lui permet de refuser des éléments qui auraient un sens économique et historique, mais n'ont pas ou plus de sens en termes écologiques voire mésologiques. Hamish fait l'expérience, par ce choix lucide dans le processus de design, d'une « déprise de la maîtrise »³³⁹, indispensable tant au déploiement d'un soi mésologique qu'au dépassement du paradigme moderne et à l'émergence de nouveaux paysages nourriciers. Cette disposition de soi à l'incertitude et à la contingence n'est toutefois pas suffisante : on voit que, dans son cas, la distance l'a presque forcé à être dans une forme de déprise par délégation de quasi toutes les tâches quotidiennes – et donc de se s'investir que marginalement dans le travail proprement médial qui façonne les paysages.

Mais, depuis fin 2018, Hamish est entièrement habitant du lieu et en a revu complètement le fonctionnement interne. Il partage les tâches avec sa nouvelle partenaire et une personne qui vient les aider ponctuellement, au maximum deux fois par semaine. Au-delà des connaissances et de compétences qu'il a ainsi acquises par son implication totale, il raconte ce déménagement comme un tournant existentiel : « je vis, enfin, dans la nature, et je fais l'expérience d'une renaissance personnelle. Jour par jour je marche sur le chemin du développement spirituel. Je pense désormais qu'il n'est pas possible de dissocier connexion à la nature et développement de soi ». La connexion à la nature dont il parle est celle qu'il a nourrie par son engagement sur ce lieu, à partir du moment où il a cessé d'être qu'un visiteur qui ne reste pas (pour reprendre la définition d'un parc naturel par le Wilderness Act de 1964), et est devenu partie prenante d'un paysage en mutation. C'est dans cette logique qu'une déprise de la maîtrise ne suffit pas et doit s'accompagner d'une maîtrise de la déprise, c'est-à-dire d'une responsabilisation par rapport à la direction que l'on donne aux paysages par nos existences.

En d'autres mots, la transformation d'un « simple » pan de forêt abandonnée et embroussaillée en un lieu *autre* – une hétérotopie – lui a progressivement donné l'espace et le droit de se faire, lui-même, *autre*, et ce faisant, de bouleverser les dynamiques écologiques et communautaires au niveau local. C'est ainsi que d'une quête existentielle, voire cathartique ont émergé les paysages d'Uzumé, et c'est par ses paysages qu'a été rendu possible son cheminement vers un soi mésologique. Son parcours inédit met en lumière l'acceptation critique ne peut être que

³³⁹ Voir Partie I, Chapitre 4, section 4.3.

cognitive : il faut qu'elle ait *lieu* pour prendre forme, qu'ainsi elle occasionne de la friction, en embarquant trajectivement ce lieu, simultanément en direction d'axiomes *et* de paysages alternatifs.

Se constituer un petit bassin versant

L'émergence de ce lieu en hétérotopie, puis en paysage, a nécessité un véritable arpentage des lisières : un travail dans et sur les marges, personnelles, culturelles et territoriales. Triple marginalité, car Hamish a acquis cette grande parcelle dans les marges (*outskirts*) d'un village lui-même catégorisé marginal (*genkai shuraku*) de par sa situation d'isolement et de déclin démographique³⁴⁰. Le lieu s'étend sur un terrain pentu majoritairement constitué de forêts et désormais recouvert aussi de bambous. Il est situé à Kamogawa au sud de la péninsule de Chiba. Le terrain ne lui a quasiment rien coûté : la déruralisation, en particulier dans les zones collinéennes et montagnardes, a fortement dévalué le prix des terrains et assoupli les conditions d'acquisition. C'est particulièrement vrai pour les terres classées comme « forêt » (zone 山林 *sanrin* dans la dénomination japonaise), pour lesquelles un acheteur comme Hamish représente une chance pour ces terres de retrouver leurs fonctions sociales. Bien qu'éloigné de Tokyo, le lieu lui a plu, car il y a ressenti une énergie particulière : « J'ai un fort sentiment que c'est le lieu qui m'a choisi, pas moi qui l'ai choisi. Aussi longtemps que j'aurai cette conviction, j'en prendrai soin ».

Ayant en tête l'unité territoriale du bassin versant, il a dû être patient et proactif, car cela l'a obligé à acquérir les parcelles de cinq propriétaires différents, pour un terrain qui pourtant ne s'étend « que » sur 2.5 hectares³⁴¹. En réaction à mon étonnement face à ses difficultés d'acquisition, il m'a raconté des situations bien plus problématiques. Certains autres porteurs de projet qu'il connaît ont été obligés de convaincre jusqu'à cinquante propriétaires – les terrains qu'ils souhaitaient acquérir ayant été historiquement morcelés au fur et à mesure des héritages. En effet, le plus souvent, les terrains sont automatiquement divisés au moment de l'héritage, de manière à ce que les héritiers reçoivent chacun une parcelle équivalente – ce qui les indiffère souvent, car ces derniers habitent désormais en ville, n'ont pas de projet de déménagement prochain à la campagne, et aucun bénéfice potentiel à se faire sur la revente de ces terres dévaluées.

Dans le cas de Hamish, ce n'était pas cinquante, mais cinq propriétaires, et cela représentaient déjà un défi de taille. Plusieurs d'entre eux ont rapidement été séduits par son projet et sa démarche proactive, d'autres furent plutôt réticents. Il a décidé de ne pas faire recours à des agences immobilières, qui facilitent grandement les transactions, surtout dans la situation où les propriétaires sont difficilement accessibles et joignables et n'habitent rarement dans la localité. Ce choix a été décisif, car les agences immobilières anonymisent et déshumanisent des processus de transaction, et contribuent à créer d'emblée du scepticisme voire de la conflictualité entre les habitants de longue date et les nouveaux propriétaires. Le processus lui a ainsi pris plus d'un an et demi pour identifier tous les propriétaires, les localiser, trouver leurs coordonnées, leur expliquer

³⁴⁰ Comme je l'ai abordé dans le récit de Kazuko et Kyle (Partie II, Chapitre 5, section 5.2.4), le concept de « village marginal », *genkai shuraku* en japonais, se réfère aux villages dont les ressources humaines commencent à manquer, empêchant la perpétuation d'une gestion communautaire, et des coutumes locales. Hamish, quant à lui, qualifie sa position géographique comme étant marginale par rapport à ce village, par l'expression *outskirts of the village*.

³⁴¹ Ce « que » n'est pas pertinent si on compare ce terrain à la moyenne des exploitations agricoles au Japon, qui est de 2.2 hectares ; je l'utilise tout de même en considération des moyennes européennes (environ 20 hectares en Suisse et 60 en France).

son projet et, enfin, avoir leur accord. Cette démarche évoque le premier principe de design de la permaculture : « observer *puis* interagir », et l'adage « faire avec la nature, et pas contre » – la nature étant ici à comprendre comme les dynamiques et relations qui préexistaient le projet et sa venue en ces lieux. Bien que chronophage, elle a toutefois été fructueuse en termes relationnels : la plupart sont devenus des amis et il a payé près de 90% moins cher que s'il avait eu recours aux services d'une agence. Une seule des cinq propriétaires avait initialement refusé, effrayée qu'on sonne à sa porte pour lui demander de vendre ses terrains. Mais, l'un des cinq autres qui la connaissait bien a, à la demande de Hamish, pris du temps pour lui expliquer le projet et cela a suffi à la convaincre – d'autant plus qu'elle ne faisait, en fait, plus usage de ses terres.

Depuis lors, les relations se sont transformées. L'expérience a prouvé aux locaux que Hamish était capable de prendre soin de « sa » terre et des ressources communes. Pour surmonter le scepticisme latent, à l'instar de cette femme qui a hésité avant de lui léguer ses terrains, il s'est activement engagé dans la gestion du village en s'impliquant de deux manières : dans la gestion du système de distribution de l'eau et dans la gestion de l'écosystème forestier au-delà de ses propres parcelles, en s'associant à des chasseurs locaux.

Il aurait pu se satisfaire de l'eau distribuée par le système de la ville, et ainsi court-circuiter la relationnalité exigée par l'accès à l'eau de montagne, mais ç'aurait été à l'antithèse de sa vision écologique et communautaire du projet. Il est au contraire devenu membre du groupe de gestion de l'eau du village, d'abord formellement en payant la cotisation unique de 50'000 yens (450 francs suisses), mais ensuite surtout informellement en s'activant aux côtés du groupe pour la remise en état du système. Il me dit qu'ici l'eau de source est encore un « commun » (*commons*), mais que le manque de ressources humaines fragilise cette modalité : la plupart des membres ont plus de 70 ans et ne peuvent plus faire des allers-retours réguliers le long des pentes abruptes entre l'amont et l'aval. Ayant à peine 60 ans, Hamish m'a dit le faire avec plaisir : même lorsque l'alarme sonne en pleine nuit parce que le passage d'un animal a abîmé un tuyau, il ne se sent pas dérangé. Jusqu'alors, les membres du groupe se relayaient pour la gestion de ce type d'urgence, mais les ayant vus marcher avec peine, Hamish s'est proposé sur une base régulière : « I became the water guy ! » m'a-t-il clamé. Il m'a dit être heureux d'être reconnu comme ayant une utilité pour la communauté, et d'avoir relancé une dynamique d'entraide en aidant les personnes plus âgées.

Son deuxième engagement communautaire s'est fait en s'associant aux chasseurs du coin. Ici, la chasse est promue uniquement pour réguler la faune : avec la disparition totale des loups au Japon, les cerfs et les sangliers pullulent et ne sont pas sans poser problème à la gestion de la forêt, déjà grandement déstabilisée par le retrait des humains. La chasse est liée à une politique gouvernementale qui offre une contribution financière pour chaque animal tué – il faut simplement ramener une queue en guise de preuve pour recevoir l'équivalent de 60 francs suisses. Hamish me dit toutefois qu'au Japon, il n'y a pas de marché pour la viande de chasse et que plus de 90% des animaux sont simplement enterrés. Au-delà de cette évolution des tendances alimentaires, le problème est aussi qu'il n'y a plus aucun espace ni équipement pour débiter et préparer la viande. Choqué de ce gaspillage, il a décidé de demander au gouvernement local une permission (*wild game license*) pour mettre sur pied un atelier de transformation. Il achète la viande à bas prix aux chasseurs et en fait des saucisses qu'il va ensuite vendre sur les marchés. Les chasseurs sont contents, car ils obtiennent ainsi un double gain financier – du gouvernement puis de Hamish – qui les aide à s'assurer un revenu décent (bien que toujours substantiellement plus bas que les salaires urbains). Hamish y gagne lui aussi, car ses jeunes plantations sont moins dévastées par le passage de ces animaux, et il gagne également un peu d'argent via la vente des saucisses (et diversifie quelques-uns

PARTIE III. Au-delà du jardin...un autre paysage nourricier ?

de ses propres repas avec celles qu'il garde). Quant aux consommateurs, ils y gagnent également, car il est très rare de trouver des saucisses sans conservateur au Japon, même les plus naturelles, alors que lui ne les assaisonne qu'avec des condiments de son jardin, tels que du *shiso* ou du *yuzu*.



Figures 103a et b : Plongée et contreplongée sur l'habitat pour les canards et les poules. Kamogawa (Chiba), juin 2017.

C'est ainsi, me dit-il, que le sens de la transaction s'est désormais inversé : on lui demande s'il ne veut pas prendre soin d'autres terrains, et certains propriétaires tentent de lui confier leurs terres.

En effet, la situation est doublement dramatique pour eux : d'un côté, ils n'arrivent pas à s'en occuper eux-mêmes, par manque de temps ou d'énergie, donnant à la végétation spontanée le loisir de proliférer, et de l'autre côté, on raconte que certaines entreprises chinoises se sont lancées dans un projet d'acquisition massive et rapide des terres dotées de sources d'eau afin de devenir propriétaires de la ressource pour leur usage privé. Hamish, en acceptant de reprendre des terrains et d'en préserver l'usage communautaire rend ainsi en quelque sorte un service, non seulement aux villageois actuels, mais au devenir-villageois de ces paysages de satoyama, en prenant soin autant du *sato* (le village/la dynamique communautaire) que du *yama* (l'écosystème forestier/la montagne).

11.4.4 *Satoyama Nagaya – Permacoliser l'architecture pour transformer la société*

Renouveler les modalités d'habitation

L'architecte Yamada Takahiro se situe dans une mouvance similaire à celle de Mitsukuri Yuki – celle d'une transformation, par la permaculture, des paysages et des modes d'habiter. Il s'inspire de la permaculture et du concept de satoyama pour inventer de nouvelles formes d'habitat inspirées d'une esthétique proche de certaines maisons traditionnelles, mais revue dans une optique écologique et territoriale. Il en est ainsi venu à proposer les *Satoyama Nagaya*, auxquelles il a dédié un ouvrage entier³⁴². Le mot *Satoyama* fait référence à la vision écosystémique et communautariste sous-jacente aux paysages agroforestiers éponymes, comme je l'ai discuté ci-dessus (section 11.4.1). D'après l'architecte, « satoyama est la permaculture japonaise : c'est ce qui est à la frontière entre le lieu de la Nature (*daishizen*) et le lieu des humains ». Le mot *nagaya* signifie littéralement « longues (*naga*) maisons (*ya*) », mais désigne plus particulièrement un type d'habitation typique de la période Edo. Au-delà de leur longueur inhabituelle, les *nagaya* étaient en fait des logements semi-collectifs, composés de plusieurs petits « appartements » destinés à accueillir chacun un ménage, souvent de rang modeste. Les sanitaires étaient partagés par l'ensemble des habitants et il n'y avait pas toujours de salles d'eau³⁴³.

Yamada Takahiro habite avec sa femme dans le *satoyama nagaya* qu'il a construit dans la commune de Fujino, non loin du Permaculture Center Japan. L'architecte a conservé l'idée d'une structure globale rectangulaire comprenant plusieurs appartements, mais il a repensé le concept pour en améliorer le confort. Le *satoyama nagaya* est composé de quatre unités : trois maisonnettes accolées, avec chacune ses sanitaires et ses salles d'eau, et une salle communautaire pour se retrouver lors des réunions régulières pour la gestion du lieu ou lors d'événements plus ponctuels (fêtes, conférences). Chaque appartement ou maisonnette se voit attribuer une parcelle de jardin, située en face. Il y a, de plus, une partie arborée et plantée à l'entrée de la *nagaya* qui est gérée collectivement. Si avec l'essor industriel de l'époque Meiji, ce type de logement a été culturellement déclassé, Yamada prône leur revalorisation et leur réadaptation au contexte contemporain. En effet, il induisait un esprit communautaire et une solidarité qui, selon lui, désormais manquent

³⁴² L'ouvrage s'intitule 里山長屋をたのしむ. エコロジカルにシェアする暮らし, que l'on peut traduire par « Trouvez de la joie dans un mode de vie écologique et partagé grâce aux Satoyama Nagaya ».

³⁴³ Ce qui n'était pas rare au Japon, et existe encore aujourd'hui, bien que dans de vieux appartements uniquement. La coutume était d'aller se laver aux bains publics (*sentô*) ou aux sources chaudes (*onsen*).

cruellement, tant dans les immeubles des métropoles que dans les maisons isolées des campagnes dépeuplées. C'est en ce sens qu'il affirme que la société industrielle, en démantelant ces liens essentiels, est génératrice d'un « climat social angoissant » (*juan na shakai*). L'architecte explique :

Quand tu construis une maison (*sumai*), tu crées une variété de relations pour obtenir et transformer la matière première. Mais ces relations sont fragilisées par le fait qu'aujourd'hui, on a tendance à acheter cette matière en magasin. Travailler avec des locaux recrée du lien et est positif pour l'économie locale, les forestiers, les bûcherons, les ouvriers, les charpentiers, les peintres et fabricants de tuile. Et même, si tu es connecté à quelqu'un qui possède une forêt qui t'autorise à couper quelques arbres, tu peux la faire toi-même et ainsi créer une relation avec cette personne, mais aussi avec la montagne.

C'est cette multiplicité de couches relationnelles que la permaculture invite à activer ou réactiver. En s'inspirant de la permaculture pour concevoir les *Satoyama Nagaya*, c'est plus qu'une « architecture durable » que Yamada propose ; c'est une révolution du système de valeurs et des modes de vie qui commence par une transformation de l'architecture. Son souhait est double : responsabiliser les architectes en leur faisant prendre conscience de l'influence de leur production sur le paysage et les habitants ; réimpliquer les habitants au cœur de tout projet architectural, autrement dit, leur redonner du pouvoir d'agir sur les lieux qu'ils vont habiter et les accompagner à développer des possibilités de faire partie du futur de paysages.

Renverser les axiomes de l'architecture moderne par la permaculture

Lors du cours qu'il nous a donné dans la cadre du PDC en 2019, Yamada a appuyé son propos en rappelant que l'architecture est fortement imprégnée des valeurs d'une société et qu'elle contribue à la disséminer. L'architecture moderne, traversée par le courant du « style international », a dans un esprit égalitariste produit du même partout au nom d'une certaine conception du bien-être. Elle s'est focalisée sur la quantité (量), la spatialité (空間性), les objets (モノ) et l'artificiel (人工), et elle a contribué à faire de ces caractéristiques architecturales des principes socialement structurants. L'architecture permacole, au contraire, se définit en contrepoint, par un accent mis sur la qualité (質), la temporalité/la durée (時間性), les choses (コト) et le milieu (風土). Yamada ne fait donc pas moins que proposer et expérimenter des axiomes alternatifs, en reprenant le vocabulaire d'Arnsperger – axiomes qui sont, de plus, en résonance forte avec la vision de la mésologie. En effet, Berque souligne que dans la réalité de l'existence humaine, il n'y a pas d'« objets », au sens étymologique et scientifique d'un corps qui serait juste posé là, sans relation aucune avec son environnement et avec l'observateur. Nos existences sont composées de choses, auxquelles on donne un sens et avec lesquelles on a une relation, aussi tenue soit-elle, du fait qu'elles composent notre milieu autant que nous composons le leur. Mais si cela peut aller de soi, les architectes se sont plutôt écartés de ce postulat et ont commencé à créer des « objets » architecturaux sans lien aucun avec le paysage urbain et sans concerter ceux qui l'habitent. Faire de l'architecture avec le milieu (風土), c'est l'inscrire dans la durée (時間性), c'est-à-dire s'inspirer du passé et respecter les limites présentes et futures, en optant pour la qualité (質) plutôt que la quantité (量). En ce sens, Yamada souligne que le milieu empêche de faire du même partout, et qu'il est donc source de différences, vu qu'il exige de prendre en compte les spécificités des êtres, des choses et des relations qui le composent, mais que ces différences ne sont pas pour autant sources d'inégalités. Chacune de ses créations (ou propositions, pour être exacte avec sa philosophie) est visuellement, matériellement, fonctionnellement, unique, mais toutes intègrent les

limites écologiques et le bien-vivre ensemble comme point de départ. D'ailleurs, même en étant l'architecte de Satoyama Nagaya, il y habite au même titre que les autres, dans une maison tout aussi compacte, et sans privilège ni droit particulier dans les décisions collectives. Ce qu'il définit comme « architecture permacole » est donc véritablement une entreprise mésologique, dans laquelle il est question d'utiliser des matériaux locaux, du moins japonais, et d'origine naturelle tels que le bois, mais plus largement ou « cosmologiquement », d'arriver à obtenir une unité tant entre la structure construite et le lieu qu'entre cette même structure et le contexte global. En d'autres termes, de s'inscrire dans un milieu, dans son histoire culturelle et écologique, tout en prenant en compte les nouvelles exigences qu'impose l'inédit de la situation socio-écologique présente et à venir. Le nom du projet explicite le milieu dont il est question : celui des paysages de satoyama. La permaculture est, elle, mobilisée pour faire évoluer ce milieu dans une direction plus durable. Reprendre une esthétique architecturale traditionnelle, retravailler sa forme en fonction des besoins et envies contemporaines (par exemple, le fait que chaque ménage vive dans sa propre « maisonnette » avec sa parcelle de jardin), retravailler ses qualités pour qu'elle soit agréable à vivre et très sobre en consommation énergétique (grâce à de meilleures techniques d'isolation).

Il développe, en ce sens, une pensée qui est à l'interface entre la pensée paysagère des sociétés traditionnelles et la réflexivité paysagiste des sociétés modernes (Berque, 2016c) : la première fait émerger des paysages de manière quotidienne par le travail médial, à partir d'un inconscient collectif et de valeurs communes pas forcément explicitées ; la seconde conscientise le paysage comme une production délibérée, mais en perd dans la foulée la texture concrète en l'objectivant et en le patrimonialisant³⁴⁴. La vision de Yamada se place bien à leur intersection, dans une hyperconscience des conséquences paysagères et écologiques de différents types de bâti et modes d'habiter, et en même temps dans une volonté d'offrir des lieux où les habitants sont réinvités à *refaire milieu* : à retisser des liens générateurs de paysages habitables et comestibles.

Yamada propose une équation originale combinant différentes échelles d'action, dont la résolution passe par la transformation des manières de vivre, en réinvestissant différemment l'architecture. Celle-ci est centrale dans sa vision d'une transformation permacole de la société, car elle relie l'échelle du quotidien d'un individu ou du ménage qui habite un lieu à d'autres échelles (et à d'autres problématiques) plus larges : l'échelle de la résidence (*sumaiite*) et les ressources nécessaires à la construire puis à y vivre, ce qui amène à l'échelle de la région (*chiiki*) de laquelle proviennent (dans l'idéal) ces ressources, puis à l'échelle du monde « naturel » (*shizen fūdo*) – qui dans la conception de Yamada inclut les humains et équivaut donc grosso modo à l'échelle de la biosphère ou de la Terre – et à l'échelle du cosmos (*uchū*) – qui ne se confond pas avec l'Univers, mais évoque plutôt l'ajout d'une dimension symbolique ou spirituelle qui rappelle l'écoumène d'Augustin Berque. Face à l'Anthropocène, qui, comme je l'ai défendu en Chapitre 1 (section 1.2.5), fait régresser l'écoumène en érodant les bases écologiques et symboliques des milieux humains, l'architecture de Yamada peut être lue comme une proposition de freiner cette érosion, voire de stimuler l'étirement et l'approfondissement de l'écoumène : son architecture est, en ce sens, *cosmomorphe* (voir Chapitre 3, section 3.1.1).

En transformant la raison d'être de l'architecture, Yamada potentialise des lieux d'habitations à se faire « foyer » pour le déploiement d'un soi mésologique, non pas du fait qu'il possède des qualités intrinsèques spécifiques, mais parce qu'il a été pensé pour que conserver la contingence

³⁴⁴ Sur la pensée paysagère, voir Partie I, Chapitre 1, section 1.2.2.

nécessaire à ce que ce soit à travers la relation des habitants ou jardiniers au paysage qu'émergent ses qualités et que se façonnent, conjointement, leur identité. C'est dans cette perspective que ces lieux sont « plus nécessaires » que d'autres aujourd'hui, du fait qu'ils offrent assez d'« espace » pour qu'il y ait de la créativité et du spontané dans les relations qui s'y développent pour qu'il y ait véritablement paysage au sens de François Jullien (2014, p. 116) : « [...] un nouvel “entre” s'instaure. [...] c'est d'un tel couplage que naît du “paysage” »³⁴⁵.



Figure 104 : *Satoyama Nagaya* de l'architecte Yamada Takahiro – mariage entre architecture vernaculaire, paysages de satoyama et permaculture. Fujino, juillet 2019.

11.5 Faire entrer la permaculture en ville

11.5.1 Heuristique de l'opposition urbain/rural

Dans les discours de permaculteurices, mais aussi dans les magazines que ces personnes (co-)éditent, deux archétypes sont mis en opposition : d'un côté, le mode de vie hyper-urbain des salariés de grandes entreprises et, de l'autre, le paysan cultivant en milieu agroforestier dans une région agricole. Il existe évidemment une multiplicité de modes de vie urbains et de modes de vie ruraux, mais il est vrai que cette mise en opposition tend à être partagée culturellement, tant du côté des citadins que des campagnards. L'industrie du tourisme, par exemple, s'en est emparée en proposant des séjours d'immersion rurale aux urbains en quête nostalgique de nature et de traditions, sous l'intitulé *Satoyama experience* ; des émissions de télévision dépeignent des citadins qui goûtent une carotte fraîchement sortie de terre et semblent en découvrir l'origine et le goût véritable pour la première fois ; plus personnellement, une de mes amies tokyoïte regarde avec étonnement les photographies que j'ai prises dans une ferme à une heure et demie de chez elle : « Ils vivent

³⁴⁵ Je reprends ici la citation de Jullien mobilisée en introduction de la Partie III.

comme quand ma grand-mère était petite ! » – en m'avouant ne pas avoir imaginé que cela existait encore, et qu'au final, je connaissais peut-être mieux qu'elle le Japon « véritable ».

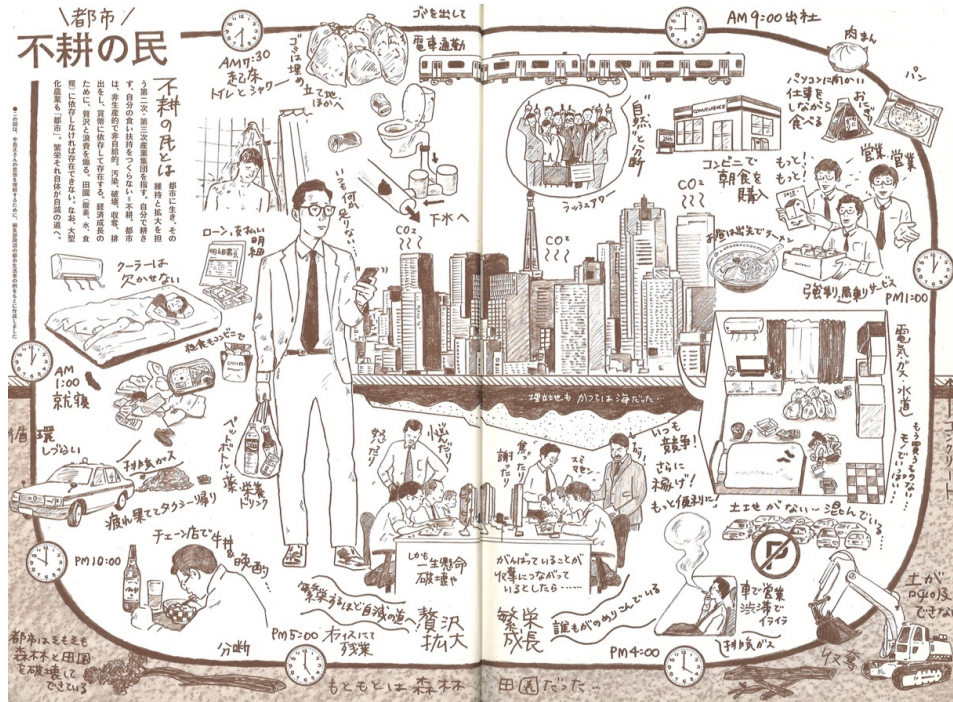


Figure 105 : Planche tirée de *murmur magazine for men* dépeignant le mode de vie des urbains, définis ici comme des personnes qui ne cultivent pas (不耕の民). Crédits : murmur magazine



Figure 106 : Planche tirée de *murmur magazine for men* dépeignant le mode de vie des paysans indépendants, défini, par opposition aux urbains, comme des personnes qui cultivent (直耕の民). Crédits : murmur magazine.

Pour les permaculteurices, l'archétype de l'urbain contemporain est celui dont il faut s'éloigner, car il ne respecte ni les rythmes de la personne humaine, ni la cyclicité de la nature. Le citadin se lève à une heure dictée par le patron d'une entreprise, se nourrit dans les *convenience stores* et produit

de ce fait énormément de déchets plastiques, il boit beaucoup d'alcool après le travail pour sympathiser avec ses collègues, s'amuse au karaoké ou va se divertir au cinéma, délaissant ainsi sa femme qui doit s'occuper seule des enfants³⁴⁶. C'est tout cela qui est remis en cause par la recherche d'un mode de vie non urbain, et qui motive des changements de carrière et un exode urbain en direction d'un lieu où il sera possible de s'épanouir dans son travail et ne pas se sacrifier soi-même, ni sa famille, ni la nature. Si ces motivations peuvent être vues comme égocentrées et teintées d'une sorte d'individualisme, il faut rappeler que la culture japonaise a toujours valorisé le sacrifice de soi pour le collectif (que ce soit la communauté villageoise en milieu rural ou l'entreprise en milieu urbain) : « La permaculture enseigne qu'il faut s'estimer soi-même. C'est un concept révolutionnaire au Japon. Nous nous protégeons en nous sacrifiant. Je mets en question cette société. Je souhaite que chacun se valorise et vive pour le bonheur et l'amour, pas pour la peur »³⁴⁷. Kai ne sous-entend pas qu'il faille encourager les tendances individualistes du mode de vie urbain, mais, au contraire, que la subjectivation devrait être re-priorisée par rapport à l'injonction culturelle à l'harmonie et à la cohésion, qui exige toujours l'érosion plus ou moins violente d'individualités – ce que Gloria Anzaldúa montre bien à travers l'allégorie du cervicide et son invitation à cultiver un soi « polymorphe » (*multiplicitous*) (voir Chapitre 3, section 3.4.1). En contextualisant cette réflexion, La réflexion de Kai met en évidence l'importance du milieu dans le développement de soi : les villes japonaises offrent aujourd'hui moins de potentialités de dés-assignation et de subjectivation que les zones rurales – il apparaît alors urgent de créer des foyers urbains pour que les quêtes d'un soi mésologique n'aient pas pour seul corollaire territorial un exode urbain.

L'opposition entre urbains et non-urbains a été popularisée par l'agriculteur Nakajima Tadashi (1920-2017), connu comme penseur de l'époque d'Edo et comme praticien d'un mode vie rural inspiré de cette époque, qu'il revendiquait comme une résistance à l'urbanisation croissante. Le magazine écologiste *murmur – magazine for men* a proposé un numéro spécial sur Nakajima Tadashi dans lequel est schématisé (Fig.105 et 106, ci-dessous) l'opposition entre les urbains, qu'il appelle aussi « personnes qui ne cultivent pas » ou « personnes sans culture » (selon la traduction de 不耕の民) (Hattori, 2017, p. 10-11), et les non-urbains, qui pour Nakajima sont des « personnes de culture » ou « personnes qui cultivent » (直耕の民) (2017, p. 14-15). Il est également célèbre pour sa métaphore de la métamorphose d'un insecte typique du Japon, le *minomushi*³⁴⁸, pour penser la transition de l'urbain au non-urbain. Cet insecte de la famille des lépidoptères se distingue par les cocons qu'il se crée pour entamer sa métamorphose du stade larvaire (une chenille noire dodue et velue) au stade de papillon et supporter les dures conditions de l'hiver : ses nids sont un assemblage toujours unique de matériel trouvé à proximité et aggloméré grâce à la matière filandreuse que la chenille sécrète. Sawyer Kai dit avoir été particulièrement marqué par l'injonction de Nakajima Tadashi à « détruire la ville » (都市を滅ぼせ), mais propose de renverser le scénario : les villes se détruiront elles-mêmes si elles continuent sur le même modèle. Quand l'argent et l'énergie commenceront à manquer, les citadins partiront en masse et se feront paysans. Son idée est plutôt d'œuvrer, parallèlement à un réengagement des citadins pour produire leurs propres nourritures, à

³⁴⁶ Ce modèle genré est encore très répandu culturellement au Japon (en comparaison aux autres pays de l'OCDE). La pression d'organisations internationales à obliger l'ancien Premier Ministre Abe Shinzo à adopter en 2013 sa politique *womenomics* visait à valoriser et faciliter les carrières des femmes (Schad-Seifert, 2019).

³⁴⁷ Citation tirée de l'entretien avec Sawyer Kai.

³⁴⁸ « Psyché » en français (*Psychidae* de son nom latin).

rendre les villes plus résilientes et moins extractives. Tel est le cœur du groupe associatif *Tokyo Urban Permaculture* que Kai a mis sur pied, et qui est l'objet de la prochaine section (11.5.2).

11.5.2 Tokyo Urban Permaculture

Toucher et motiver les urbains par le design en permaculture

C'est entre autres à partir d'un double postulat d'une culture urbaine riche, mais de plus en plus nocive pour la santé humaine et environnementale et d'une culture rurale plus sage, mais rude et solitaire, que le groupe *Tokyo Urban Permaculture* (TUP) est né³⁴⁹. Plus précisément, le TUP est né en 2011 à la suite de la triple catastrophe de Fukushima qui a mis en lumière ce que provoquent les modes de vie urbains dans leur impact sur les modes de vie ruraux : l'état de constante perfusion électrique nécessaire à faire vivre Tokyo a rendu inhabitable une grande partie du nord-est du Japon (dans la région de Tohoku) et incultivables ses terrains arables, alors que la région était le grenier du pays avec sa production de 350'000 tonnes de riz annuel, écoulée en grande partie sur les marchés tokyoïtes. L'idée du TUP était notamment de se proposer comme médiateur pour faire connaître la permaculture aux citadins et la rendre praticable en contexte tokyoïte, c'est-à-dire de rendre possibles des modes de vie urbains qui prennent en compte les rythmes de l'humain et soient connectés aux rythmes des non-humains, et du végétal en particulier. Sawyer Kai, qui est à l'origine de ce groupe, explique son objectif de faire advenir des lieux où il redevient possible d'être proactif et de créer de la beauté en zone urbaine. La permaculture y a ainsi pris occasionnellement la forme de *sitting* (sorte de *flash mob*) en position méditative, dans certains hauts-lieux symboliques du capitalisme³⁵⁰ et antithétiques du méditatif et du temps long : typiquement le quartier ultra-fréquenté et internationalement connu pour son carrefour alternativement congestionné par des véhicules puis des piétons. On comprend ainsi que Tokyo Urban Permaculture est une initiative unique, car elle confronte les citadins et adresse le rôle des villes dans la transition écologique, alors que beaucoup de personnes intéressées et engagées dans la permaculture ont plutôt tendance à nier leur existence, tablant sur un exode en direction des campagnes, sans tenter d'imaginer ce que cela provoquera sur le futur des villes.

Le TUP, dans sa volonté de diffuser cette compréhension particulière de la permaculture, s'est associé à un journaliste-éditeur formé à la permaculture : Kondo Hidenori. Ensemble, ils ont amorcé la publication du livre *Urban Permaculture. Toshi kara hajimeru atarashii ikikata no dezaïn*, soit « La Permaculture urbaine : commencer depuis la ville le *design* de nouveaux modes de vie ». Y sont recensées de multiples expérimentations de modes de vie urbains durables, principalement dans la ville de Portland, initié par le groupe City Repair Portland, dont le permaculteur Matt Bibeau a été, plus tard, invité à l'occasion de l'événement *Satoyama Repair* (comme je l'ai décrit plus haut). Peu d'initiatives existant à l'époque dans les métropoles japonaises, le livre avait une ambition principalement programmatique : stimuler l'imagination de tout ce qu'il est possible de faire dans un milieu urbain en s'inspirant de la permaculture. Il a servi de support à des conférences, des tables

³⁴⁹ L'histoire de TUP est racontée en Partie II, Chapitre 5, section 5.1.3. Je reprends ici uniquement les éléments principaux.

³⁵⁰ Ce que le géographe Michel Lussault a pu appeler des « hyper-lieux », emblèmes de la dynamique la mondialisation qui simultanément homogénéise le territoire *et* potentialise l'hétérogène (Lussault, 2017).

rondes et des ateliers sur le sujet, organisés par l'association TUP et faisant toujours intervenir Sawyer Kai en ouverture, avec ses discours motivationnels et spirituels. Kai s'est ensuite associé à deux permacultrices, toutes deux membres du TUP, pour un second livre : Fukuoka Azusa comme autrice et Wakana Kawamura comme illustratrice, dans le cadre d'un ouvrage sur la permaculture destiné à un public plus jeune. L'intention était d'offrir une sorte de « complément » ou, du moins, de clin d'œil au fameux magazine de contreculture conçu par Steward Brand dans les années 1970, le *Whole Earth Catalog*. Leur livre a ainsi été intitulé みんなのちきゅうカタログ (*Everyone's Earth Catalog*) et a paru en 2018. Wakana y propose, par le biais d'illustrations inédites très colorées, de donner à voir et de réenchanter la nature à toutes les échelles, des microorganismes présents dans la fermentation à la faune édaphique et aux déchets compostables (Fig. 107 ci-dessous). Le livre a eu un tel succès qu'il a été traduit en coréen et en anglais³⁵¹.

Wakana organise désormais différents événements pour sensibiliser les enfants, mais aussi les adultes, à la magie du monde vivant. Elle a, par exemple, mis en place des ateliers de contemplation-dessin dans des coins reculés, pendant lesquels les participants apprennent à cultiver une attention nouvelle aux éléments non humains présents autour d'eux, à travers le dessin. Elle s'est également associée au permaculteur Omura Jun et à Yasuda Sanae, la propriétaire du lieu « Space Hikari », pour mettre sur pied un camp d'une semaine pour les familles autour de la permaculture et d'un mode de vie proche de la nature. L'immersion dans le lieu de Sanae – entouré de forêts et bordé d'une rivière – couplée aux illustrations de Wakana ont permis de rendre plus accessibles les principes de la permaculture et d'inspirer les enfants. Sanae défend ce genre de lieu comme indispensable pour refaire du lien, particulièrement entre les urbains, et pour transformer leur vision de la richesse :

Space Hikari est entouré par une nature magnifique, j'aime l'énergie de ce lieu. Je peux me connecter à moi-même et faire l'expérience de la véritable richesse, pas celle qu'on obtient avec de l'argent, mais celle que nous donne la nature (*daijizzen*), à travers sa circulation (*junkan*) à travers nous. Ce lieu permet d'enfin se rencontrer de manière non accidentelle, de retrouver un raison d'être ensemble.

Ce qui ressort des différentes activités du TUP et d'autres groupes d'action qui appliquent la permaculture de manière non agricole, c'est que l'activité de jardinage devient secondaire, voire devient un prétexte pour se rassembler, se reconnecter à soi, aux autres et aux vivants différemment que selon les axiomes de la société dominante. Ces ateliers et ces lieux deviennent des espaces privilégiés de soin mais aussi, comme le formule Gloria Anzaldúa (voir 3.5.2), des occasions de guérison (*healing*) et de remembrance (*re-membering*), des processus salvateurs de « re-fabrique » relationnelle de soi à travers lesquels certaines expériences d'oppression – souvent familiales et professionnelles dans le cas des permacultrices – deviennent exprimables et motrices d'un engagement intime *et* collectif.

³⁵¹ La traduction du titre en anglais est *Our Earth, our Home : The Essential Japanese Green Living Handbook for Kids* – un choix de traduction qui fait malheureusement perdre le clin d'œil au magazine de Steward Brand.



Figure 107: Planche illustrée par Kawamura Wakana tirée du livre Everyone's Earth Catalogue (2018). Crédits : Kawamura Wakana

Motiver l'exode urbain et encapaciter ceux qui restent

Kai a, par exemple, participé à l'événement du 13 octobre 2018, « Comment augmenter de personnes qui vont et viennent entre la ville et la campagne ? » (都市と地方を行き交う人たちの増やし方), qui en plus de lui réunissait trois autres intervenants, originellement urbains, mais qui ont fait une transition de vie et sont désormais engagés dans la redynamisation de régions rurales ou montagnardes. Afin de comprendre mieux Kai et ses engagements, je m'y suis également rendue. Leur dialogue tentait de mieux comprendre ce qui motive des personnes à immigrer des zones urbaines vers les zones rurales, afin de renforcer cette tendance encore marginale, mais aussi afin d'inciter les urbains de s'engager, mais différemment. L'intérêt de la permaculture pour cette immigration est qu'elle n'est pas (principalement du moins) motivée par l'argent, compte tenu du standard de vie des campagnes, mais qu'elle relève d'une quête existentielle et d'une recherche de communauté et de relations non compétitives. Susan Klien souligne, à ce propos, que l'exode urbain est en partie motivé par une quête de soi, de davantage d'agentivité et de lieux de subjectivation et d'interactions de qualité (Klien, 2015, 2020). Lors de son intervention de 2018, Kai soulignait que

L'association TUP se donne comme objectif de changer la structure de notre conscience et de nos systèmes sociaux. Aujourd'hui, la culture tokyoïte est basée sur la compétition, où les perdants sont tout simplement ignorés et des personnes meurent dans l'abandon. Je veux changer cette dynamique. Si nous avons évolué jusque-là, nous sommes capables de changer, et de transformer le mode de vie urbain. Où que tu sois, en ville ou à la campagne, je suis persuadé qu'on peut récupérer la capacité de mettre nos intentions dans le *design* et de les rendre source de bien-être.

La permaculture équivaut, dans cette compréhension du concept, à une sorte de ré-encapacitation des citoyens qui, plus encore que les autres citoyens, sont démunis face à l'échelle des problèmes et à leur propre incapacité à modifier même des détails de leur quotidien, pris comme ils le sont dans un système où ils occupent souvent le bas de la hiérarchie. Kai fait remarquer, d'une manière qui montre des capacités typiques du militantisme existentiel, d'une acception critique face à un système dont il fait partie, mais duquel il souhaite se détacher :

Le système est conçu de manière à ce qu'il ne soit pas possible d'y sortir. C'est le design du capitalisme. Ce n'est la faute de personne en particulier – c'est juste que le design est mauvais, car il est basé sur une structure pyramidale qui met l'égo humain tout en haut, et dans laquelle sa seule valeur est monétaire.

Les lunettes et le vocabulaire de la permaculture lui permettent de clarifier et formuler sa critique des axiomes dominants ; ici, l'évaluation de l'humain en termes monétaires et la dévalorisation systématique des non-humains. Un autre intervenant de l'événement a abordé d'autres axiomes problématiques, tels que marchandisation des paysages. Il a souligné l'importance de ces projets de sensibilisation des urbains, car actuellement, ces derniers ne connaissent la campagne que par leur consommation ponctuelle de vues panoramiques (景色 ; *keshiki*), dans une compréhension assez éloignée de ce qu'est réellement un paysage (風景 ; *fukuei*). D'après lui, il faut accompagner des expériences des paysages qui touchent au point de susciter un intérêt véritable pour le mode de vie rural qui contribue à les façonner. On peut entrevoir dans son discours l'envie que le paysage devienne un levier d'engagement, dans une direction qui résonne avec celle du soi mésologique, dans le sens que le paysage peut se faire moteur de transition individuelle, voire de migration vers les campagnes et de réinvestissement dans les communautés villageoises. Une des conclusions de l'événement de 2018 était que les migrations vers les campagnes doivent être valorisées et cesser d'être perçues comme des fuites (au sens négatif d'une forme de lâcheté), mais

être considérées comme des élans courageux vers des formes de vie plus appropriées à notre besoin existentiel de créer quotidiennement et collectivement de la beauté. La mobilisation du concept de beauté n'est pas anodine, car elle montre la quête profondément mésologique que ces élans migratoires contiennent – toute expérience esthétique étant, par définition, trajective. Une autre conclusion était qu'il est nécessaire d'évaluer parallèlement le potentiel des modifications et d'embellissement des paysages urbains. Dans cette logique, le TUP s'associe à de nombreux artistes et artisans, afin qu'il redevienne possible de faire émerger de la beauté et de créativité en milieu urbain grâce à différents projets concrets.



Figure 108 : Jardin urbain à Omotesando. Kikuchi Yoko présente le lieu et explique l'origine des semences. Octobre 2019. Crédits : Matthieu Zellweger/Haytham Pictures.

Parmi ces projets amorcés, le TUP a débuté un jardin urbain sur un toit d'Omotesando, l'un des quartiers commerciaux chics les plus fréquentés de Tokyo. Pour mettre ce jardin en place, l'association s'est associée à Midori-so, un lieu de *co-working* dont les bureaux se trouvent à l'intérieur du bâtiment. L'idée était non seulement d'y faire pousser quelques végétaux comestibles, mais surtout d'y proposer une expérience en contraste flagrant avec ce qui se passe tout autour. Sur ce toit végétalisé au milieu de bâtiments faits de verre et de béton se déroulent des transactions complètement exemptes d'échanges monétaires. C'est devenu un *hub* pour les personnes intéressées à la permaculture. La collaboration avec Midori-so a permis de mettre en place des réunions hebdomadaires autour des repas partagés (*community lunch*) véganes, avec des herbes et quelques légumes poussant sur le toit. Le jardin est entretenu notamment par des étudiants de Shidara Kiyokazu, avec qui j'ai fait ma formation PDC en 2019. Kai souligne que la force d'une ville, ici de Tokyo, est justement son pouvoir de réunir des personnes et d'instaurer des collaborations inédites : « les personnes de tout le Japon et même plus loin se rassemblent ici. Cette expérimentation consistait justement à tirer le meilleur de l'attractivité de Tokyo, d'une manière qui rend nos vies plus riches ». Certaines personnes qui gèrent le lieu sont d'anciennes étudiantes de

Shidara Kiyokazu. Kikuchi Yoko, par exemple, a suivi la formation du PDC en 2019, en même temps que moi, et nous nous sommes rencontrées chaque mois à cette occasion au PCCJ. Passionnée des plantes sauvages comestibles et de cuisine, elle a rapidement trouvé sa place au sein de cette initiative urbaine. Elle s'est désormais aussi spécialisée sur les enjeux des semences utilisées pour le jardin (Fig. 108).

Inclure les citoyens dans la revitalisation des campagnes

Un autre projet porté par le TUP est situé, paradoxalement, dans une zone rurale, dans la commune d'Isumi (préfecture de Chiba, au sud de Tokyo). C'est un terrain de 2600 *tsubo* (environ 9000 m²), avec une très vieille maison entourée d'un grand jardin qui s'est enforesté du fait d'un long abandon. Le terrain a été obtenu grâce au soutien de la commune d'Isumi, qui a été d'accord d'octroyer au TUP un contrat de bail de dix ans à très bas prix. Toutefois, la rénovation du bâtiment et la réhabilitation du jardin ont exigé des fonds conséquents – raison pour laquelle les membres du TUP ont décidé de passer par un *crowdfunding*. C'est ainsi que la démarche est devenue en partie urbaine, car les personnes ciblées étaient les Tokyoïtes souhaitant placer un peu de leurs économies dans un projet communautaire et agroécologique. Le slogan était 「消費者」から「文化の創造者」になろう！ : « Passons de “consommateurs” à “créateur de culture” ! ». Le TUP s'est associé, pour ce projet, à l'association *Greenz.jp*, connue pour son lobbying politique en faveur d'idées écologiques et son soutien à des projets d'éducation à l'environnement. La levée de fonds a très bien fonctionné et ainsi est né le *Peace and Permaculture Dojo* (パーマカルチャーと平和道場), avec les premiers travaux amorcés en 2016. En fait, les fonds obtenus ont été tellement importants que certain.e.s permaculteurices des campagnes m'ont dit avoir été surpris et frustrés que tant d'argent soit utilisé pour la seule rénovation d'une maison, alors qu'avec ce montant, ils auraient pu construire plusieurs nouvelles maisons complètement écologiques. Au-delà des quelques tensions internes au mouvement, cette péripétie montre surtout l'influence potentielle des citoyens sur le devenir des campagnes périurbaines.

Un événement a été organisé en 2017 pour remercier les donateurs, leur présenter le lieu, mais aussi les inviter à s'impliquer physiquement et sur le temps long dans le devenir de ce lieu. Une des premières étapes fut le « nettoyage » et la mise en ordre du lieu afin que les rénovations du bâtiment puissent commencer. L'engagement se faisait sur base volontaire et l'on était donc loin d'une logique extractiviste, mais Kai rit tout de même en se rappelant qu'un double engagement avait été demandé : d'abord monétaire, puis physique. Si cela peut sembler absurde dans une logique de marketing dans laquelle on attend d'une transaction que l'argent investi soit échangé contre un service ou un bien, l'idée derrière le *Peace and Permaculture Dojo* était plutôt de s'offrir comme un lieu à créer ensemble, entre amis, donc avec une autre sorte de reconnaissance. Kai souligne que le lieu est tombé à pic, car le livre *Urban Permaculture Guide*, publié l'année précédente, recensait surtout des projets lointains, de sorte que le Dojo a permis de montrer les possibilités concrètes à proximité d'une grande mégalopole japonaise. Il a attiré plus d'un millier de personnes habitant dans la région tokyoïte, permettant ainsi au lieu d'évoluer rapidement.

La rénovation a été plus laborieuse que prévu, car la maison est dans un état de dégradation assez avancé : tout le sol a dû être refait et les participants en ont profité pour l'isoler avec un mélange de glumelle de riz et de charbon, et pour consolider les piliers centraux grâce à la technique d'assemblage traditionnelle *shibou kamatsugi* (sans clous, ni vis, ni adhésif). Le défi du *design* était de rendre la maison habitable, c'est-à-dire surtout de mieux l'isoler – les vieilles maisons *kominka* étant

réputées pour leur porosité à l'extérieur, et donc particulièrement froides en hiver. Parallèlement, des toilettes sèches ont été construites dans le jardin, suivies d'un *rocket stove* (poêle de masse écologique) et de fours solaires qui, ensemble, font office de cuisinière extérieure.

Le dense bosquet de bambou a été transformé en forêt-jardin comestible de 400 *tsubo* (1400 m²) avec une trentaine d'arbres fruitiers différents ainsi que des châtaigniers, et les bambous coupés ont été réduits en charbon comme amendement pour le sol. Une partie des terres arables non arborées était prêtée par la commune d'Isumi à un vieil agriculteur spécialisé dans la pomme de terre : le TUP a fait le choix de le laisser rester et de cohabiter avec lui, dans le but de créer des relations paisibles avec les locaux et d'apprendre quelques techniques et savoir-faire malgré les différences d'approche. Cet agriculteur a notamment développé quelques stratégies intéressantes pour tenir à l'égard un sanglier habitant sur le territoire, qui serviront sûrement aux futurs jardiniers du Dojo. Opter pour cette dynamique d'échange au lieu d'entrer dans une confrontation sur la différence de style de vie et de mode de culture a littéralement porté ses fruits : le petit groupe de personnes qui y résident désormais de façon permanente ou semi-permanente reçoit beaucoup de légumes et d'autres aliments en cadeau de la part de différents voisins. Toutes ces étapes ont fait l'objet d'ateliers collectifs avec quelques spécialistes et des citoyens motivés à acquérir de nouvelles compétences. En plus de ces compétences supplémentaires, certains participants témoignent que l'expérience a changé leur perspective sur la vie tokyoïte et qu'en revenant à leur quotidien, ils étaient perturbés d'avoir un lave-linge et une cuisinière au gaz – autrement dit, que le *Peace and Permaculture Dojo* avait changé leur « normalité » et qu'en revenant à la vie urbaine, quelque chose semblait désormais manquer, malgré toutes les commodités. Cette expérience a pu être diffusée au-delà des membres grâce au soutien d'une rappeuse de Tokyo, Oh My Genmai³⁵², engagée pour l'écologie et l'alimentation végane, et à l'exemple qu'elle a donné en quittant la vie urbaine pour s'installer au Dojo.

11.5.3 Régénérer la ville – *Kyodo House et Tokyo Urban Farming*

Kyodo House – renforcer l'activisme en faisant converger l'art et la permaculture

Une autre des personnalités importantes de la permaculture urbaine est Kondo Hidenori, un photographe engagé qui est également *design activist* et directeur d'une petite maison d'édition. Non spécialiste de l'agriculture, Kondo était jusqu'en 2020 plutôt connu pour son implication dans la maison « *Kyodo House* », une œuvre architecturale située dans l'ouest de la ville de Tokyo. Cette dernière est le siège d'une communauté d'intérêt autour de la culture et de la diffusion d'un nouvel « art de vivre » exempt des dualismes qui dictent l'habitat aujourd'hui : privé/public ; famille/communauté ; dedans/dehors ; lumière/obscurité ; fonction/esthétique ; tradition/modernité ; bois/béton ; etc. Le fait que Kondo habite et fasse vivre cette maison n'est donc pas anecdotique dans son parcours et dans son approche de la permaculture. Après avoir entendu parler de la permaculture lors d'une intervention de Sawyer Kai, qui l'a convaincu de

³⁵² Jeu de mots avec l'expression anglaise « Oh My God », en remplaçant *god* par *genmai*, qui signifie en japonais « riz complet » – aliment devenu rare dans le quotidien contemporain et symbole d'une alimentation plus naturelle et plus saine.

publier un livre un commun, il a progressivement appliqué ce qu'il en comprenait dans la maison Kyodo.



Figure 109 : Vue plongeante, depuis le premier étage, sur la pièce commune et le jardin intérieur.
Kyodo House (Tokyo), octobre 2018.

Kondo étant spécialiste du lien entre art et activisme, il a vu un potentiel dans la permaculture pour élargir sa vision de l'activisme à la nature. Son intérêt pour la permaculture a émergé de la perspective du *design* qui permet de faire le pont entre de la planification spatiale et fonctionnelle du futur urbain de l'agriculture et le geste de « artistique » de sa mise en forme. Il s'inspire désormais de la permaculture pour « réparer la ville » en y remettant de la nature, à partir de l'espace hyper-urbain hyper-étroit de la maison Kyodo House. Son souhait est d'arriver à la penser depuis la ville et pour la ville, et non plus seulement en opposition au phénomène urbain et à la vie culturelle tokyoïte que beaucoup d'autres permaculteurices rejettent. Il tente de redonner leurs lettres de noblesse aux espaces étroits des maisons de ville et de leurs minuscules jardins, grâce au *design* biophilique : la maison Kyodo parvient en effet à donner une sensation d'espace et de bien-être malgré sa faible surface emprise au sol. De manière intéressante, la nature selon Kondo n'est pas

associée à la verdure : c'est l'entière de l'architecture qui a été pensée pour qu'émane d'elle « le même sentiment de beauté qu'un système naturel ». Son ambition est d'arriver à remettre de l'artistique dans la permaculture, pour multiplier ses potentiels d'expression en ajoutant à ses principes fonctionnels et écologiques de *design* des dimensions artistiques : « Je tente de combiner la permaculture avec l'esthétique de l'art, et l'appliquer dans les villes. Je l'utilise comme outil pour réparer la ville. » Cette « esthétisation » de la permaculture a permis de capter un public complètement différent : dans sa maison gravitent quotidiennement des acteurs de cinéma, des professeurs en sociologie de l'art, des écrivains, des cuisiniers, des conteurs, qui en ressortent tous avec une compréhension de la permaculture, qu'ils ne connaissaient souvent pas avant de franchir le seuil de *Kyodo House*.

Tokyo Urban Farming – la ville ne se nourrit pas que de culture

Malgré son entrée par le *design* et par la convergence bénéfique entre artistique et écologique, Kondo Hidenori s'est rendu compte que la permaculture urbaine devait également agir en faveur de l'alimentation. Tokyo étant pauvre en espace libre, il n'avait pas pensé la question au-delà des limites de son jardin. Il a ensuite suivi une formation de permaculture avancée (*Advanced Permaculture Course*) avec Shidara Kiyokazu et a alors commencé à évaluer les possibilités d'augmenter le nombre de jardins communautaires en ville, par exemple en convertissant des parcs urbains, ainsi que d'intensifier les interconnexions possibles entre les citadins et des paysans en agriculture naturelle situés à proximité du centre-ville (à environ une demi-heure de voiture). Il a fini par s'associer à différents spécialistes et a créé la plateforme *Tokyo Urban Farming* qui organise des événements autour des enjeux liés au futur de l'alimentation, particulièrement en zone urbaine. La plateforme organise par exemple des soirées thématiques, avec projection de films et table ronde. En novembre 2022 a été projeté le film *Edible City. A Documentary Film about the Good Food Movement*³⁵³, en collaboration avec l'association *Edible Schoolyard Japan* (pour laquelle travaillait la permacultrice Jimoto Kazuko³⁵⁴), et avec Cashman Phil (du centre de formation Permaculture Awa ou PAWA). L'événement se tenait sur un immense toit revégétalisé situé dans le centre névralgique de l'économie tokyoïte, Nihonbashi, sur le lieu de l'association *Edible Kayabaen* – association qui s'est donné pour objectif de faire de Tokyo une ville comestible avec comme point de départ, ce quartier symbolique de la finance et de la croissance économique (*Edible Kayabaen*, s. d.).

Horita Makiko, sur la trace de la permaculture urbaine comme nowtopia

Au-delà du fait que *Tokyo Urban Permaculture*, *Kyodo House* et *Tokyo Urban Farming* aient été créés par des acteurs qui se connaissent et collaborent, le lien entre ces projets m'a été proposé par l'ex-professeure de sociologie de l'art Horita Makiko. C'est lors de ma première semaine de terrain au Japon, en juin 2017, qu'elle m'a été présentée par Mitsukuri Yuki. Horita Makiko habite également à Hokkaido et s'est rapidement lié d'amitié avec Yuki, non seulement par intérêt pour ce qu'il bricole, mais également parce qu'ils ont la même opinion sur l'absurdité du milieu académique,

³⁵³ Ce film de Andrew Hasse (sorti en 2012) aborde l'agriculture urbaine et les enjeux de justice, de sécurité et de souveraineté alimentaires à travers des problèmes et solutions citoyennes expérimentées dans la région de San Francisco Bay, aux USA.

³⁵⁴ Voir le récit de milieux en Partie II, Chapitre 5, section 5.2.4.

qu'ils ont les deux fait le choix de quitter. Sans même savoir exactement le sujet de ma recherche, Yuki m'a dit avoir pressenti qu'il y avait des échos entre les démarches et les intérêts de Makiko et les miens. Il s'est effectivement avéré que les recherches sociologiques de Makiko sur les messages politiques contenus dans des actions d'occupation éphémère de l'espace urbain recoupaient mes interrogations sur la permaculture comme mouvement social. Je l'ai ainsi d'abord rencontrée dans un petit salon de thé de campagne – lieu qu'elle a choisi elle-même et qu'elle chérit pour son ambiance feutrée, sa porcelaine *vintage* et ses gâteaux faits maison. Elle nous a accueillis, Yuki et moi-même, en nous faisant comprendre l'importance des lieux pour qu'une rencontre soit agréable et fructueuse.

Après avoir reçu nos boissons et pâtisseries, Horita Makiko a commencé à me raconter comment elle a développé son intérêt pour ces mises en action soudaines et éphémères grâce au concept des *nowtopia*, ces anti-utopies conjuguées au présent, par lesquelles se donne à voir ici et maintenant le monde que l'on souhaite : "Utopia is the perfect place which exists nowhere. Nowtopia is the perfect state of things that you create here and now, wherever you are. It's the opposite !". La stratégie des *nowtopia* résonne, en ce sens, avec la politique de préfiguration (Dinerstein, 2016 ; Yates, 2015) qui est au cœur des tactiques développées par les *lifestyle movements*, mais aussi des « utopies concrètes » (abordées brièvement en Partie I, Chapitre 3, section 3.5.2).

Elle s'est largement inspiré du livre de Chris Carlsson, « Nowtopia : How Pirate Programmers, Outlaw Bicyclists, and Vacant-lot Gardeners Are Inventing the Future Today » (2008), et elle a elle-même écrit un livre en japonais au titre similaire : ナウトピアへ—サンフランシスコの直接行動 (*Vers les nowtopia – Actions directes à San Francisco*). Comme lui, elle s'est d'abord intéressée à des expérimentations situées à San Francisco – connue pour la ferveur de sa contre-culture –, mais elle a ensuite relocalisé sa recherche au Japon. Elle partage les grands postulats de Carlsson, avec notamment une vision critique de l'économie de marché, qu'elle dénonce comme étant une structure absurde qui ne sert pas les intérêts de la majorité. Les *nowtopia* permettent d'outrepasser la lenteur et les incapacités des instruments politiques conventionnels, tels que les votations et les campagnes :

Politically, *nowtopia* is called non-violent direct action but it is also about reclaiming autonomy in our everyday life. When you think about utopia, you say that you want to world in a world X, but this would be only realized by means of Y. If there were Y, I could be in X. But Y is only a preconceived, groundless assumption, that you learnt from your past experience. *Nowtopia* is about subtracting those past elements from your utopian vision. When you ignore all those past elements, *nowtopia* emerges. We often use this X/Y logics in everyday life: "if green party takes power (Y), people would live more environmentally friendly (X)". But you can live environmentally friendly in any way and any time you like! Planting trees now instead of voting for the party can be more effective! . *Bikurishita!* (surprise!).

Au travers de ce concept, elle identifie les expérimentations qui luttent pour récupérer de l'autonomie (op.cit., *reclaiming autonomy*) et qui offrent, fût-ce seulement de manière éphémère, d'accéder à une compréhension incarnée d'une « vie bonne » – bonne en ce qu'elle nous redonnerait confiance en notre potentiel et notre unicité – ce que la culture du travail tokyoïte a tendance à évincer par l'anonymat, la compétition et la sensation désagréable d'être rapidement remplaçable. C'est en étudiant les équivalences japonaises aux *nowtopia* de San Francisco qu'elle en est arrivée à se connecter avec Mitsukuri Yuki, mais aussi avec Sawyer Kai et le groupe de TUP, et qu'elle a décidé de participer financièrement au *crowdfunding* pour que le projet voie le jour. Elle m'a ainsi prise avec elle lors de l'événement (pourtant privé) organisé au *Peace and Permaculture Dojo* pour remercier les donateurs, mais elle m'a aussi proposé de la suivre à un souper intimiste qu'elle avait

prévu lors de sa venue à Tokyo, car il réunissait des acteurs d'une autre *nowtopia*, en lien avec le TUP : la *Kyodo House* de Kondo Hidenori.

Sa perspective met en lumière l'importance de la permaculture, urbaine en particulier, comme nouvelle forme d'action politique. D'après elle, le Japon d'aujourd'hui aurait particulièrement besoin de cette modalité d'action pour redonner du pouvoir d'action aux citoyens, souvent démunis face à la lenteur des campagnes politiques et le degré de corruption et de censure d'idées au sein du parlement (la Diète nationale). Elle mentionne même un exemple étonnant de *nowtopia* au sein même du parlement : certains employés exaspérés par les procédures bureaucratiques se sont mis à fabriquer leur propre *miso* (une pâte de soja fermenté qui est utilisée comme base de bouillon) afin de faire passer le message que la décomposition peut être positive si c'est de la bonne fermentation, et que c'est justement ce dont le parlement aurait besoin aujourd'hui (!), afin qu'enfin un renouveau soit possible. On perçoit ainsi l'intérêt de messages politiques indirects, déguisés sous la forme d'une revalorisation des traditions, dans un contexte peu réceptif à la critique.

En tant que sociologue, Horita Makiko est évidemment au courant des capacités limitées de ce genre d'action à bouleverser un modèle culturel, et elle sait que cette stratégie exige une visibilité importante pour devenir, à proprement parler, politique. Parallèlement, elle a recalibré sa vie pour être en cohérence avec la philosophie d'action des *nowtopia*. Elle a quitté l'université et s'est engagée dans le milieu de la permaculture, non pas en lançant de nouveaux projets, mais en tentant d'accroître leur visibilité par des livres et des vidéos. Elle ne passe plus par des éditeurs, dont elle conteste les valeurs, et a commencé à publier ses ouvrages elle-même – dont tous sont d'ailleurs vendus sur Internet.

Makiko nous a invités à venir chez elle, pour nous montrer son foyer « nowtopique » situé en pleine campagne. Elle et son partenaire y expérimentent ensemble une vie entourée de forêts et travaillent chacun sur leur activité respective – Makiko sur ses livres, son partenaire sur ses peintures. Elle nous l'a fait visiter très lentement, en nous racontant l'entier des aménagements et des objets : ici, aucun objet n'est de la pure décoration et chacun a une histoire. Le porte-manteau de l'entrée est un bois de cerf ramassé à l'occasion d'une balade ; la première marche d'escalier est ponctuée d'un énorme rocher trouvé dans la région (et déplacé à grand' peine), qui a été placé ici de manière poético-humoristique : la maison ressemblant à un ballon dirigeable, il fallait quelque chose de lourd pour qu'elle ne s'envole pas. La maison a, en effet, une architecture unique, non seulement dans sa forme, mais dans le jeu sur les limites entre intérieur et extérieur, comme en témoignent notamment les immenses fenêtres de la salle de séjour et de leur chambre à coucher, intentionnellement sans rideaux. La logique nowtopique se lit jusque dans le choix des tableaux et de leur disposition : certains évoquent le ciel là où il n'y a pas de fenêtre (Fig. 110). Le terrain autour de la maison leur permet d'expérimenter la permaculture dans ses modalités agricoles, et d'ainsi produire de nombreux légumes, au point qu'ils sont rapidement devenus autosuffisants en pommes de terre et en haricots. C'est de cette manière que Horita Makiko incarne déjà maintenant (*now*) l'idéal (*utopia*) qu'elle souhaite se voir généraliser. Elle souligne l'importance de le concrétiser afin qu'il prenne forme, et qu'en ayant lieu, il devienne le lieu d'expériences partageables et partagées. L'expérience corporelle et collective est, en effet, au cœur de sa vision des *nowtopia* :

Sharing the same experience, the same mindset or viewpoint, or even sense of time. If more than two persons have the same experience, it becomes reality. If many people start seeing the world in the same way, their experience can become a major reality. It is about changing consciousness and how people experience life. It's more important than social change or political change, and it's more powerful than words. Sharing an

PARTIE III. Au-delà du jardin...un autre paysage nourricier ?

experience with other people is stronger than words, like sharing a garden in an urban environment, because it's changing the very perception people have of the world.

C'est avec cette visée qu'elle nous a accueillis chez elle, Mitsukuri Yuki et moi, en nous montrant avec exaltation tout ce qui pouvait faire écho à la permaculture, et donc à nos propres idéaux. Ma rencontre, au tout début de mon terrain, m'a accompagnée jusqu'à la fin. C'est elle, en effet, qui m'a indirectement amenée à enquêter sur le concept d'utopies concrètes (voir Chakroun, 2019), et finalement à m'intéresser aux hétérotopies.



Figure 110 : La forêt et les nuages dans le ciel dans la salle de séjour de Horita Makiko. Hokkaido, juin 2017.

11.6 Transitions paysagères dans les marges territoriales indociles

11.6.1 Des transformations paysagères impulsées par des transitions existentielles

Pendant longtemps, les mouvements de migration des villes japonaises vers la campagne étaient composés de retraités et autres personnes âgées. Comme l'ont montré Rosenberger et Klien, une nouvelle vague d'immigration a débuté parmi les jeunes urbains à la recherche d'un mode de vie basé non plus sur la réussite sociale, mais sur l'émancipation personnelle. Klien a mis en évidence que cette modalité d'immigration était portée par le concept d'*ikigai*, une philosophie de vie qui tente de marier émancipation individuelle et utilité sociale (Klien, 2015). Rosenberger (2017) a, quant à elle, montré que cette quête d'un autre style de vie s'est beaucoup concrétisée via la pratique d'une agriculture biologique et naturelle. Autrement dit, ce sont bien des transitions existentielles qui sont à l'origine de beaucoup de projets agricoles ou agroforestiers dans les régions reculées, et qui transforment ainsi les paysages de la ruralité.

Hamish Murphy est exemplaire à cet égard. Il dit se reconstruire par son projet, en se remettant tant de la violence des valeurs et du mode de vie imposés par le monde de la finance que des violences qu'il a subies étant enfant ; son engagement dans la permaculture est une source de guérison qui lui offre les ressources lui permettant de prendre du recul par rapport aux assignations et aux injonctions passées et présentes, et à retravailler son sentiment de soi (*sense of self*). Cette possibilité de se reconstruire en s'affirmant multiple et complexe est au cœur de militantisme spirituel de Gloria Anzaldúa, dont je me suis inspirée plus haut pour penser le « soi mésologique ». Ce dernier est, de plus, fondé sur un travail d'arpentage des lisières : une sorte de marginalité choisie et tactique, permettant de faire preuve de créativité tout en restant ouvert aux échanges avec l'extérieur. Le soi mésologique se caractérise par cette qualité de relation entre le soi et le milieu : toute transformation est forcément trajective. Le *design* progressif du lieu Uzumé a engagé Hamish dans une transformation cathartique et écologique du paysage – chacun (lui-même et le lieu) retrouvant, par l'autre, une raison d'exister, un *sens* et une opportunité de se renouveler.

11.6.2 Les *satoyama* pour désamorcer les frictions paysagères

Cette résonance trajective entre transitions existentielles et transformations paysagères n'est toutefois pas automatique. Si la trajection peut effectivement avoir lieu, c'est que les conditions le permettent. Autrement dit, il faut qu'il y ait des lieux pour qu'elle ait lieu – ce qu'avec Diane Linder nous avons appelé des « foyers du soi mésologique » (Chakroun & Linder, 2018). Si une « société permaculturelle » est loin d'être un imaginaire culturel partagé au Japon, il est difficile de ne pas voir le contraste avec les luttes au cœur des projets qui tentent de voir le jour ou de perdurer en Suisse. Au Japon, les projets de permaculture provoquent des frictions, mais il ne semble pas y avoir de résistance exogène indépassable qui entraverait le déploiement d'un soi mésologique. Chaque intention de (se) changer et d'expérimenter semble trouver un lieu pour exister et un paysage pour s'exprimer. Au Japon, personne ne m'a parlé d'une difficulté à louer ou acquérir formellement des terres agricoles en campagne, encore moins à acheter une maison. En ce sens, il n'y a pas de frictions paysagères, si l'on restreint ces dernières à des conflits ouverts provoqués par

des différences idéologiques visibilisées par le paysage. En revanche, si on élargit le concept de friction à la résultante d'une « mise en dialogue » pas nécessairement conflictuelle entre des altérités, le milieu de la permaculture japonais est traversé, voire fondé, par d'innombrables frictions, au sens d'ajustements, de compromis et d'alliances structurantes. L'absence de frictions véritablement déstructurantes est contextuelle – ou plus précisément, mésologique. Elle résulte autant de la situation territoriale, démographique et même climatique, de la culture politique, de la puissance effrayante des ministères (en particulier le MAFF), mais aussi des goûts personnels pour certains paysages et certaines activités.

Le plus grand obstacle est la réticence des locaux – les habitants de longue date à l'âge avancé – qui se montrent sceptiques en voyant de nouvelles personnes s'installer et surtout adopter des pratiques dissimilaires aux leurs. Cette réticence a notamment été ressentie tout au début du mouvement de permaculture, en 1996, lorsque Shidara Kiyokazu et Itonaga Kôji ont lancé le projet du *Permaculture Center Japan* au milieu du hameau agricole du Fujino. Leur rêve était de fonder, à partir de la création de ce centre, une communauté écologique s'inspirant des écovillages. Mais la transition entre un village « traditionnel » et un village « écologique » s'est avérée plus compliquée que prévu. La différence de modèle a suffi à effrayer les locaux, qui ont alors refusé de vendre leurs terrains bien qu'ils n'en aient plus l'utilité. Cette expérience a convaincu Itonaga Kôji et Shidara Kiyokazu de ne pas arriver avec de grandes idées et des concepts, mais de pratiquer plutôt ce que l'on pourrait appeler, dans une perspective mésologique, un « prendre-soin du milieu », c'est-à-dire de ne pas opter pour une logique de la *tabula rasa* en version écologique – on enlève tout et on recommence mieux – mais de considérer la perspective des locaux et l'histoire, avant de lui imposer des transformations radicales. En effet, dans l'absolu, les locaux ont intérêt à accueillir de nouveaux habitants et à leur donner envie de rester : même un urbain inexpérimenté ou un permaculteur révolté remet de la vie dans le village, et parfois arrive à le sauver de l'état d'extinction. L'exode rural a, en effet, provoqué l'abandon massif des terres arables et des agroécosystèmes forestiers. Ceux qui restent sont souvent des personnes âgées dont la longue vie dans les champs a abîmé le corps et qui, s'ils étaient auparavant actifs pour la communauté, peinent désormais à continuer à simplement cultiver leurs parcelles. Cette perte de vitalité se marque par l'enfrichement rapide des parcelles abandonnées et par l'enforestation des paysages ruraux, qu'exacerbe encore le climat du Japon central (*Honsbû*), réputé pour réunir les conditions idéales à la végétation, avec des étés chauds et humides et des hivers doux, au point qu'en quelques années les rizières font place à des bosquets de bambou et les maisons se font tapissées par du *kudzu* (*Pueraria montana*), cette liane grimpante à la croissance extrêmement rapide (une vingtaine de centimètres par jour dans des conditions idéales).

Cet ensauvagement non intentionnel signe la ruine de paysages culturellement appréciés, voire fondateurs : les satoyama. Leur revitalisation, même par des permaculteurices aux pratiques parfois en porte-à-faux, est perçue positivement, y compris par les institutions – ce qui se révèle être une aubaine, car beaucoup de ministères sont loin d'afficher une volonté de transition radicale vers un modèle plus écologique. Le MAFF et les coopératives agricoles JA n'abordent la durabilité qu'en termes de potentiel de survivance du secteur agricole. Comme le souligne un paysan en agriculture naturelle, « la situation est difficile, car la coopérative JA est rigide et impose une vision économique de l'agriculture. Il y a une loi qui interdit de produire ses propres semences pour les replanter, alors que c'est la base de notre pratique. JA ne donne aucun espace pour d'autres agricultures. Et nous sommes trop minoritaires pour changer les lois ». La puissance du MAFF ne laisse que peu de marge de manœuvre aux alternatives agricoles, raison pour laquelle les permaculteurices évitent par

principe tout contact non nécessaire avec lui, ne passent jamais par la labellisation *JAS Organic*, ni ne demandent des subsides. Tout au plus lui transmettent-ils, afin de rester en règle, le « plan de mise en culture » des terrains agricoles dont ils s'occupent. L'agriculture est au cœur de relations de pouvoir trop disproportionnées et de visions du monde trop divergentes pour qu'il puisse aujourd'hui y avoir de rapprochement entre les acteurs institutionnels et les acteurs de l'agriculture alternative.

Dans ce contexte, adopter un discours et des pratiques de revitalisation des satoyama se révèle doublement stratégique. Les satoyama sont l'antithèse du confrontationnel, évoquant un paysage partagé, logé au cœur de l'identité nipponne et convoquant plutôt l'imaginaire nostalgique du lieu originaire (*furusato*). Au-delà de l'imaginaire, les satoyama sont situés, par définition, en périphérie des grands centres urbains et jouissent donc d'une invisibilité relative permettant la créativité, voire la dissidence en actes. En ce sens, les satoyama sont investis pour leur double position d'entre-deux. En effet, géographiquement et écologiquement, ils sont en zones de lisière écologique, parfois entre les communautés villageoises rurales et les écosystèmes forestiers, parfois entre les périphéries des banlieues urbaines et les denses forêts primaires ou naturelles (dites *okenyama*, littéralement « montagnes profondes »). Mais socialement et politiquement, les satoyama sont aujourd'hui dans un autre type d'entre-deux : la menace de leur disparition en fait des « zones frontières » au sens de Tsing (2011), c'est-à-dire des zones dérégulées, non planifiées, mal cartographiées qui sont la scène de sauvageries (*wildness*), tant au sens de la nature qui les colonise qu'au sens politique des frictions que génèrent les tentatives de (ré-)appropriation de leurs ressources. Cette situation en a fait des opportunités pour amorcer discrètement des transformations paysagères et sociales qui soient, à première vue, culturellement acceptables, voire appréciées. Leur faible représentativité apparente les maintient dans une sorte de flou créatif : « l'agriculture naturelle et la permaculture sont encore plus minoritaires que l'agriculture biologique, donc il n'y a pas réellement d'opinion publique sur la question au Japon »³⁵⁵. Hamish Murphy se montre lucide par rapport au gain de liberté que lui permettent la situation géographique de son projet Uzumé et l'état d'abandon de la forêt :

Si nous étions plus exposés, par exemple autour d'autres maisons, les gens auraient des avis plus tranchés. Mais je suis dans la montagne, à la périphérie du village, et pour eux, je nettoie la montagne comme à l'époque Edo, en taillant des arbres pour faire du charbon de bois. Les gens sont tellement contents qu'on m'offre des rizières !

D'un côté, son choix d'un projet qui soit non pas une entreprise agricole, mais une revitalisation forestière, charme les locaux, au point qu'ils sont prêts à lui léguer leurs rizières – qui sont pourtant les terres les plus valorisées financièrement et culturellement et, de ce fait, les plus potentiellement conflictuelles à écologiser. De l'autre, les confins territoriaux permettent d'opter pour une stratégie de « profil bas » en ne se déclarant pas comme « alternatif ». Il se peut alors qu'en fait, il n'y ait pas *encore* de frictions paysagères semblables à celle de la Suisse, du fait d'une triple invisibilité : géographique, médiatique et politique. Autrement dit, selon les directions que prendra la permaculture dans le milieu nippon, il est possible que les différences deviennent des divergences et que les relations entre différents acteurs se reconfigurent. Typiquement, une partie des 1500 étudiants qui ont suivi le PDC au Japon ont acquis des terres afin d'amorcer des projets agricoles localisés dans des zones bien moins périphériques que celles des pionniers et enseignants que j'ai

³⁵⁵ Citation tirée d'une discussion informelle avec un agriculteur non professionnel de la Préfecture de Tottori.

rencontrés. Il faudrait, dans quelques années, retourner à leur rencontre pour s'enquérir de leur expérience avec le voisinage, la municipalité et les autorités préfectorales et nationales. La question sous-jacente est ainsi de savoir ce qu'il se passe lorsqu'on pense la permaculture par-delà les paysages de satoyama, à travers les ruptures qu'elle incite avec le modèle soutenu par le gouvernement et appliqué par une majorité des personnes encore actives dans l'agriculture.

11.6.3 Penser la permaculture par-delà les paysages de satoyama

Des études récentes sur les satoyama montrent que les modes de vie et de culture à l'origine de leurs mosaïques agroforestières rendent la forêt nourricière et accueillante non seulement pour l'humain, mais pour une grande diversité d'espèces (Jiao et al., 2019; Katoh et al., 2009; Kuramoto & Sonoda, 2003). Anna Tsing (2017, p. 230) formule la même idée : « il faut perturber pour restaurer, mais en prenant soin d'encourager la diversité et un fonctionnement sain des écosystèmes. Il y a des types d'écosystèmes, affirment des défenseurs, qui ont besoin de l'activité humaine [...] ». Les satoyama ne se confondent toutefois pas avec la permaculture, même si des permaculteurices défendent le contraire. Tsing (*ibid.*) les analyse d'une manière qui permet de déceler en quoi la permaculture se distingue de la philosophie sous-jacente aux satoyama : « en fait, on pourrait dire que les pins, les matsutakes et les humains se cultivent tous les uns et les autres de manière involontaire. [...] Les humains se joignent aux autres en fabriquant des paysages qui deviennent l'écho d'une mise en forme involontaire ». Dans la version originale du texte, l'expression « mise en forme involontaire » transcrit l'anglais *unintentional design* (2015, p. 150) – qui est une formulation non anecdotique, pour deux raisons. D'abord, car elle joue sur un oxymore – le *design* étant, par définition, la mise en forme d'intentions – qui fait écho à la « déprise de la maîtrise » au cœur de la philosophie de la permaculture. Ensuite, car elle met en lumière que la philosophie des satoyama occulte une dynamique fondatrice de la raison d'être de la permaculture comme projet social et politique : la « maîtrise de la déprise ».

Dans la permaculture, il y a un désir de se cultiver l'un l'autre, et d'obtenir un *design* consciemment truffé d'intentions. En cohérence avec la définition de la permaculture comme “consciously designed landscapes” (Holmgren, 2002, p. xix), l'objectif n'est pas simplement d'accueillir la biodiversité de manière contingente, mais de ménager intentionnellement des espaces pour créer des conditions favorables à l'épanouissement des humains, des serpents, des insectes, des oiseaux, des micro-organismes du sol et des champignons mycorhiziens. Les rencontres avec les non-humains sont valorisées, même si certains – comme les sangliers, les serpents, les singes ou les moustiques – sont plus difficiles à gérer que d'autres. Il ne s'agit plus seulement d'entretenir un système agroforestier : ce dernier exige un soin particulier pour que des dynamiques de réciprocité redeviennent possibles. Chez les permaculteurices qui reconnaissent cette spécificité, le *design* de permaculture est alors investi comme un outil pour trouver des modalités de résurgence des relations qui furent constitutives par le passé, mais aussi pour stimuler leur renouvellement face à l'inédit de la situation. La permaculture arrive en effet à un moment où les forêts sont des restes de plantations d'après-guerre, dont la gestion est, qui plus est, fortement impactée par la déruralisation. Shidara Kiyokazu, dont la maison se tient littéralement à l'intérieur d'une forêt de satoyama, témoigne des relations proprement *vitales* qui faisaient exister et perdurer ces paysages et, par eux, leurs habitants : « Lorsqu'une personne âgée meurt, c'est une forêt qui meurt. Les forêts ont, pendant longtemps, été préservées par les habitants. Nous devons aujourd'hui faire perdurer le système social qui a permis cette préservation, mais qui s'est effondré ». Shidara ne parle pas ici de

la forêt en général, mais spécifiquement des bois et forêts qui bordent (et pénètrent) les villages des régions rurales comme celle où il habite. Ces dernières « meurent » effectivement, dans le sens où, par délitement des relations avec les communautés rurales, l'écosystème se transforme, se densifie et s'assombrit tout en s'homogénéisant (Satsuka, 2014; M. Uehara et al., 2009), et perd ainsi progressivement sa fonction nourricière tant pour les humains que pour les sangliers. Sa manière de condenser l'objectif de la permaculture à « fabriquer des forêts » (*morizukuri*) est à comprendre comme une métonymie : il ne la rapproche ni d'un geste démiurgique ni du projet éco-nationaliste et géo-ingénieurial qui a motivé le mouvement national d'afforestation (National-Land Afforestation Promotion Campaign) d'après-guerre³⁵⁶, mais au contraire l'élargit, au sens bien plus profond de « faire perdurer l'*aida* », c'est-à-dire les conditions de l'entrelien humain³⁵⁷. En cela, son projet est éminemment dissident, car il s'affiche en opposition au système culturel, économique et politique qui a démantelé les satoyama ; la revitalisation des satoyama comme paysages agroforestiers apparaît alors clairement comme une première étape à un projet plus politiquement ambitieux de changement de système.

La critique du système en place et des actions (et non-actions) du gouvernement s'est affirmée après la triple catastrophe nucléaire de mars 2011, qui a transmuté les paysages au point qu'il n'y est plus possible de penser une réversibilité, du moins dans une temporalité humaine. Les permaculteurices se sont retrouvés sans ressource après la pollution des sols par la radioactivité (principalement au Césium 137) suite à l'accident de la centrale de Fukushima-Daiichi. Par exemple, Shidara Kiyokazu, bien qu'éloigné de 400 kilomètres de la zone la plus fortement irradiée, a constaté que les terres de PCCJ se trouvaient sur le trajet de dispersion des éléments radioactifs ; il a cessé plusieurs années durant d'offrir des formations pour les enfants, par mesure de précaution. À l'inverse, Itonaga Kôji et Cashman Phil ont tous deux réorienté leurs activités suite à l'accident. Itonaga Kôji en réorientant ses recherches³⁵⁸ sur les dangers potentiels des zones affectées pour les habitants, en contrepoint aux injonctions du gouvernement de les réintégrer. Cashman Phil a, quant à lui, proposé ses qualités de designer, ses capacités de charpentier et sa sensibilité de père de famille pour se rendre sur place et créer, pour les familles survivantes, des espaces de délasserment tels que des parcs de jeu.

La tragédie tient dans le fait que, dans les zones les plus polluées (hors zones désaffectées), il est encore possible d'avoir un style de vie satoyama, voire d'y proposer un *design* en utilisant la permaculture, si l'on réduit cette dernière à une sorte de *design* superficiel d'interdépendances immédiates, hors de la situation géopolitique et économique globale et exempte de relations de pouvoir et d'agendas divergents. Pourtant il serait, corporellement parlant, indécent de continuer à habiter ces zones au vu de la radioactivité des sols (augmentée encore par la teneur élevée en argile,

³⁵⁶ Cette campagne a été portée en partie par l'industrie forestière. La conservation des forêts plantées s'est faite au détriment des forêts indonésiennes, que le Japon a commencé à exploiter pour compenser le bois qu'il n'était plus possible de couper sur son propre territoire (Miyamoto & Sano, 2008). Comme le souligne Nakashima (2006), le mouvement d'afforestation comportait tant des enjeux environnementaux et économiques que des enjeux identitaires et nationalistes ; la forêt est devenue le symbole de la culture japonaise et de sa supériorité.

³⁵⁷ Je rappelle ici que le concept pour « humain » en japonais (*ningen*) est composé des deux concepts *hito* (individu) et *aida* (interstice relationnel). Ces éléments ont été développés en Partie I, Chapitre 1 (section 1.2.2 en particulier), et apparaissent également dans le récit de milieux autour de Shidara Kiyokazu (Partie II, Chapitre 5, section 5.2.1)

³⁵⁸ Je rappelle ici qu'Itonaga est le co-fondateur du PCCJ, actuellement professeur dans le département des ressources biologiques à la Nihon Daigaku (Université du Japon), à Tokyo.

surtout dans les rizières, dont la capacité d'absorption est plus élevée que d'autres types de sol), des aliments et du bois à brûler. Que fait-on avec la permaculture dans ce cas ? On comprend, ainsi, que la permaculture ait également trouvé des modes d'action au-delà de la réhabilitation des paysages traditionnels, par exemple en s'engageant dans la mise en place d'infrastructures énergétiques *low tech*, dans la sensibilisation des urbains à leurs modes de consommation d'énergie (qui sont rendus possibles par l'énergie nucléaire fournie par TEPCO), et aux côtés d'associations antinucléaires. La permaculture prône une durabilité multi-espèces (*multispecies sustainability*) (Rupprecht et al., 2020) qui va au-delà de la philosophie de la coexistence des satoyama, en étant basée non pas sur un idéal d'harmonie, mais sur le postulat d'une vulnérabilité fondatrice des communautés multi-espèces. Si les acteurs du mouvement au Japon s'engagent d'ores et déjà activement, via des relations de soin et de réparation particulières et la mise en place de processus de négociation inter-espèces, les négociations « intra-espèce » entre différents groupes d'humains manquent encore et les revendications demeurent très discrètes. On peut alors se demander si l'histoire intense des luttes paysannes et des soulèvements multiples de l'époque Edo inspirera bientôt des modalités plus « exposées » d'engagement permacole, hors des sombres sous-bois des forêts abandonnées de satoyama.

CONCLUSION DE LA PARTIE III

La mésologisation source de frictions

Renouvellement des modalités d'engagement

Si la permaculture motive aujourd'hui des engagements contre la disparition de certaines relations symbiotiques inter-espèces (des sympoièses, dirait Haraway (2016b)) et contre la prolifération d'autres espèces et/ou d'éléments nocifs, elle est loin, en tant que communauté de pratiques, d'avoir les moyens suffisants à stopper la désolation caractéristique des paysages de l'Anthropocène, cette « époque où la viabilité multi-espèces est devenue menacée » (Tsing, 2022, p. 49). L'érosion rapide et parfois irréversible de l'habitabilité du territoire est déjà en train d'obliger à un renouvellement des stratégies de lutte et de résistance, vers des modalités moins inoffensives et moins discrètes que celles qui ont prévalu jusqu'à présent. Le choix de se saisir du concept de permaculture sans l'afficher publiquement doit, en ce sens, être considéré comme une véritable *tactique* visant à ne pas créer vainement des frontières et des différences et à ne pas répéter et s'enfermer dans des rapports de force. En ne se plaçant pas ouvertement comme « alternative » ou « contreculture », elle s'offre la possibilité de ne pas devenir une minorité et d'impulser ainsi éventuellement, grâce à des collaborations et alliances avec des acteurs aux profils divers, une transformation généralisée de la société. C'est justement ce que Gloria Anzaldúa prône par son militantisme spirituel : ne jamais accepter complètement l'assignement à une identité d'opprimé (ou ici d'alternative), afin de ne pas perpétuer, paradoxalement, les structures oppressives contre lesquelles on s'insurge. C'est par ce biais que la permaculture, à travers son travail sur les frontières, contribue à élever certains confins territoriaux et certains pans de la contreculture au rang de « marges indociles » (*unruly edges*) (Tsing, 2022, p. 73). Tsing développe ce concept surtout pour parler des espèces non humaines qui résistent à l'exploitation capitaliste, voire se complaisent dans ses ruines. Le concept peut toutefois être également heuristique pour penser les alliances entre les humains – ici les permaculteurices – et les non-humains qui transforment les « ruines » de choix politiques et culturels passés (telles que les plantations d'arbres qui peinent à devenir des forêts au sens écosystémique) en des occasions non seulement d'expérimenter d'autres pratiques agricoles, mais de remettre en chantier les axiomes structurants de la société. C'est en ce sens qu'elles sont « indociles » : c'est parce que des humains ont développé et mis en pratique une lucidité existentielle qu'il y a des hétérotopies – des lieux qui se font autres et qui confrontent, subtilement ou frontalement, ce par rapport à quoi ils sont autres.

Il y a aujourd'hui une multiplicité de discours et de projets qui visent une écologisation de l'agriculture et/ou de la société, mais dont les alliances et les convergences ne vont pas de soi. On retrouve toujours des archétypes : d'un côté, une écologisation par optimisation du système agri-

alimentaire (et un verdissement du système capitaliste), portée par l'idéal d'une agriculture plus productive *et* (un peu) plus performante environnementalement ; de l'autre, une vision paysanne, écologique et territorialisée de l'agriculture dont la durabilité ne se restreint pas à une écologisation incrémentale, mais passe par une *mésologisation* des valeurs, des pratiques et des modes de vie. Si ces archétypes sont comparables entre le Japon et la Suisse, leurs modalités de concrétisation sont toutefois distinctes, du moins du point de vue de la permaculture. Sans forcer artificiellement une comparaison (et prendre le risque de perpétuer artificiellement une opposition essentialisante Orient/Occident), il faut admettre que ce ne sont pas les mêmes enjeux, pas les mêmes obstacles ni les mêmes envies et ambitions qui animent ou freinent les praticiens de chaque pays. Et pour cause : l'agriculture est encore suffisamment territoriale et culturellement ancrée pour qu'elle ne puisse se penser complètement en dehors de son milieu, et ce malgré la globalisation du capitalisme, l'intensification des importations et des exportations ou encore l'homogénéisation des conditions-cadre et des contraintes de l'OMC (entre autres, depuis les accords de l'Uruguay Round qui a clôturé les négociations du GATT). Si cette méso-spécificité est encore présente, bien qu'elle s'érode, c'est en elle que se logent les plus grands potentiels d'une mésologisation *intentionnelle* et *revendiquée*. Le milieu n'étant pas qu'écologique, mais éco-techno-symbolique, il est autant local que global – ou plus exactement : il est holographique (Senda, 1992).

Tant la mésologie que la permaculture postulent la Terre comme condition humaine et admettent qu'il existe des invariants ontologiques et des limites structurantes qu'il s'agit de mettre en lumière et de prendre en compte. Cette caractéristique est ce qui rend possible le triple processus de « féralisation », par des retours à la terre (à la campagne et à une activité proche du sol par exode urbain), des retours à la Terre (transformation axiologique et praxéologique des systèmes de valeurs) et des retours *de* la Terre (Grandchamp, Baumert & Muramatsu, à paraître en 2024) – retours qui résonnent avec ce que la philosophe Isabelle Stengers (2009) nomme « *intrusions* de Gaïa », car ils vont inéluctablement refaçonner les paysages et nous forcer à revoir nos manières de les habiter.

Cela signifie que la mésologisation s'accompagne nécessairement de tensions entre des injonctions à une transition agroécologique rapide, radicale et globale, et une nécessité de motiver des transformations subtiles, lentes, spécifiques, quotidiennes, imparfaites. Cette dialectique de l'universel et du particulier est visible dans la permaculture, qui s'offre simultanément comme injonction d'un retour généralisé à la Terre *et* comme élan concret vers un ancrage local, à travers l'élaboration de manières toujours uniques de prédiquer un certain milieu. Mes récits de frictions paysagères ambitionnaient de mettre en lumière cette tension-là : le fait qu'en motivant de manière « générique » des retours à la Terre/terre, la permaculture provoque des régimes de mésologisation différents selon les sensibilités, selon les lieux, selon les pays et, – mais mes enquêtes ne peuvent pas, à elles seules, le montrer – selon les époques.

Paysages mis en friction par des marges indociles

Suisse : le paysage en tension, opportunité de collaborations ?

Mes récits de frictions paysagères en Suisse mettent en lumière un régime de mésologisation qui couple une double dynamique. D'un côté, une structuration interne relativement rigide du mouvement de la permaculture qui, après des processus laborieux, permet aujourd'hui d'avoir une

véritable force de revendication. De l'autre, une perméabilisation de certaines frontières pour que la communication et les collaborations restent possibles. L'histoire de la permaculture montre toutefois que ce n'était pas d'emblée une possibilité, et encore moins une stratégie, d'agir simultanément sur les deux fronts. Il y a d'abord eu un énorme travail de la part des « permaculteurices en devenir », de documentation, regroupement, clarification, officialisation de structures et mise en place de formations, *avant* que la permaculture ne devienne une « voix » qu'il soit possible d'élever. En Suisse alémanique, les premiers cours ont été donnés dans les années 80, l'association *Permakultur Schweiz* a vu le jour au début des années 90, les premières collaborations avec des acteurs institutionnels n'ont commencé que dans les années 2000, et les discussions avec l'OFAG n'ont eu lieu qu'à partir de 2018.

Si, racontée de cette manière, l'entrée de la permaculture dans les institutions apparaît comme une avancée quant à son potentiel de transformation, certains y voient au contraire une perversion et un risque de récupération et d'amoindrissement de ce même potentiel. Ainsi, au sein du mouvement de la permaculture, les avis divergent sur les rapports qu'il faut entretenir avec les autorités. Il reste que même les acteurs les plus réticents à discuter avec les autorités subissent le cadre législatif et normatif que ces dernières perpétuent, et se voient contraints d'ajuster substantiellement leurs projets : au pire, de les abandonner, au mieux, de s'essayer à la désobéissance civile.

Bien que la permaculture ne se confonde pas avec du jardinage écologique, ni d'ailleurs avec une méthode de culture plus écologique, elle se retrouve souvent évaluée par des critères agronomiques ou technico-économiques. Le poids du cadre réglementaire sur les terres agricoles et les difficultés de se faire une place dans le milieu rural ont renforcé cette tendance, en obligeant la permaculture suisse à concentrer son énergie sur les barrières à l'écologisation de l'agriculture et sur la transformation paysagère et esthétique du milieu rural.

La proximité relative des autorités, souvent à l'écoute des problématiques du terrain, a permis d'ouvrir la permaculture à une autre dimension. Les communes ayant une véritable marge de manœuvre à la faveur du principe de subsidiarité, elles ont, au gré des affinités interpersonnelles et des affiliations politiques, facilité ou entravé les projets de permaculture. L'absence d'un message politique clair aux niveaux les plus élevés rend en effet aléatoire et fragile l'avènement de projets socio-écologiquement innovants. Certaines communes ont autorisé la location de terres agricoles à des personnes non détentrices d'un numéro d'exploitant, d'autres non ; certaines choisissent d'écologiser massivement les terres agricoles dont elles sont propriétaires, tandis que d'autres font encore le pari de monocultures fruitières. Il serait bénéfique, à cet égard, que les autorités cantonales et fédérales s'impliquent et envoient des messages plus clairs sur les orientations vers des futurs désirables. Le Perma-jardin et le code 725 sont, en ce sens, exemplaires : le premier a été impulsé sur une idée du canton (de Vaud) et sur ses terres, le second a résulté d'un groupe de discussion entre certains fonctionnaires de l'OFAG et des associations de permaculture. Ces alliances résultent de longues discussions sur ce qu'est la permaculture et sur la manière dont elle peut et doit être clarifiée, redéfinie et ajustée pour se faire une place dans le milieu agricole suisse.

Ce travail de fond a démultiplié les définitions de la permaculture et ses modalités d'action, concourant progressivement à augmenter les possibilités de s'en saisir et d'en comprendre « quelque chose ». Dans un même ordre d'idée, Hélène Bougouin (qui, je le rappelle, est ingénieure-agronome en charge de la promotion des systèmes de cultures innovants au sein l'Institut de recherche pour l'agriculture biologique FiBL) propose de s'en tenir à la définition de la permaculture comme éthique et méthode de *design*, afin qu'elle reste « traduisible » et appropriable

pour le monde agricole et qu'elle puisse déployer ses potentiels de transformation du système agri-alimentaire, mais aussi de manière à ce qu'elle puisse s'appliquer à l'ensemble des dimensions qui régulent la vie humaine. Cette définition élargie lui a permis d'aborder des aspects éthiques et existentiels, même lors d'interventions où elle est invitée en tant qu'agronome et attendue plutôt sur des questions de faisabilité et de structures économiques. L'enjeu autour de la (non-)définition de la permaculture est donc bien concomitant à celui d'une agentivité toujours renouvelée, grâce à une multiplicité des manières d'être mésologiquement soi et à une capacité à se faire entrepreneur-frontière en choisissant de manière tactique les mots et les formulations les mieux à même d'être entendus et d'impulser des transformations.

Japon : le paysage comme subterfuge ?

Le régime de mésologisation que la permaculture impulse au Japon est différent de celui de la Suisse. La vision écosystémique de la permaculture a été mobilisée moins pour écologiser les pratiques agricoles que pour émuler la pensée paysagère traditionnelle et revitaliser les paysages que cette dernière avait permis de faire advenir. Non que l'agriculture pratiquée dans les projets de permaculture n'adopte pas des méthodes plus écologiques, mais les collaborations entre permaculteurices et leurs alliances avec d'autres acteurs du territoire ne visent pas premièrement une modification du secteur agricole. Ce régime de mésologisation est évidemment lié aux particularités du milieu nippon : différents éléments ont empêché que la permaculture n'y devienne assimilée à l'agriculture et y soit restreinte aux questions alimentaires. Tout d'abord, l'agriculture naturelle existait déjà, bien que marginalement, depuis l'après-guerre. Cette dernière occupe la place que la permaculture s'est faite dans beaucoup d'autres pays : une alternative agricole radicalement citoyenne et écologique, critique du système de valeurs en place et de l'ontologie de la modernité occidentale. S'attaquer au secteur agricole et à ses institutions semblait, de plus, hors de portée : la connivence entre le MAFF et le Ministère de l'Économie, du Commerce et de l'Industrie (METI) a donné au concept de durabilité du système agri-alimentaire une coloration de plus en plus néolibérale, entrepreneuriale et technophile.

D'autres aspects peuvent, par ailleurs, expliquer la tendance à saisir la permaculture dans ses dimensions paysagères. Le milieu japonais s'est, historiquement, constitué une médiance aux antipodes du dualisme, dans laquelle sujets et paysages se co-fondent au point de se confondre. Les satoyama sont un exemple caractéristique, en tant qu'ils sont historiquement devenus centraux dans la constitution de l'identité nationale et qu'ils continuent à marquer la mémoire des Japonais aujourd'hui. L'imaginaire de ces paysages agroforestiers en voie de disparition a permis de donner une raison d'être proprement mésologique (dans le sens de méso-spécifique) à la permaculture : elle ne s'est pas attaquée uniquement au problème écologique global, dont il est encore difficile de faire l'expérience par son propre corps, mais également à un problème « national » et phénoménologiquement et existentiellement appréhensible. En s'attendant à atténuer le contraste entre les mégalo-poles surpeuplées et les régions rurales dans lesquelles la végétation luxuriante efface progressivement les traces des habitations humaines, la permaculture s'est rendue socialement indispensable. Parallèlement, l'état d'abandon d'anciens satoyama a offert des terrains idéaux pour préfigurer et expérimenter « discrètement » une vision du monde bien moins culturellement acceptée, voire radicalement dissidente et hétérotopique.

Défis pratiques d'une philosophie de l'entre-deux

La permaculture bouleverse les paysages en proposant de reconsidérer nos gestes nourriciers dans leur milieu, comme générateurs des relations écologiques, ou plutôt « écosomatiques » (Clavel, 2019), à même de potentialiser *ou* de détruire des écosystèmes, qui sont toujours des socio-agro-écosystèmes. Peut-être qu'en écho à l'Anthropocène, qui s'accompagne d'un bouleversement des catégories modernes, la permaculture trouve sa raison d'être dans la sublimation des entre-deux, de la féralité, des entremêlements « natureculturels ». C'est de cette manière qu'elle accomplit un travail de fond sur les frontières. En Suisse comme au Japon, ce floutage des catégories qui ont prévalu jusqu'alors bouleverse l'ordre commun, perturbant même certains des acteurs qui prônent par ailleurs la durabilité.

La permaculture semble aujourd'hui prise en étau – trop agricole pour être naturelle, trop naturelle pour être agricole. Elle invite à remettre de la patine humaine dans l'écologie et à inclure de lâcher-prise dans l'agriculture. On trouve en Suisse une tentative de conciliation entre agricolisation et écologisation dans les parcs naturels régionaux – une catégorie de parcs qui, depuis le changement de la loi sur la protection de la nature et du paysage (LPN) en 2007³⁵⁹, protègent les paysages ruraux traditionnels et valorisent donc la cohabitation entre activités agricoles et culturelles et zones de protection de la nature (LPN, art. 23 g), d'une manière qui rappelle la philosophie japonaise des satoyama. Étonnamment, pourtant, l'agriculture conventionnelle y est la bienvenue et les alternatives plus écologiques n'y sont pas particulièrement encouragées (voir par exemple Y. Droz et al., 2009). La situation est similaire au Japon : les parcs nationaux se structurent, dans les schémas du moins, selon un gradient d'humanité qui augmente avec la distance à la zone centrale protégée. Les zones dites « tampon » (*buffer zones*) sont souvent des paysages de satoyama, mais peuvent également être des plaines cultivées en agriculture intensive, sans que soient exigées des méthodes plus écologiques de gestion des forêts et des sols agricoles. La permaculture pourrait pourtant avoir sa place, voire être imposée, dans de tels parcs en se proposant comme « passerelle³⁶⁰ » entre les lieux majoritairement façonnés d'intentionnalités humaines et les lieux principalement régis par des dynamiques non humaines – avec, entre les deux, une gradation d'entremêlements complexes, symbiotiques ou parasitiques, entre différents êtres vivants (humains ou non humains). En adoucissant les transitions entre l'exigence d'une sur-présence anthropique dans les zones urbaines et agricoles et d'une sur-absence des humains dans les zones écologiques, pourraient alors émerger de véritables continuités paysagères et écologiques au niveau territorial, voire biorégional.

³⁵⁹ La loi fédérale sur la protection de la nature et du paysage (LPN) de 1966 a intégré en 2007, sous l'article 23, quatre catégories de parcs naturels : le parc national suisse, les parcs nationaux, les parcs naturels régionaux et les parcs naturels périurbains.

³⁶⁰ Ce concept de « passerelle » a été proposé par Daniëlle Rouiller, agricultrice biologique et permacultrice, lors du *design* permaculturel de son verger situé à proximité de parc naturel régional Chasseral. Elle souhaitait pouvoir offrir un lieu visibilisant tant la transition écologique nécessaire à entreprendre que les transitions paysagères de ce territoire particulier.

CONCLUSION

S'inspirer de la permaculture pour imaginer en commun les futurs de nos milieux

Est-ce qu'exister durablement, c'est lutter pour exister moins ? Les milieux de la permaculture recèlent de personnes et de trajectoires mues par cette question et par une quête urgente d'arguments et de lieux pour y répondre par la négative. La permaculture s'est ainsi révélée être un terrain propice pour enquêter simultanément sur des modes d'exister *et* sur des modes d'engagement, sur des expériences sensorielles *et* sur des leviers de transformation.

J'ai saisi la permaculture par une approche *émique*, ce qui me l'a donnée à voir en tant que mouvement ou, plus exactement, en tant que « communauté de pratiques ». Cette approche a mis en lumière qu'elle existe « transculturellement » : le concept est mobilisé autant en Suisse qu'au Japon, rendant ainsi intéressante la mise en perspective de ces deux contextes malgré leurs différences socioculturelles, agronomiques, économiques, géographiques et géopolitiques. Ensuite, dans la double perspective existentielle et mésologique que j'adopte, se focaliser sur la permaculture comme communauté permettait de se saisir plus frontalement des tensions et des tactiques qui traversent et structurent les tentatives de *(re)faire milieu* en Anthropocène. Parallèlement aux techniques de jardinage écologique et aux méthodes agricoles alternatives, se sont développées toute une rhétorique et une *praxis* partagées, qui bouleversent aussi profondément les manières de penser que le mulch BRF (bois raméal fragmenté) bouleverse un sol en changeant sa texture, son humidité et sa faune édaphique.

C'est ainsi qu'est né ce projet doctoral : tout d'abord, de la nécessité postulée de saisir la permaculture *en tant qu'imbrication de milieux*, c'est-à-dire en tant qu'elle génère du milieu humain, par une sorte de « tissu relationnel » entre praticiens, *et* en tant qu'elle génère du milieu toujours plus qu'humain, par la transformation du tissu relationnel avec des non-humains sur de multiples lieux, par le design ; ensuite, de la volonté de mettre en lumière la capacité de certains (mi)lieux et paysages à nous faire penser et agir la durabilité (écologique) autrement ; et enfin, plus personnellement, du rêve de voir un jour ces paysages se démultiplier et de pouvoir, à loisir, y retourner et m'y retrouver. Il ne manquait alors plus « que » la mésologie d'Augustin Berque et le militantisme existentiel de Christian Arnsperger, complétés d'une myriade d'autres lectures et de quelques années d'imprégnation, de discussions et de faire-en-commun dans le milieu de la permaculture, pour que mes hypothèses soient formulées en termes de soi mésologique et d'hétérotopies, d'engagement médial, de repolitisation de la médiance et de frictions paysagères. L'ambition transversale était de contribuer au déploiement d'une compréhension de la durabilité qui ne soit ni technicienne ni purement quantitativiste, mais qui embrasse les dimensions existentielles et mésologiques de l'urgence écologique. Je reviens ci-dessous sur ces concepts, en synthétisant ce à quoi ils se réfèrent dans le cadre de cette recherche, ce qu'ils donnent à voir de la permaculture, ce qu'ils ajoutent à la mésologie, et ce en quoi ils éclairent, plus généralement, ce qu'implique d'exister mésologiquement en Anthropocène.

Retour sur les principaux concepts développés dans la thèse

Le soi mésologique

Soi mésologique. *Mode d'exister qui intègre le milieu comme fondateur de la subjectivité et s'exprime par un nécessaire engagement pour sa survivance. Bien que postulant le caractère médial du soi, le soi mésologique ne se confond pas avec une recherche de fusion progressive avec le milieu ; il implique plutôt de cultiver les frontières, pour que soient préservées la subjectivité et l'agentivité de l'être et la trajectivité du milieu, et par elles, la dialectique d'empreinte/matrice. La médiance du soi est aujourd'hui inévitablement capitaliste et anthropocénique – raison pour laquelle il faut redoubler de lucidité existentielle et d'acceptation critique pour impulser des bifurcations salvatrices en direction de la Terre. La permaculture participe de ces bifurcations en concevant des lieux autres (hétérotopies), à partir desquels il redevient possible de s'individuer (se penser, se relier et s'exprimer) d'une façon qui génère du milieu, et d'ainsi freiner l'érosion de l'écoumène.*

Si l'idée d'un « soi mésologique » est arrivée tôt dans mon processus de thèse, elle a beaucoup évolué au fil de mes lectures, de mes rencontres et de mes expériences. Elle avait émergé d'une de nos multiples discussions avec Christian Arnspenger, cette fois-là en lien avec le concept d'acceptation critique qu'il développe – cette capacité « résiduelle » que possèdent les individus de se distancier du système dans lequel ils sont nés et par lequel ils sont pris. Mon intuition, sans aucun doute pétrie de mes lectures berquiennes, était que cette capacité se cultivait « au milieu », en modifiant les qualités des relations en jeu, entre autres par une attention renouvelée aux non-humains. Il y a, à l'origine du soi mésologique, ce double élan de déconnexion à l'égard du système capitaliste et de reconnexion à la Terre et au monde vivant. Ma collaboration avec l'écophénoménologue Diane Linder m'a permis d'explorer les ressorts proprement phénoménologiques d'une reconnexion à la terre et aux non-humains. Nous défendions l'idée que le design en permaculture est nécessaire pour le Chthulucène, en ce sens qu'il permet de faire l'expérience d'un ré-appariement avec les multiples entités qui peuplent nos milieux, et d'ainsi éprouver corporellement ce que Berque nomme *médiance*. La permaculture invite simultanément à un lâcher-prise – en contrepoint aux rapports de contrôle et de domination établis par la modernité et assis par le capitalisme – et, par le design, à une reprise de sa puissance d'agir et de sa légitimité à vivre sa subjectivité et exprimer des intentionnalités. Se redonner l'occasion de se laisser surprendre en chemin, tout en sachant pourquoi et où l'on chemine et en vue de quoi. En ce sens, le design met en lumière l'injonction paradoxale dans laquelle nous met le dépassement de la modernité en temps d'Anthropocène : une déprise de la maîtrise et une maîtrise de la déprise. En ce sens, le design en permaculture est un dispositif privilégié de transitions existentielles : l'acte de lâcher-prise s'accompagne possiblement d'une résurgence de questionnements existentiels sur nos vulnérabilités face à l'incertain ; le design permet de naviguer notre existence « plastique » : reconnaître l'incertitude inhérente à nos devenirs-mortels tout en répondant à notre besoin insatiable de savoir qui l'on est et où l'on va.

Le soi mésologique ne se confond ni avec le « sujet » de la mésologie, ni avec un mode d'être médial. Il doit plutôt se comprendre comme une quête vers un mode d'exister mésologique. Il se base sur le postulat qu'on *existe* au sens étymologique et heideggérien d'« être-là » (*Dasein*) : que le sujet ne vit pas au-dedans de l'épiderme de son corps et ne se limite pas à sa capacité à dire « je », mais, au contraire, qu'il s'étale « au-dehors », et donc au-dedans d'autres que soi dont l'existence,

elle aussi, s'étale *là*. C'est par ce dehors jamais extérieur, que Berque a nommé « corps médial », qu'il devient possible d'écarter la médiance dominante et d'amorcer des perturbations, voire des bouleversements dans l'ordre de choses, à partir de poches d'altérité ou « éco-hétérotopies ».

Du soi mésologique aux éco-hétérotopies

Éco-hétérotopies. *Corollaires territoriaux et paysagers du soi mésologique en temps d'Anthropocène. En se libérant (partiellement) des attendus de la médiance dominante, les éco-hétérotopies suscitent des bifurcations trajectives et s'imposent comme radicalement autres, car radicalement écologiques. En écho à la permaculture qui remet du spontané et de la biodiversité dans les dynamiques agroécosystémiques, la quête d'un soi mésologique engendre des éco-hétérotopies. En retour, par trajection, ces lieux autres et autrement écologiques se font foyers d'autres quêtes mésologiques de soi.*

En Suisse comme au Japon, la permaculture s'est principalement concrétisée par la transformation ponctuelle (au sens géographique) de lieux clairement délimités. À travers ces tentatives localisées de « suivre la nature » et se rapprocher de la Terre, elle a rendu ces lieux féraux et les a éloigné de la médiance alentour, et ainsi provoqué de la différence et parfois des différends. Le concept d'hétérotopie a été proposé par Michel Foucault pour qualifier ces lieux dans lesquels les mots et les choses ne tiennent plus ensemble de la même manière et qui ainsi, littéralement, *disloquent* le sens commun. Le concept se rapproche sans s'y confondre avec les concepts d'utopie réaliste du sociologue marxiste Erik Olin Wright, d'utopie concrète du philosophe néomarxiste Ernst Bloch, ou encore de *nowtopia* de l'écrivain anticapitaliste Chris Carlsson. Ces trois formes d'utopies partagent la même tactique : créer maintenant, ici et ensemble de l'hétérogénéité face à un système qui semble se perpétuer de lui-même et qui menace d'éroder nos capacités à nous en extraire et à le transformer. C'est ce qui a été qualifié de critique préfigurative, en opposition à la politique dite « de confrontation » (Dinerstein, 2016 ; Yates, 2015).

Bien qu'ayant longuement exploré les utopies concrètes, j'ai finalement opté pour le concept d'hétérotopie. Les hétérotopies foucaaldiennes me sont apparues plus heuristiques encore que les *nowtopia*, dont le caractère éphémère contredit la permanence recherchée dans la permaculture, et que les utopies concrètes et réelles, dont la critique du système en place est frontale et totale, ce qui correspond mal à l'esprit de la permaculture de « faire avec et pas contre ». De plus, les utopies concrètes et réelles sont principalement abordées pour qualifier des expérimentations anticapitalistes, alors que la permaculture embrasse une diversité d'acteurs et de projets, dont la raison d'être n'est pas nécessairement une proposition économique alternative. Les projets de permaculture se développent plutôt en marge de ce système – jamais ni complètement dehors ni complètement dedans – raison pour laquelle ils sont plus exactement péricapitalistes (Centemeri, 2019c). Ce à quoi la permaculture s'oppose, ou du moins, ce de quoi elle tente de diverger, n'est ni premièrement ni uniquement le système capitaliste. En fait, il ne semble pas y avoir d'« ennemi » bien défini, ni d'ennemi commun : parfois c'est la pensée moderne et ses dualismes, parfois l'agronomie et ses prescriptions absurdes en termes pédologiques et écosystémiques, parfois l'idéologie capitaliste et sa vision extractiviste du vivant par le travail, parfois la dégradation des conditions de vie en ville, parfois l'aberration devant l'inaptitude du gouvernement à impulser une transition écologique et énergétique ; souvent, plusieurs de ces raisons en même temps. Le concept d'hétérotopies m'est apparu, à cette lumière, plus pertinent pour saisir les caractéristiques et des dynamiques au cœur des projets de permaculture. Le concept d'éco-hétérotopies permet de mettre

CONCLUSION

en évidence cette manière qu'ont les milieux de la permaculture suisses et japonais d'expérimenter des alternatives plus en adéquation avec les limites humaines et écologiques, mais si possible sans créer de rupture nette et définitive. Les paysages agricoles contemporains n'étant pas structurés par les mêmes intentions, il y a hétérotopies par contraste : la permaculture s'accompagne d'altérité fluide, et donc des tensions et disputes avec des acteurs toutefois jamais complètement identiques selon les projets.

En outre, tout en étant critiques du système en place, ces projets émergent moins par esprit de contradiction que par esprit de contrepoint – moins d'une énergie de confrontation que d'une énergie de co-création. La résistance, quand il y en a une, se manifeste plus visiblement de l'autre côté – peut-être par jeu de rapport de pouvoir encore fortement en défaveur des porteurs de nouveaux projets, et à plus forte mesure s'ils ne sont pas familialement issus du milieu paysan. Tout de même, la résistance marque la peur, et donc souligne l'importance de ce qu'il y a en jeu ; elle peut émerger brutalement de ceux qui voient avec désarroi des morceaux de territoire leur échapper, au sens littéral et métaphorique qu'ils n'en saisissent plus la logique. Comment ne pas entendre là l'écho du type d'exemples que Foucault (2009, p. 24) offre pour illustrer ses hétérotopies : le grand lit des parents devient, le temps de leur absence, un bateau pris dans la tempête ; les parents rentrent et, ne voyant que leur literie en désordre, font disparaître instantanément l'embarcation (mais pas forcément la tempête...). Sans réduire la permaculture à un jeu d'enfant, l'exemple montre bien que les hétérotopies ont rapport à la territorialité, et même à l'autorité : on se dispute le sens, l'usage et le devenir d'un même lieu.

En Suisse comme au Japon, les éco-hétérotopies sont grandement influencées par la réactivité des non-humains aux changements de gestes et de soins prodigués. En Suisse, les lieux de permaculture, bien que souvent sous-tendus par des idéaux de la terre comme *bien commun*, ont exacerbé esthétiquement les frontières de la propriété privée par des assemblages végétaux antithétiques par rapport aux parcelles adjacentes (typiquement, dans la vallée du Rhône, des lignes de monoculture arboricole). La luxuriance du végétal, l'entremêlement des branches, la puissance des chants d'oiseaux et les traces de blaireau sur le sol traduisent sensoriellement, et, en ce sens, trahissent, le fossé idéologique qui existe avec les voisins – pour la plupart, encore pris dans une logique marchande productiviste. Parfois, c'est de la délation de la part d'un agriculteur voisin qui se plaint à la commune qu'un permaculteur n'a pas fauché ses parcelles de prairies (foin) à temps ; parfois, c'est le canton qui en sévit face à des usages impropres du sol par un permaculteur ; parfois, un journal agricole qui véhicule intentionnellement une vision réductrice de la permaculture, disant que sa place est au jardin (et pas en zone agricole). Au Japon, la permaculture ne s'est pas concrétisée au sein de zones d'agriculture intensive jouxtant les grands centres urbains, mais s'est localisée préférentiellement dans des zones où le végétal spontané dominait déjà, à savoir les « ruines » des mosaïques agroforestières des *satoyama* désormais enfrichées suite à l'exode rural et à la déprise agricole. À contresens de la Suisse, la réhabilitation de la vitalité de ces socio-agro-écosystèmes passe souvent par le défrichement, du moins par une réduction de la densité végétale. L'esthétique qui en résulte fait écho à un imaginaire culturel encore présent, permettant ainsi de créer des ponts avec des voisins et des acteurs du territoire pourtant ignorants de la philosophie permacole – ou, justement, peut-être parce qu'ils en sont ignorants, et que la permaculture ne vient pas créer une différence de principe ? Les collaborations ne sont pas inexistantes en Suisse, mais les modalités sont différentes. Les ponts sont rendus possibles, non pas parce que le concept de la permaculture a été éludé, mais parce qu'elle est devenue socialement valorisée et écologiquement

et agronomiquement légitimée et que les rapports d'autorité sont en train de se rejouer – du moins en terme discursif, du fait que certaines vérités aient changé de camp.

En Suisse comme au Japon, c'est toutefois bien une dynamique de mésologisation commune qui est au cœur des transformations de ces lieux et de leurs paysages. Si ces dynamiques hétérotopiques montrent certaines grandes tendances nationales, liées aux contextes culturel et territorial, c'est plutôt les personnalités et les situations territoriales qui influencent la manière dont la permaculture va être appliquée et reçue, et qui vont faire qu'elle suscite de la réticence ou des alliances. Typiquement, dans les deux pays, les zones de fortes déprises agricoles sont toujours moins conflictuelles à réinvestir, car le voisinage est moins regardant – parce qu'il n'y en a plus, ou parce que, quelles que soient les méthodes agricoles utilisées, une reprise de l'activité agricole sur ces terres est vue de manière positive.

Le concept d'hétérotopie permet aussi d'amorcer une réflexion critique sur la structuration des acteurs, projets et lieux en réseau relativement lâche, principalement affairé à prévoir la transmission et construire des formations de qualité et plutôt réticent à s'organiser comme véritable « voix » au sens politique, et à délivrer un message commun. En Suisse comme au Japon, la casuistique est le seul point commun entre tous ces lieux, qui rencontrent pourtant les mêmes blocages culturels et freins réglementaires. Les acteurs les plus influents de ces réseaux ont fait le choix de rester discret et d'agir dans les marges, face aux risques de fragilisation et de cooptation d'une véritable visibilité, malgré les leviers d'action qu'aurait pu comporter une structuration de leurs actions à d'autres échelles territoriales. Je me risquerai, face à ce diagnostic, à faire l'hypothèse que, si la permaculture « avec un grand P » s'apparente à une utopie concrète, les situations dans lesquelles les acteurs et les lieux qui la concrétisent sont pris, tant en Suisse qu'au Japon, empêchent de la réduire à ce concept. Les réseaux évoluant rapidement selon les sensibilités des acteurs et la médiatisation de la permaculture, les tactiques mobilisées se transforment et se diversifient – ce que montrent les expérimentations que j'ai racontées sous les « récits de friction paysagère ».

Les hétérotopies s'accompagnent, par définition, d'altérité, mais ces dernières ne les enferment toutefois pas fatalement dans une marginalité – c'est justement ce marquage de différences qui bousculent des frontières, et ainsi génèrent de la friction. Les manières dont les permaculteurices « travaillent » ces frontières révèlent au moins deux modalités de traduction possibles du soi mésologique en éco-hétérotopies. Je les ai désignées : « arpenteur des lisières » et « entrepreneur-frontière ».

Cultiver la lisière ou atténuer la frontière ?

Arpenteur de lisières et entrepreneur-frontière. *Double modalité d'action et d'engagement qui vise à déjouer la quasi-omniprésence du système de valeurs dominant et à éroder la prégnance de ses axiomes en se plaçant intentionnellement en marge. L'arpenteur des lisières cultive les entre-deux, par lesquels il fait émerger de la nouveauté et donc du contraste. Il génère de la frontière, voire la sublime. L'entrepreneur-frontière se positionne sur la frontière ainsi générée et œuvre à lui donner le bon degré de porosité. Par son travail, la frontière garde sa fonction protectrice, tout en se faisant lieu d'interactions et donc de frictions et de transformations potentielles.*

En résonance avec le onzième principe de design selon David Holmgren – *Use edges and value the marginal* (« Utiliser les bordures et valoriser la marge ») – la permaculture a incité des modalités d'engagement dont le pouvoir de transformation vient justement d'un « effet de bordure », ou « effet de lisière ». La résonance est intéressante, car le principe de design n'est que rarement référé.

CONCLUSION

Je ne pense pas pour autant qu'elle soit fortuite, mais plutôt qu'elle émerge quelque part entre l'incorporation profonde de la logique permacole par les praticiens et les possibilités concrètes qu'offrent aujourd'hui le territoire ou le système en place.

Ce principe de design est habituellement compris comme une invitation à investir les potentialités des interfaces en s'inspirant des écotones, qui couplent la diversité et les fonctionnalités d'au moins deux écosystèmes. Les interfaces sont toutefois investies au-delà de leur seul potentiel de *hotspots* de biodiversité : elles agissent toujours aussi comme des lieux privilégiés pour « naviguer » un système que l'on essaie de transformer par ailleurs. C'est ce que le philosophe Aurélien Gabriel Cohen désigne, en écho à la métaphore forestière, comme un travail d'« arpentage des lisières » qui, s'il exige de traverser physiquement des écotones, se réfère surtout, plus symboliquement, à l'« infini travail [...] indispensable pour connaître et pour agir dans un monde que l'on redécouvre tremblant et incertain, mais qu'il nous faut malgré tout stabiliser le temps d'y agir » (Cohen, 2018, p. 37). En couplant une situation de marges et d'interfaces, les lisières se révèlent ainsi être littéralement des *marges* de manœuvre, sorte de lieux résiduels à partir desquels des *tactiques* d'inflexion et de détournement sont encore activables, au sens que Michel de Certeau donne à la tactique : « une activité créatrice qui saisit des opportunités dans la force de l'ordre : une sorte de *braconnage* » (Zine, 2010, p. 420). C'est dans cette perspective que je rapprochais les lisières des permaculteurices des « marges indociles » de Anna Tsing, même si cette dernière relie leur indocilité d'abord au potentiel de résistance et de résurgence des non-humains, des champignons en particulier. À partir de ces marges se déploient des activités qu'elle qualifie de *péricapitalistes*, au sens où elles ont lieu simultanément dedans et dehors – en marge, justement – du règne du capitalisme et donnent, par cette ambivalence, l'occasion de « repenser le pouvoir incontesté du capitalisme sur nos vies » (Tsing, 2017, p. 111). Les lisières, et à plus forte raison celles qui sont férales, voire « en ruines », se révèlent dans cette lumière être le lieu de l'*acceptation critique* au sens de Christian Arnsperger – le seul lieu où la critique est à la fois existentiellement tenable et écologiquement habitable.

Mais si la marge est mobilisée transversalement comme logique d'action, elle n'évoque pas les mêmes tactiques selon les milieux et les paysages. Dans une conception ambivalente du paysage, vu non seulement comme empreinte, mais aussi comme *matrice*, celui-ci influence nécessairement les modalités d'action et d'engagement. Comme le soulignent certains spécialistes de l'agroécologie (McGreevy et al., 2021), les territoires cristallisent des trajectoires aux logiques socioculturelles et économiques spécifiques. La mise en œuvre de l'agroécologie nécessite, en ce sens, plus qu'une simple application de principes abstraits déconnectés de ces réalités. L'Anthropocène exige, en outre, d'enfin opter pour une casuistique et une sensibilité aux spécificités des lieux, surtout compte tenu qu'il promet d'exacerber encore les disparités territoriales en affectant de manière inégale les structures et les compositions paysagères – ce que Tsing a récemment capté à travers son *patchy anthropocene* (Tsing et al., 2019). Autrement dit, on n'arpente pas partout les lisières de la même manière, ni au même rythme ou avec les mêmes personnes. La marge en permaculture a ainsi été déclinée en fonction du paysage, mais aussi du type de changement préfiguré et du type de frontière à déplacer pour le concrétiser. J'ai mis en évidence une double modalité d'usage tactique des marges, en proposant deux « figures » : celle de l'arpenteur des lisières et celle de l'entrepreneur-frontière.

La première figure est à rapprocher du travail d'arpentage des lisières tel que défini par Cohen. En adoptant des gestes et des pratiques significativement différentes des paysages alentour, les arpenteurs potentialisent l'apparition, la résurgence ou la disparition de certaines espèces végétales et animales. Ils modifient progressivement un morceau de territoire en détournant les dynamiques

écologiques et les codes esthétiques. Cet arpentage se fait par trois biais principaux. Premièrement, certains lieux de permaculture sont localisés géographiquement et fonctionnellement en lisière, et sont, en ce sens, dans une situation périphérique typique. Loin des grands centres, ils jouissent d'une invisibilité relative qui leur permet d'expérimenter « librement ». Deuxièmement, certains projets sont écologiquement en lisière : situés en bordure de forêt, ils brouillent les frontières entre le naturel et le culturel, en exacerbant les transitions écologiques typiques des écotones grâce au design. Troisièmement, d'autres projets sont au contraire localisés, non pas en périphérie, mais en plein milieu d'un paysage encore imprégné par les attentes de l'agronomie moderne, les axiomes capitalistes et le poids de la culture locale à ne pas trop dévier de ce qui est désormais considéré comme « traditionnel ». Une des limites de l'arpentage des lisières est que ce travail bouleverse de manière inversement proportionnelle les modalités de relations et d'échanges avec les habitants non humains, et celles avec les autres habitants humains : l'intensification du passage d'insectes, d'oiseaux ou de graines entre les parcelles s'accompagne d'une étanchéification des interstices de discussion et des marges de négociation entre voisins. Seuls les arpenteurs des lisières sont, à terme, confrontés à cette caractéristique inhérente à leur travail d'arpentage : la lisière crée une rupture trop discrète et trop brutale à la fois.

C'est pour cela qu'une autre figure, complémentaire, est nécessaire : celle de l'entrepreneur-frontière. Ce dernier prend soin des frontières ; il éclaire les lisières de manière à ce qu'elles ne deviennent pas de denses forêts impénétrables, et s'évertue à faire advenir ce que Laura Centemeri appelle des « écotones politiques » (2019b ; 2019c). En quittant la métaphore forestière, cette éclaircie exige un travail d'interconnexion entre des acteurs issus d'univers entre lesquels la communication est mal aisée, voire a carrément été coupée ou ne s'est jamais instaurée. Grâce à son identité ambivalente, son usage stratégiquement perspectiviste des concepts et son métissage habile d'une diversité de pratiques, l'entrepreneur-frontière modifie la localisation, la texture et le sens des frontières. Ce faisant, il transforme ce qu'elles s'évertuaient à séparer et à distinguer. Il ne les fait pas s'effondrer – ce qui ferait s'effondrer du même coup le potentiel de contestation qu'elles contiennent et, comme le met en évidence Centemeri, augmenterait le risque de récupération capitaliste – mais les traverse suffisamment pour les déstabiliser. N'étant *et* dedans *et* dehors, il entre-ouvre, sans cesse, des béances, et fait ainsi se rejouer les relations et les identités, obligeant les parties en présence à se réunir pour continuer.

S'il fallait imaginer la différence entre les deux contextes culturels de manière un peu caricaturale, je m'autoriserais à dire qu'en Suisse, la permaculture a plutôt misé sur un travail acharné d'arpentage des lisières symboliques, en inventant des oxymores linguistiques et paysagers à même de déstabiliser la culture dualiste et introduire une autre culture du naturel. Elle s'est structurée à la manière d'un réseau puis d'une communauté de pratiques, lui offrant une force contreculturelle, mais générant, ce faisant, de la frontière avec « l'extérieur ». L'émergence d'entrepreneurs-frontière et de dynamiques collaboratives avec une plus grande diversité d'acteurs est plus récente dans l'histoire de la permaculture suisse ; cette évolution s'explique, entre autres, au regard de la conscientisation progressive de la société d'un besoin de solutions non purement techniques, mais proprement culturelles aux enjeux environnementaux. Au Japon, si la permaculture s'est géographiquement implantée en lisière, au sens où elle est mise en œuvre préférentiellement dans des lieux reculés voire « secrets », elle a moins développé des stratégies de structuration interne qu'elle a plutôt œuvré via des dynamiques collaboratives, et ce, grâce à une utilisation parcimonieuse du concept de permaculture. C'est, en ce sens, qu'elle correspond là-bas plutôt au travail de l'entrepreneur-frontière. Dans une culture encore majoritairement non dualiste, elle n'a pas créé de

béance de sens, mais, au contraire, a contribué à les combler les béances existantes d'une manière originale – typiquement le paradoxe entre la fierté nipponne pour leur amour de la nature et la destruction simultanée et drastique de dynamiques écosystémiques par cette même société. Il n'y a eu que récemment de véritables « arpenteurs de lisières », particulièrement après l'accident de Fukushima, avec l'émergence d'acteurs mobilisant, enfin, le concept de permaculture, et assumant, depuis des lieux centraux (et donc à découvert), des positions intentionnellement en porte-à-faux. Certaines différences entre les deux pays s'expliquent aussi au regard des de leurs traditions de pensée, de l'histoire des luttes citoyennes et environnementales et plus largement de leur culture du politique et de l'engagement. Je laisse le soin à d'autres plus spécialistes que moi d'investiguer ces rapprochements.

Vers une mésologisation par-delà les hétérotopies : inverser le regard pour activer la friction

Friction paysagère. *Remise en mouvement des acteurs d'un territoire par une transformation d'éléments paysagers. La friction s'avère aujourd'hui salvatrice, car elle remet en dispute l'usage d'un territoire commun et son devenir, et interdit de continuer à faire « chacun de son côté ». La friction désenclave les marges en leur offrant une sorte de centralité dans le débat. Elle permet, en ce sens, d'opérer une inversion paysagère, c'est-à-dire d'enfin renverser la perspective sur un territoire en pensant à partir des marges et en agissant selon les logiques qu'elles seules déploient – et, ce faisant, de bouleverser symboliquement et écologiquement le paysage.*

Si une stratégie de rupture ou de repli face au système dominant porte un message social fort et peut être une source bienvenue de créativité, elle n'est souvent réservée qu'à un petit nombre de personnes et comporte le risque de ne pas peser dans les décisions politiques et économiques qui orientent l'évolution de l'agriculture et celle de la société. De par leurs capacités d'expansion limitées face à l'économie capitaliste et à ses dynamiques de déterritorialisation, l'économiste italien Giacomo Becattini qualifiait, à regret, les expérimentations socio-écologiques de « miettes admirables » (Magnaghi, 2017, p. 43). Leur capacité d'expansion limitée ne signe pourtant pas leur incapacité à provoquer du changement – preuve en est : elles émerveillent assez pour mobiliser des milliers de citoyens, tant en Suisse qu'au Japon. S'il fallait imaginer la disproportion entre l'ampleur des menaces anthropocéniques et les réponses offertes par ces expérimentations, il serait plus pertinent de les appréhender non comme des miettes, mais comme autant de signaux, faibles, mais signifiants, à l'image des « lucioles » de Georges Didi-Huberman (2009), dont la brillance n'est visible que dans l'obscurité de la nuit, et qui, possiblement, esquissent déjà, même si sous formes de microcosmes, des espoirs de convergence entre la pensée mésologique et les manières d'habiter la Terre et de la cultiver. Mais ni l'image des miettes ni celle des lucioles n'arrive finalement à saisir ce qui s'y joue vraiment de l'intérieur. Elles ne sont pas simplement posées *là* (sous une table ou le long d'une rivière) : elles ont lutté pour se faire une place et ont d'ores et déjà commencé à modifier le *là*. C'est de cette manière que leur émergence et leur persistance provoquent des frictions paysagères : elles dérangent assez pour provoquer la critique des voisins face aux paysages qui se modifient et le désarroi de l'administration face à l'impossibilité de les mettre dans des cases préexistantes et à l'injonction implicite d'en créer de nouvelles.

Une véritable mésologisation nécessitera la reconnaissance sociétale, culturelle et politique de la valeur de ces expérimentations, afin de permettre leurs ancrages au-delà des quêtes individuelles, des interstices territoriaux et des impensés législatifs dans lesquels elles se sont développées jusqu'à

présent. L'expansion de ces amorces de mésologisation pose toutefois des questions d'ordre stratégique : à quelles échelles penser la mésologisation du système agri-alimentaire, avec quels acteurs et selon quelles temporalités ? Et par quels moyens, avec qui et pour qui, garantir l'avènement de tels systèmes tout en encourageant l'émergence et la coprésence d'une diversité territoriale de modes d'exister, de modes de faire et de modes de sentir ?

Une refondation du système agri-alimentaire dans une perspective mésologique pourrait s'inspirer du territorialiste Alberto Magnaghi qui propose de stimuler, parallèlement aux initiatives « en rupture », leur mise en réseau avec les autres acteurs de ces systèmes – agriculteurs, représentants politico-administratifs, chercheurs, paysagistes, habitants, etc. – autour d'un projet commun à l'échelle locale, voire biorégionale (2003, 2014, 2017). Dans cette logique, les « miettes admirables » de Becattini s'offriraient comme autant de « dispositifs à dispute » (Moreau, 2017a) indispensables à réengager le dialogue et la remise en chantier des visions en tension, qui tiraillent l'avenir des territoires. Cela exigerait un renforcement du rôle des entrepreneurs-frontières, afin de faire des frictions paysagères, actuelles et à venir, des opportunités de remise en débat des frontières – *qui les dessine ? ; que séparent-elles ? ; qui rapprochent-elles ?* – et ainsi permettre des dynamiques d'apprentissage mutuel et de repolitisation de la médiance.

C'est un triple saut d'échelle simultané qu'il faudrait opérer pour que la philosophie et la *praxis* permacoles deviennent prégnantes au-delà des éco-hétérotopies : *scaling up*, *scaling out*, et *scaling deep*. Les spécialistes de l'agroécologie Clara Nicholls et Miguel Altieri (2018) développent l'importance de deux premiers sauts d'échelle (*up* et *out*) pour désenclaver l'agroécologie des lieux dans lesquels elle a été pratiquée jusqu'à maintenant. Pour eux, l'amplification de l'agroécologie ne peut se réduire à agrandir les surfaces des projets. Elle exige que se démultiplient et diversifient les projets (*out*), afin d'aboutir progressivement une vision de ce que pourrait être une agroécologie *territorialisée* et d'ainsi acquérir plus de légitimité à exiger son application systémique et à accompagner l'évolution des politiques publiques (*up*). Nicholls et Altieri identifient la nécessité de faire émerger dans un premier temps des « phares agroécologiques » (*agroecological lighthouses*), sortes de lieux exemplaires opérant de manière pionnière une traduction territoriale des principes de l'agroécologie et la rendant compréhensible, car réinterprétée et donc appropriable par d'autres fermes autour d'eux (*out*). Le rayonnement de certains lieux-phares est d'ailleurs une des voies par lesquelles la permaculture s'est diffusée jusqu'à présent. Le design en permaculture gagnerait désormais à être appliqué à d'autres échelles territoriales que le jardin ou la parcelle (*up*), par exemple grâce à une implication des permaculteurices dans la révision des politiques territoriales et agricoles aux niveaux fédéral/national et cantonal/préfectoral. La permaculture a d'ailleurs été déclinée pour différentes échelles et différents domaines d'application. Les chercheurs-permaculteurs Rob Hopkins (initiateur des *Transition Towns*) et Toby Hemenway (auteur de *The Permaculture City*), suggèrent, par exemple, l'application d'un design permaculturel à l'échelle de la ville, ou du moins de quartiers urbains (Hemenway, 2015 ; Hopkins, 2010). Des économistes ont, parallèlement, amorcé des réflexions sur les apports de la permaculture pour transformer nos économies – la *permaéconomie* d'Emmanuel Delannoy et la *permacircularité* de Christian Arnsperger visent toutes deux à réencastrer les activités économiques au sein de limites planétaires, voire de les rendre régénératives du vivant (Arnsperger, 2018 ; Delannoy, 2016). Malgré la pertinence de ces réflexions, ces nouveaux modèles urbains et économiques ne sont encore le fait que d'expérimentations ponctuelles et partielles, et les voies pour qu'ils se généralisent sont encore à tracer.

En fait, leur mise en œuvre est compliquée, car elle exige de véritables renversements et pas de simples ajustements. C'est à ce titre qu'il faut comprendre la proposition d'Elena Cogato Lanza

CONCLUSION

d'opérer une *inversion paysagère* du territoire. Il s'agirait d'enfin penser le territoire à partir de ce qui a longtemps été considéré et cartographié comme des « vides » parce qu'ils ne présentaient ni une attractivité économique ni une densité du bâti, et étaient géographiquement périphériques ou interstitiels, et ainsi, redonner une voix aux espaces ouverts, ruraux, en friches ou réaffectés, voire squattés (Cogato Lanza, 2005). Ces inversions faciliteraient par exemple la remise en chantier des relations des villes à la nature, à la campagne et à l'agriculture. La permaculture s'est d'ailleurs basée sur une remise en question et en chantier de ces couples d'opposition, et a trouvé des formes différentes selon les situations territoriales. La permaculture existe en ville, non seulement dans les jardins privés et les fermes périurbaines, mais aussi comme méthode pour repenser, concevoir et habiter différemment l'urbain (Hemenway, 2015 ; Holmgren, 2018 ; Hopkins, 2010). Dans une perspective moins directement territoriale qu'expérientielle, Julie Vallée en appelle, en s'inspirant des liens faibles de Granovetter, à renverser les rapports de force entre lieux « forts » et lieux « faibles ». Ces derniers sont faibles dans le sens qu'ils ne sont pas les lieux ordinaires du quotidien, mais révèlent leur force justement de l'ouverture sur l'extraordinaire : « ils permettent à l'individu de construire des ponts vers d'autres lieux – et d'autres mondes – dont il serait sans cela totalement déconnecté et *in fine* de lui donner accès à des ressources différentes de celles auxquelles il a habituellement accès » (Vallée, 2021). L'inversion paysagère d'Elena Cogato Lanza et les lieux faibles de Julie Vallée peuvent être lus plus symboliquement comme des invitations à penser depuis les marges, et à redonner une voix aux êtres et aux lieux trop longtemps rendus silencieux, et bouleverser, enfin, les centralités et sa normativité.

Ces inversions mettent typiquement en lumière la nécessité pour les villes, non seulement de participer à une « agroécologie urbaine » par l'écologisation de leurs zones agricoles, parcs, jardins familiaux et potagers urbains, mais également de s'engager dans un « urbanisme agroécologique », qui « mette à l'épreuve et renverse les logiques de planification qui ont dépossédé les habitants de la possibilité de contrôler les processus et ressources façonnant les aspects fondamentaux de leurs vies, tels que la qualité des espaces urbains partagés et de l'alimentation » (Tornaghi & Dehaene, 2021, p. 2).

Moore et al. (2015) suggèrent un troisième type de saut d'échelle et une inversion d'un autre type, qu'ils nomment *scaling deep* pour désigner une amplification « en profondeur », dans le sens d'une transformation par introspection des schèmes individuels et culturels qui façonnent nos personnalités et nos comportements sociaux. Les mondes intérieurs (*inner worlds*) ont été symptomatiquement omis de la littérature en science de la durabilité et rarement identifiés comme points d'intervention stratégique pour impulser des dynamiques plus vertueuses en terme écologiques (Ives et al., 2020 ; Woiwode et al., 2021). La durabilité s'est systématiquement intéressée à l'« extérieur », raison pour laquelle, cette amplification nécessite, elle aussi, une inversion, qu'Ives et al. (2020) développent sous l'expression *inside out sustainability*, et qui prône une généralisation des transitions intérieures et de la transformation des systèmes de valeurs pour initier des changements paradigmatiques. Cela ne signifie pas de tomber dans une causalité simpliste entre les actions quotidiennes et les phénomènes globaux, mais de repenser la complexité des articulations entre l'échelle individuelle, les mobilisations collectives et les effets de structure à la lumière de ces mondes intérieurs (Boda et al., 2022). La permaculture est intéressante, car, contrairement à d'autres alternatives agricoles, elle a, justement, eu tendance à privilégier ce saut d'échelle – peut-être même parfois au détriment des deux autres et de stratégies plus traditionnellement et directement politiques. Elle l'a toutefois investi principalement via les formations en permaculture, et donc dans les limites du réseau des personnes qu'elle réussit à

rassembler. Amorcer véritablement une transmutation des mondes intérieurs impliquera d'affranchir la permaculture des communautés de pratiques par lesquelles elle s'est développée, et de la porter publiquement comme message, en la *prononçant*, dirait Berque³⁶¹, afin de la faire exister ailleurs et potentiellement partout et d'ainsi toucher le cœur des systèmes de valeurs et de croyances en question. C'est dans cette perspective que Christian Arnsperger s'inspire de la permaculture pour poser les jalons d'une *éducation des profondeurs* : une éducation qui nous encapaciterait à nous désolidariser des voies et des choix qui nous ont menés à l'Anthropocène – « notre obsession (parfois inconsciente, souvent délibérée) de la maîtrise... et de la maîtrise de la maîtrise » – et réassumer et réintégrer, existentiellement, culturellement et politiquement, nos origines et notre devenir nécessairement terrestres et notre condition d'êtres vivants irrémédiablement mortels (Arnsperger, 2019, p. 109).

Seule une triple amplification de la permaculture – *up, out, deep* – rendra possibles des transformations profondes du milieu : en engageant non seulement de nouvelles dynamiques au sein des communautés végétales, animales et humaines, mais en renversant les conventions, les schèmes culturels et perceptifs, les modalités d'attention et d'affection. Son amplification passera sans aucun doute par des frontières plus poreuses entre différents courants, et par une dissolution de la permaculture comme concept. Il serait, à cette lumière, pertinent d'approfondir dans de futures recherches comment ces trois sauts d'échelle s'imbriquent et se renforcent mutuellement. Nous avons amorcé cette réflexion avec Benoît Dugua, en étudiant les potentiels d'expérimentations citoyennes, *a priori* périphériques et/ou marginales, à devenir des « lieux transactionnels », c'est-à-dire des interfaces stratégiques pour engager des trajectoires de transition existentielles et écologiques *par le paysage* (Dugua & Chakroun, 2019). Nous avons émis l'hypothèse que le concept de paysage et la perspective qu'il permet de déployer se révèlent stratégique. En effet, en contrepoint du slogan trop souvent répété : « Penser global, agir local », le paysage permet d'imaginer une manière de « transiter » qui ne relègue plus la capacité de penser à l'échelle globale et aux experts, et qui n'assigne plus la mise en œuvre à la seule échelle locale et aux habitants, mais qui se fonde sur l'intégration d'une diversité multi-espèces d'acteurs et d'agents, sur l'articulation mésoscopique entre échelles spatiales et temporelles, et sur la mise en résonance des dimensions existentielles, expérientielles, gestuelles et politiques.

Pour une approche politique du geste paysager

L'urgence d'une transition agroécologique territorialisée ne doit pas occulter les réticences existentielles, les dissonances cognitives, les désaccords, voire les conflits ouverts qu'elle provoque nécessairement. Si c'est bien nos déconnexions multidimensionnelles à l'égard de la Terre qu'il faut accabler principalement pour l'érosion de l'habitabilité de cette dernière, il serait paradoxal de prôner une durabilité qui ne se mesure que par une empreinte carbone, un taux de nitrate dans les sols ou un pourcentage d'énergie renouvelable dans le mix énergétique. Une véritable mésologisation ne peut faire fi, ni de notre inassouissable quête de sens, ni de nos besoins de faire expérience du monde et de se relier aux autres et créer du commun. L'engagement des

³⁶¹ Dans la perspective mésologique, le fait de nommer les choses du milieu contribue à les faire exister *en tant que* quelque chose – leur donner un certain *sens* – et donc participe de leur identité (Berque, 2014e). Le sens (ici, de la permaculture) est toujours, en partie, contextuel et résultat de (re-)négociations.

CONCLUSION

permaculteurices montre que leurs motivations à se lancer et à persévérer sont nourries par des *expériences paysagères*, elles-mêmes nourries par des modalités d'attention, de perception et d'interaction particulières.

Une conception trajective du paysage donne à voir un tissu relationnel évolutif, composé d'un entrelacement entre maillage écologique et constellation de symboles et de significations, à l'interface entre expérience vécue, schèmes culturels et dynamiques territoriales. Les paysages dévastés (*blasted landscapes*) de l'Anthropocène (Tsing, 2014) pointent toujours déjà vers la désolation de *nos* paysages – ceux qui nous habitent parce que nous les habitons. La sixième extinction du vivant exacerbe notre vulnérabilité autant qu'elle provoque une inéluctable extinction de l'expérience (Pyle, 2016). Cette extinction n'est pas un simple appauvrissement de notre rapport sensoriel au monde, mais signe l'érosion de notre qualité de sujet percevant, *donc* agissant, *donc* connaissant. Caroline Lejeune et Gérald Hess montrent en ce sens que l'expérience vécue, en tant qu'elle suppose la matérialité de la nature et reconnaît sa vulnérabilité (et la nôtre, *de facto*), est un véritable levier pour modifier des pratiques et « recomposer les modes de coopération sociale et politique à l'échelle territoriale » (2020, p. 9). En effet, ce sont les expériences vécues qui, en révélant l'inaptitude du POMC à saisir la texture du monde dans ses subtilités, l'éroderont et rendront ainsi concevables des politiques territoriales qui puissent prendre en compte la relationnalité et la variabilité du vivant, qui puissent faciliter le développement de nos capacités à produire des communs multi-espèces, voire même – osons rêver – à accepter culturellement la finitude de l'existence individuelle. Voilà qui serait, enfin, gage d'une perpétuation et d'un enrichissement de l'écoumène car générateur de transmortalité multi-espèces : en proposant une meilleure gestion culturelle et sociale de nos angoisses de mortalité, poser les bases d'une humanité qui puisse continuer à vivre de la Terre.

Il faudrait dès lors se pencher sur les biais par lesquels les expériences vécues nous informent et mettent nos corps en mouvement, et sur les façons dont cette mise en mouvement provoque des gestes qui transforment les paysages et, ce faisant, nous affecte et nous transforme également. Une approche par les *gestes* se révèle ici particulièrement prometteuse. Le geste est toujours déjà médial, car il exige du corps animal un déplacement hors de lui-même, dans et à travers le milieu. Il contient, en ce sens, un fort potentiel expressif, donc paysager et politique. « Penser l'écologie depuis le geste », comme le propose l'ouvrage éponyme de Clavel et al. (2019), met en lumière que s'engager en Anthropocène, que l'on soit permaculteur ou chercheur, c'est développer un art de la recomposition qui n'est pas sans rappeler le travail d'écriture musicale, scénographique ou chorégraphique. Il s'agit de proposer des compositions chorégraphiques qui puissent aller *à contre-sens* des logiques qui nous paralysent et, ainsi, puissent nous remettre collectivement en mouvement, en proposant une gestuelle et des positions permettant à d'autres corps, humains et non humains, d'également redécouvrir la joie de se déployer dans l'espace et le temps – c'est-à-dire d'exister. En effet, tous les gestes ne se valent pas ; certains sont particulièrement « paysagers », au sens où ils initient des dynamiques conjointes de dépaysement et d'empaysagement. Les collaborations avec les arts vivants auront sans aucun doute un rôle prépondérant à jouer dans les luttes et les effondrements à venir, pour nous aiguiller sur ce que signifie agir *par* le corps, *avec* le paysage et *pour* le milieu.

Parallèlement, enquêter *en* Anthropocène, mais *à contre-sens* de l'épistémologie qui l'a produit démultiplie les exigences d'engagement des chercheurs. La remise en question des binarités modernes telles que sujet/objet, humain/nature, urbain/rural exacerbe les interdépendances et donc les responsabilités. Comme le mettent en lumière les humanités environnementales, la crise

écologique est toujours déjà la crise d'une certaine épistémologie et, par la même occasion, l'opportunité d'un recadrage épistémologique, pour d'enfin prendre en compte le « tiers-nature » dans nos manières de générer de la connaissance (Blanc et al., 2017). En outre, comme le souligne Christian Arnsperger, la crise écologique révèle une crise existentielle et elle est, pour cette raison, l'occasion d'une démarche réflexive et d'une transition anthropologique (Arnsperger, 2016). Il est ainsi évident que les crises s'entrecroisent et se nourrissent, au point que les bouleversements épistémologiques nous impactent existentiellement et que nos cheminements existentiels nous empêchent de continuer à « faire de la science » comme avant. Je propose de conclure cette thèse en donnant un aperçu de l'entremêlement de cette triple crise dans mon propre parcours académique, et ainsi, moi-même amorcer pour propre cheminement vers un soi mésologique.

En quête : devenir permacultrice pour devenir chercheuse

Je ne pense pas exagérer en affirmant qu'une thèse ne laisse pas indemne, et plutôt qu'elle ne devrait pas laisser indemne. Cette recherche m'a fait m'engager de multiples manières et m'a emmenée ailleurs – cognitivement et corporellement, géographiquement et existentiellement. Elle m'a embarquée plus spécifiquement dans une double injonction : devenir permacultrice pour devenir chercheuse. En effet, il m'est vite apparu que pour comprendre et se faire une place dans le milieu de la permaculture, il fallait se former, s'y essayer, se mettre en lien, donner du sien. L'impression était la même qu'à chacun de mes premiers cours de danse ; aucun professeur ne vous laisse y assister depuis le banc : un cours de danse, ça ne se regarde pas, ça se danse, justement. J'ai fondé mes choix épistémologiques et méthodologiques sur le postulat qu'on ne peut décentement faire aujourd'hui une recherche en humanités environnementales en s'arrêtant au discours sur des pratiques que l'on observerait de l'extérieur et sur la conviction que le sens d'un milieu, ça ne s'observe pas, ça se vit.

Enquêter en Anthropocène exige de se saisir simultanément des concepts *et* des pratiques, c'est-à-dire, comme le formule Berque, des prédicats *et* des sujets prédiqués ou, comme le formule Foucault, des mots *et* des choses. Cela est d'autant plus important que l'on reconnaît que le discours est performatif et qu'il nous affecte jusque dans notre matérialité. Le choix de certains concepts, de certaines tournures de phrase, de certaines mises en lumière ou, au contraire, d'émissions intentionnelles : tout cela participe de l'avènement, de la perpétuation ou de l'effondrement des milieux humains et plus qu'humains. C'est d'ailleurs ce que nous apprend l'Anthropocène, dont les causes sont à chercher, entre autres, dans le discours de l'ontologie dualiste qui, en s'empêchant de conceptualiser la relationnalité de l'habiter humain – sa condition proprement terrestre, interspécifique et intersubjective – a dramatiquement érodé l'habitabilité de la Terre, et de l'écoûmène en particulier. La raison d'être des concepts de la mésologie est à comprendre à la lumière de cette lucidité quant au poids des mots utilisés et au poids de ceux qui manquent. Les néologismes développés par Augustin Berque pallient ce manque d'un vocabulaire, manque symptomatique de l'incapacité de la pensée moderne à saisir le relationnel, le contextuel, le poétique. Au-delà de l'apparence jargonnesque, les mots de la mésologie nous offrent la possibilité de cultiver une attention pour des pans de la réalité trop longtemps forclos. Plus qu'un cadre conceptuel, la mésologie devrait être comprise comme un cadre éthique et une véritable ode à la réinvention de nos cosmologies et de nos cosmophanies.

Un des grands défis était dès lors, pour moi, d'explorer les possibilités d'enquêter *mésologiquement*. Berque lui-même n'en a dit que peu de chose mais a lancé une piste, lors du colloque

CONCLUSION

à Cerisy-la-Salle en 2017, en citant le poète Antonio Machado : « “C’est un marchant que se fait le chemin”. En somme, la méthode n’est pas prédéfinie [...] ». Je n’ai alors pas su si je devais être rassurée – Machado me permettant d’asseoir mon vagabondage méthodologique – ou effrayée par le fait que cela impliquait que j’allais devoir marcher beaucoup, et longtemps. Et cela n’a pas manqué : il n’y a qu’à regarder la date à laquelle j’ai débuté ma thèse. Restait encore à savoir comment enquêter *méso-poïétiquement* – à ce stade, tous les néologismes sont permis – autrement dit, comment faire pour que pour ma recherche soit cosmisante, c’est-à-dire qu’elle génère, par le chemin, des relations qui soient bénéfiques aux milieux traversés (étudiés et habités). Je me suis, pour ce faire, inspirer de la mésographie – cette ethnographie mésologique dont les bases ont été posées par Yoann Moreau – pour développer (ou bricoler, en toute honnêteté) une posture et une forme d’écriture qui m’autorisaient à véritablement « enquêter au milieu », à m’y immerger au point de le laisser me transformer, et, ce faisant, à m’y légitimer au point de me laisser le transformer.

En restant consciente de l’incommensurable fossé qui subsiste entre leurs engagements et les miens, il m’apparaît tout de même aujourd’hui que c’est de nos énergies communes qu’émerge le milieu de la permaculture (suisse romand, du moins) et sa médiance actuelle.

Je garde l’espoir, peut-être quelque peu naïf et sans aucun doute prétentieux, que ma quête existentielle et mes enquêtes doctorales auront contribué à déstabiliser, encore un peu plus, l’épistémologie moderne dont les abstractions menacent toujours de nous abstraire du monde, et à poser les jalons de cette « épistémologie des choses concrètes » (Berque, 2014e, p. 121) qui, au contraire, engage notre existence tout entière dans le monde et s’en nourrit.

* *
*

Cette enquête se termine, mais nos quêtes d’autres milieux continuent – la mienne et aussi, je l’espère, celles des êtres et des lieux grâce auxquels j’ai pu cheminer jusqu’ici.

Bibliographie

- Abiral, B. (2015). *Catastrophic Futures, Anxious Presents: Lifestyle Activism and Hope in the Permaculture Movement in Turkey* [Thèse]. Sabanci University.
- Abram, D. (2013). *Comment la terre s'est tue*. Les Empêcheurs de penser en rond.
- Abram, D., Milstein, T., & Castro-Sotomayor, J. (2020). Interbreathing ecocultural identity in the Humilocene. In T. Milstein & J. Casto-Sotomayor (Eds.), *Routledge Handbook of Ecocultural Identity*. Routledge.
- Agroscope. (2021). *Le système de comparaison de longue durée DOK – un terrain d'entraînement pour les scientifiques*. Agroscope Confédération suisse.
<https://www.agroscope.admin.ch/agroscope/fr/home/themen/umwelt-ressourcen/monitoring-analytik/langzeitversuche/dok.html>
- Aiken, G. T. (2017). The politics of community: Togetherness, transition and post-politics. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 49(10), 2383-2401. <https://doi.org/10.1177/0308518X17724443>
- Akhtar, F., Lodhi, S. A., Khan, S. S., & Sarwar, F. (2016). Incorporating permaculture and strategic management for sustainable ecological resource management. *Journal of Environmental Management*, 179, 31-37. <https://doi.org/10.1016/j.jenvman.2016.04.051>
- Alexandre, R. S. (2019). Being and Landscape: An Ontological Inquiry into a Japanese Rural Community. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*.
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14442213.2019.1615121>
- Allal-Chérif, O., & Arena, L. (2018). XXIII. Étienne Wenger – Les communautés de pratique au service de la connaissance située et de l'apprentissage social. In I. Walsh, M. Kalika & C. Dominguez-Péry (Éds.), *Les Grands Auteurs en Systèmes d'information* (p. 462-483). EMS.
<https://doi.org/10.3917/ems.walsh.2018.01.0462>
- Altieri, M. A. (1983). *Agroecology: The Scientific Basis of Alternative Agriculture*. Division of Biological Control, University of California, Berkeley.
- Amemiya, H. (Éd.). (2018). Fondements japonais du système Teikei. In *Du Teikei aux AMAP: Le renouveau de la vente directe de produits fermiers locaux* (p. 19-21). Presses universitaires de Rennes.
<http://books.openedition.org/pur/53940>
- Amemiya, H. (2021). La volonté organisatrice de jeunes mères citadines au foyer, la genèse du Teikei au Japon. In H. Guétat-Bernard (Éd.), *Féminin-masculin: Genre et agricultures familiales* (p. 179-190). Quæ.
<http://books.openedition.org/quæ/29050>
- Andersen, M. S., & Massa, I. (2000). Ecological modernization – Origins, dilemmas and future directions. *Journal of Environmental Policy & Planning*, 2(4), 337-345. <https://doi.org/10.1080/714852820>
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands: The new mestiza = La frontera*. Spinsters/Aunt Lute.
- Anzaldúa, G. (2002). now let us shift... The path of conocimiento...inner work, public acts. In G. Anzaldúa & A. Keating (Éds.), *this bridge we call home: Radical visions for transformation* (p. 540-578). Routledge.
- Anzaldúa, G., & Keating, A. (Éds.). (2002). *this bridge we call home: Radical visions for transformation*. Routledge.
- Arakawa, T. (1995). *Japanese women and Japanese organic agriculture movement* [Mémoire de master]. Michigan State University.
- Arnsperger, C. (2005). *Critique de l'existence capitaliste*. Cerf.
- Arnsperger, C. (2007). *Critical Political Economy: Complexity, Rationality, and the Logic of Post-Orthodox Pluralism*. Routledge.
- Arnsperger, C. (2009). *Éthique de l'existence post-capitaliste. Pour un militantisme existentiel*. Cerf.

- Arnsperger, C. (2013a). Postface / Changer d'économie. Expérimentation sociale et plasticité anthropologique. In B. Frère & M. Jacquemain (Éds.), *Résister au quotidien ?* (p. 257-280). Presses de Sciences Po. <https://doi.org/10.3917/scpo.frere.2013.01.0257>
- Arnsperger, C. (2013b). *Postface / Changer d'économie. Expérimentation sociale et plasticité anthropologique*. Presses de Sciences Po. <https://www.cairn.info/resister-au-quotidien--9782724612950-page-257.htm>
- Arnsperger, C. (2016). Critique existentielle de la croissance économique. Éléments pour une « transition anthropologique ». *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 77(2), 73-97.
- Arnsperger, C. (2018). Les limites de l'économie circulaire et l'avenir de la permacircularité. *Cités*, 76(4), 41-54. <https://doi.org/10.3917/cite.076.0041>
- Arnsperger, C. (2019). Serons-nous un jour, enfin, indigènes ? Permaculture et éducation des profondeurs. In N. Wallenhorst & J.-P. Pierron (Éds.), *Éduquer en Anthropocène* (p. 101-111). Le Bord de l'eau.
- Arnsperger, C. (2023). *L'Existence écologique : Critique existentielle de la croissance et anthropologie de l'après-croissance*. Seuil.
- Arnsperger, C., & Bourg, D. (2017). *Écologie intégrale : Pour une société permacirculaire*. PUF.
- Arnsperger, C., Corcuff, P., & Mathieu, L. (2011). *L'homme économique et le sens de la vie : Petit traité d'alter-économie*. Textuel.
- Asanuma-Brice, C. (2019). *Un siècle de banlieue japonaise : Au paroxysme de la société de consommation*. MétisPresses.
- Augendre, M., Llored, J.-P., & Nussaume, Y. (Éds.). (2018). *La mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène ? : Autour et en présence d'Augustin Berque*. Hermann.
- Augendre, M., Llored, J.-P., Nussaume, Y., & Les participant(e)s du colloque. (2018). Quels apports de la mésologie pour le XXI^e siècle ? In M. Augendre, J.-P. Llored & Y. Nussaume (Éds.), *La mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène ?* (p. 339-348). Hermann.
- Autin, G. (2016). Ouverture des possibles, Utopies concrètes et pratiques préfiguratives. *Possibles*, 90-101.
- Baggiolini, M. (1990). Production Intégrée en Suisse : I. aperçu historique de la « production agricole intégrée ». *Bulletin de la Société entomologique suisse*, 63, 493-500. <https://doi.org/10.5169/SEALS-402422>
- Barbier, J.-M., & Goulet, F. (2013). Moins de technique, plus de nature : Pour une heuristique des pratiques d'écologisation de l'agriculture. *Natures Sciences Sociétés*, 21, 200-210. <https://doi.org/10.1051/nss/2013094>
- Barrett, B., & Amati, M. (2016, juin 18). In the world's biggest city, the past offers lessons for surviving the future. *The Conversation*. <http://theconversation.com/in-the-worlds-biggest-city-the-past-offers-lessons-for-surviving-the-future-59619>
- Baumert, N. (2019, septembre 2). Repenser le concept de terroir grâce à l'apport de la pensée japonaise ? Le Fûdo de Watsuji et les concepts de médiance et de géographicit . *Séminaire MFJ 2019, Retour à la terre : pensées, utopies et écologies*. Maison franco-japonaise, Tokyo.
- Beau, R. (2018). L'éthique environnementale comme travail du soi relationnel. *Cités*, 76(4), 109-116. <https://doi.org/10.3917/cite.076.0109>
- Becci, I., Grandjean, A., Monnot, C., & Okoekpen, S. (2021). Special Issue Introduction : Toward a 'Spiritualization' of Ecology? Sociological Perspectives from Francophone Contexts. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 15(3), 287-296. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.40155>
- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press Books.
- Bergeron, H., Castel, P., & Nouguez, É. (2013). Éléments pour une sociologie de l'entrepreneur-frontière. *Revue française de sociologie*, 54(2), 263-302. <https://doi.org/10.3917/rfs.542.0263>
- Berglund, B. E., Kitagawa, J., Lagerås, P., Nakamura, K., Sasaki, N., & Yasuda, Y. (2014). Traditional Farming Landscapes for Sustainable Living in Scandinavia and Japan : Global Revival Through the Satoyama Initiative. *Ambio*, 43(5), 559-578. <https://doi.org/10.1007/s13280-014-0499-6>

- Bernier, B. (2010). L'agriculture biologique au Japon : Réseaux et solidarité (Note de recherche). *Anthropologie et Sociétés*, 34(1), 169-182. <https://doi.org/10.7202/044202ar>
- Berque, A. (1984). Paysage-empreinte, paysage-matrice : Éléments de problématique pour une géographie culturelle. *L'Espace géographique*, 13(1), 33-34. <https://doi.org/10.3406/spgeo.1984.3890>
- Berque, A. (1986). *Le Sauvage et l'artifice : Les Japonais devant la nature*. Gallimard.
- Berque, A. (1996). *Être humains sur la terre : Principes d'éthique de l'écoumène*. Gallimard.
- Berque, A. (1999). Géogrammes, pour une ontologie des faits géographiques. *L'Espace géographique*, 28(4), 320-326. <https://doi.org/10.3406/spgeo.1999.1275>
- Berque, A. (2000a). *Écoumène : Introduction à l'étude des milieux humains*. Belin.
- Berque, A. (2000b). *Médiance, de milieux en paysages*. Belin.
- Berque, A. (2005). La forclusion du travail médial. *L'Espace géographique*, 34(1), 81-90. <https://doi.org/10.3917/eg.341.90>
- Berque, A. (2006). *Mouvance II*. La Villette.
- Berque, A. (2007). C comme Cosmologie. In P. Bonnin & A. de Biase (Éds.) *L'espace anthropologique. L'abécédaire anthropologique de l'architecture et de la ville* (p. 56-59). Cahiers de la recherche architecturale et urbaine 20-21.
- Berque, A. (2008). Médiance et être vers la vie. In A. Berque, B. Boutry-Stadelmann, N. Frogneux, & S. Suzuki (Éds.), *Actes du colloque de Cerisy. Être vers la vie. Ontologie, biologie, éthique de l'existence humaine* (p. 17-29). Maison franco-japonaise. <https://doi.org/10.3406/ebisu.2008.1516>
- Berque, A. (2009a). *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Belin. <https://doi.org/10.3917/bel.berqu.2009.01>
- Berque, A. (2009b). The choretic work of history. *Semiotica*, 175(1/4), 163-176. <https://doi.org/10.1515/semi.2009.045>
- Berque, A. (2010a). Des fondements ontologiques de la crise, et de l'être qui pourrait la dépasser. *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement*, 10(1). <https://doi.org/10.4000/vertigo.9384>
- Berque, A. (2010b). *Histoire de l'habitat idéal : De l'Orient vers l'Occident*. Félin.
- Berque, A. (2010c). Le sauvage construit. *Ethnologie française*, 40(4), 589-596.
- Berque, A. (2010d). Sujet, *fūdo*, mésologie. *Cahiers de géographie du Québec*, 54(153), 459-470. <https://doi.org/10.7202/1005605ar>
- Berque, A. (2011). Fieldwork and hermeneutics in the case of Japan. *Cultural Geographies*, 18(1), 119-124.
- Berque, A. (2012a). Milieu, co-suscitation, désastres naturels et humains. *Ebisu. Études japonaises*, 47. <https://doi.org/10.4000/ebisu.234>
- Berque, A. (2012b, septembre 19). Kôgen, chorologie, senjôchi, fûsui. *Mésologiques, études des milieux*. <http://ecoumene.blogspot.com/search/label/chorologie>
- Berque, A. (2013). Tétralemme et milieu humain : La mésologie à la lumière de Yamauchi. *Ebisu. Études japonaises*, 49. <https://doi.org/10.4000/ebisu.731>
- Berque, A. (2014a). *La Mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*. Presses universitaires de Paris Ouest.
- Berque, A. (2014b). *Le lien au lieu*. Éoliennes.
- Berque, A. (2014c). Ma, l'intervalle. In P. Bonnin, N. Masatsugu, & I. Shigemi (Éds.), *Vocabulaire de la spatialité japonaise* (p. 294-296). CNRS.
- Berque, A. (2014d). Mésologie du sacré. In C. Larrère & B. Hurand (Éds.), *Y a-t-il du sacré dans la nature ?* (p. 93-101). Éditions de la Sorbonne. <http://books.openedition.org/psorbonne/14922>
- Berque, A. (2014e). *Poétique de la Terre : Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*. Belin.
- Berque, A. (2015, mars 6). Le sens des choses n'est-il qu'en nous ? – de géopoétique en poétique de la Terre. *Séminaire 2014-2016, Géopoétiques : les sens de l'espace*. Université du Luxembourg.

- Berque, A. (2016a). Comment le Japon, dans les années soixante, a-t-il pu devenir champion de destruction de la nature ? *Colloque international, La nature au Japon à l'épreuve de l'homme*. Centre européen d'études japonaises d'Alsace, Colmar. https://ecoumene.blogspot.com/2016/11/le-japon-champion-de-destruction-de-la_9.html
- Berque, A. (2016b). La cosmophonie des réalités géographiques. *Cahiers de géographie du Québec*, 60(171), 517-530. <https://doi.org/10.7202/1041220ar>
- Berque, A. (2016c). *La Pensée paysagère*. Éoliennes.
- Berque, A. (2016d). La relation perceptive en mésologie : Du cercle fonctionnel d'Uexküll à la trajection paysagère. *Revue du MAUSS*, 47(1), 87-104.
- Berque, A. (2017a). Les limites radicales de la subjectivité occidentale moderne – quelques implications épistémologiques de la mésologie. *Method(e)s : African Review of Social Sciences Methodology*, 2(1-2), 14-30. <https://doi.org/10.1080/23754745.2017.1353804>
- Berque, A. (2017b, juin 28). Chaînes sémiologiques et production de la réalité. *Congrès de l'Association française de sémiotique, Greimas aujourd'hui : l'avenir de la structure*. Unesco, Paris <http://ecoumene.blogspot.com/2017/06/chaines-semiologiques-et-production-de.html>
- Berque, A. (2017c, juillet 3). Trajective chains in mesology. Von Neumann chains in physics, etc. And in chemistry?. *Colloque international de philosophie de la chimie*, Paris. <http://ecoumene.blogspot.com/2017/07/trajective-chains-in-mesology-augustin.html>
- Berque, A. (2017d, novembre 3). Renouer avec la Terre. Cosmologie de l'agriculture naturelle selon Fukuoka. Cycle de recherches, *Vers un monde cosmomorphe*, Institut d'art contemporain de Villeurbanne.
- Berque, A. (2017e, novembre 21). Les fondements philosophiques de l'« agriculture naturelle » selon Fukuoka. *Les Journées scientifiques de Sup.Agro, Montpellier. Les relations homme-nature dans la transition agrécologique*. <http://ecoumene.blogspot.com/2018/02/agronomie-naturelle-Berque-Moreau.html>
- Berque, A. (2017f, décembre 15). Y a-t-il une technique naturelle ? *3^{ème} Rencontre franco-japonaise en anthropologie et philosophie, Questionner le paradigme de la technique*. EHESS, Paris. <http://ecoumene.blogspot.com/2018/04/a-t-il-une-technique-naturelle-berque-moreau.html>
- Berque, A. (2018a). Au-delà de la modernité ? La nature dans la « science naturelle » d'Imanishi et dans l'« agriculture naturelle » de Fukuoka. *Transtext(e)s Transculturales 跨文本跨文化. Journal of Global Cultural Studies*, 13. <https://doi.org/10.4000/transtexts.1160>
- Berque, A. (2018b). Glossaire de mésologie. In M. Augendre, J.-P. Llored & Y. Nussaume (Éds.), *La mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène ?* (p. 355-366). Hermann.
- Berque, A. (2018c). *Glossaire de mésologie*. Éoliennes.
- Berque, A. (2019). An enquiry into the ontological and logical foundations of sustainability : Toward a conceptual integration of the interface "Nature/Humanity". *Global Sustainability*, 2. <https://doi.org/10.1017/sus.2019.9>
- Berque, A. (2022). *Recouvrance : Retour à la terre et cosmicité en Asie orientale*. Éoliennes
- Besse, J.-M. (2018). *La nécessité du paysage*. Parenthèses.
- Besson, Y. (2009). Une histoire d'exigences : Philosophie et agrobiologie. L'actualité de la pensée des fondateurs de l'agriculture biologique pour son développement contemporain. *Innovations Agronomiques*, 4, 329-362.
- Besson, Y. (2011). *Les fondateurs de l'agriculture biologique : Albert Howard, Rudolf Steiner, Maria et Hans Müller, Hans Peter Rusch, Masanobu Fukuoka*. Sang de la terre.
- Bestor, T. (Réalisateur). (2002). *Contemporary Japan: Japanese Society. Homogeneity* [Vidéo]. http://afe.easia.columbia.edu/at/contemp_japan/cjp_society_01.html
- Bio Suisse. (2012). *Différences entre le bio de l'UE, le bio fédéral et le Bourgeon*. Association suisse des organisations d'agriculture biologique. https://www.bio-suisse.ch/media/VundH/unterschiede_knospe-bio_f.pdf

- Bio Suisse. (2020). *Cahier des charges pour la production, la transformation et le commerce des produits Bourgeon*. Association suisse des organisations d'agriculture biologique. https://partner.bio-suisse.ch/media/VundH/Import/Downloads/bio_suisse_cahier_des_charges_2020_-_fr.pdf
- BioActualités. (2013, mars 18). *De nouvelles haies pour garnir nos paysages*. La plate-forme des agriculteurs bio. <https://www.bioactualites.ch/principes/durabilite/biodiversite/haies/de-nouvelles-haies-pour-garnir-nos-paysages>
- Bird Rose, D. & Robin, L. (2019). *Vers des humanités écologiques*. Wildproject.
- Blanc, G., Demeulenaere, É., & Feuerhahn, W. (Éds.). (2017). *Humanités environnementales : Enquêtes et contre-enquêtes*. Éditions de la Sorbonne.
- Boccali, R. (2019). Sur l'intercorporéité et l'interanimalité Merleau-Ponty et la chair primordiale. *Revue de métaphysique et de morale*, 101(1), 39-49. <https://doi.org/10.3917/rmm.191.0039>
- Boda, C. S., O'Byrne, D., Harnesk, D., Faran, T., & Isgren, E. (2022). A collective alternative to the Inward Turn in environmental sustainability research. *Journal of Environmental Studies and Sciences*, 12(2), 291-297. <https://doi.org/10.1007/s13412-021-00738-6>
- Boltanski, L. (1971). Les usages sociaux du corps. *Annales*, 26(1), 205-233. <https://doi.org/10.3406/ahess.1971.422470>
- Bondon, R., Mathevet, R., Mounet, C., & Chamaillé-Jammes, S. (2021). Passer les limites, rythmer le territoire. Paysage et mobilités du sanglier en Valbonnais (Isère, France). *Géocarrefour*, 95(95/4). <https://doi.org/10.4000/geocarrefour.16917>
- Bories, O., Ribault, C., Causse-Kaposztas, F., Houte, S., Bouhet, E., Barbeau, E., & Faure, C. (2018). L'habitant-chercheur : Nouvelle figure des sciences impliquées. *Projets de paysage : revue scientifique sur la conception et l'aménagement de l'espace*, 18. <https://doi.org/10.4000/paysage.1105>
- Bouissou, J.-M. (1997). Un nouveau Japon ? Regards sur les mouvements alternatifs. *Les Études du CERI*, 30, 1-48. Centre d'études et de recherches internationales. Fondation nationale des sciences politiques. <https://www.sciencespo.fr/cei/sites/sciencespo.fr.cei/files/etude30.pdf>
- Bourg, D. (1997). *Nature et technique, essai sur l'idée de progrès*. Hatier.
- Bourg, D. (2013). Dommages transcendants. In D. Bourg, P.-B. Joly, & A. Kaufmann (Éds.), *Du risque à la menace* (p. 109-126). Presses Universitaires de France. <https://www.cairn.info/du-risque-a-la-menace--9782130606314-page-109.htm>
- Bourg, D., & Arnsperger, C. (2016). Modes de vie et liberté. In D. Bourg, C. Dartiguepeyrou, C. Gervais, & O. Perrin (Éds.), *Les Nouveaux Modes de Vie Durables : S'Engager Autrement*. Le Bord de l'eau.
- Bourg, D., Joly, P.-B., & Kaufmann, A. (2013). Introduction. Vingt-cinq ans après La Société du risque. In (Éds.), *Du risque à la menace* (p. 1-16). Presses Universitaires de France. <https://www.cairn.info/du-risque-a-la-menace--9782130606314-page-1.htm>
- Bourguignon, C., & Bourguignon, L. (2008). *Le sol, la terre et les champs – Pour retrouver une agriculture saine*. Sang de la Terre.
- Brady, E., Brook, I., & Prior, J. (2018). *Between Nature and Culture : The Aesthetics of Modified Environments*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Brook, I. (2014). Ethical Intuitions, Welfare, and Permaculture. *Environmental Values*, 23(6), 637-639. <https://doi.org/10.3197/096327114X14111156388017>
- Brown, A. (2013). *Just Enough : Lessons in Living Green From Traditional Japan*. Tuttle Publishing.
- Brown, R. D., & Yokohari, M. (2003). Ideological Contribution of Satoyamas. In K. Takeuchi, R. D. Brown, I. Washitani, A. Tsunekawa, & M. Yokohari (Éds.), *Satoyama: The Traditional Rural Landscape of Japan* (p. 1-7). Springer Japan. https://doi.org/10.1007/978-4-431-67861-8_1
- Bryon-Portet, C. (2011). La tension au coeur de la recherche anthropologique : La dialectique intérieur/extérieur, théorie/pratique, une nécessité pour l'étude des institutions fermées. *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), 209-231. <https://doi.org/10.7202/1007863ar>

- Bulian, G. (2021). The Multilocality of *Satoyama* Landscape, Cultural Heritage and Environmental Sustainability in Japan: Landscape, Cultural Heritage and Environmental Sustainability in Japan. In G. Bulian & S. Rivadossi, *Itineraries of an Anthropologist. Studies in Honour of Massimo Raveri: Vol. Religion and Thought* (p. 111-134). Fondazione Università Ca' Foscari. <https://doi.org/10.30687/978-88-6969-527-8/006>
- Cahen, D. (2021). *Freins réglemen-terres. Ou comment nos lois entravent les systèmes de production agricole alternatifs dans leurs expérimentations écologiques et sociales* [Mémoire de master]. Université de Lausanne.
- Callicott, J. B. (1990). The metaphysical transition in farming: From the newtonian-mechanical to the eltonian ecological. *Journal of Agricultural Ethics*, 3(1), 36-49. <https://doi.org/10.1007/BF02014479>
- Callon, M., Lascoumes, P., & Barthe, Y. (2001). *Agir dans un monde incertain – Essai sur la démocratie technique*. Seuil.
- Carcelle, S. (2022). Les secrets de Fátima : Expérimentation, similitude et énergie dans l'homéopathie rurale au Brésil. In V. Boisvert, A. Choné, & J. Foyer (Éds.), *Les esprits scientifiques : Savoirs et croyances dans les agricultures alternatives* (p. 207-231). UGA. <http://books.openedition.org/ugaeditions/27152>
- Caré, S. (2021). *La théorie politique contemporaine : Courants, auteurs, débats*. Armand Colin.
- Carfagna, L. B., Dubois, E. A., Fitzmaurice, C., Ouimette, M. Y., Schor, J. B., Willis, M., & Laidley, T. (2014). An emerging eco-habitus: The reconfiguration of high cultural capital practices among ethical consumers. *Journal of Consumer Culture*, 14(2), 158-178. <https://doi.org/10.1177/1469540514526227>
- Carlsson, C. (2008). *Nowtopia : How Pirate Programmers, Outlaw Bicyclists, and Vacant-lot Gardeners Are Inventing the Future Today*. AK Press.
- Cauvin, J. (2019). *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*. CNRS.
- Cefai, D. (2009). Les politiques de l'enquête (II) : Vers une anthropologie critique [Recension du livre « Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques » (2008) de D. Fassin & A. Bensa (Éds.). *La Vie des idées*. <https://lavedesidees.fr/Vers-une-anthropologie-critique.html>
- Cefai, D., & Costey, P. (2009). Codifier l'engagement ethnographique ? Remarques sur le consentement éclairé, les codes d'éthique et les comités d'éthique. *La Vie des idées*. <https://lavedesidees.fr/Codifier-l-engagement.html>
- Centemeri, L. (2018). Commons and the new environmentalism of everyday life. Alternative value practices and multispecies commoning in the permaculture movement. *Rassegna italiana di Sociologia*, 64(2), 289-313.
- Centemeri, L. (2019a). Health and the Environment in Ecological Transition: The Case of the Permaculture Movement. In F. Bretelle-Establet, M. Gaille, & M. Katouzian-Safadi (Éds.), *Making Sense of Health, Disease, and the Environment in Cross-Cultural History: The Arabic-Islamic World, China, Europe, and North America* (p. 309-331). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-19082-8_13
- Centemeri, L. (2019b). *La permaculture ou l'art de réhabiter*. Quæ.
- Centemeri, L. (2019c). Rethinking environmentalism in a “ruined” world: Lessons from the permaculture movement. In J. Hoff, Q. Gausset, & S. Lex (Éds.), *The Role of Non-State Actors in the Green Transition: Building a Sustainable Future* (p. 95-113). Routledge.
- Centlivres, P. (2002). Le portrait introuvable : La Suisse des expositions nationales. *Ethnologie française*, 32(2), 311-320.
- Chakroun, L. (2015). *Conception of nature in Japan's natural parks* [Mémoire de master]. Université de Lausanne]. <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.2902.4721>
- Chakroun, L. (2019). Cultivating Concrete Utopia: Understanding How Japan's Permaculture Experiments are Shaping a Political Vision of Sustainable Living. *ACSEE2019 Conference Proceedings*, 51957, 223-235. <https://papers.iafor.org/submission51957>
- Chakroun, L. (2022). Entreprendre par et pour le soin : Pierre-Alain Indermühle, thérapeute et patient de son organisme agricole. In V. Boisvert, A. Choné, & J. Foyer (Éds.), *Les esprits scientifiques : Savoirs et*

- croyances dans les agricultures alternatives* (p. 125-147). UGA. <https://doi.org/10.4000/books.ugaeditions.27117>
- Chakroun, L., & Droz, L. (2020). Sustainability through landscapes: Natural parks, satoyama, and permaculture in Japan. *Ecosystems and People*, 16(1), 369-383. <https://doi.org/10.1080/26395916.2020.1837244>
- Chakroun, L., & Linder, D. (2018). Le milieu permaculturel comme foyer d'émergence d'un soi mésologique. In M. Augendre, J.-P. Llored & Y. Nussaume (Éds.), *La mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène ? Autour du travail d'Augustin Berque* (p. 283-292). Hermann.
- Chan, J. (2008). *Another Japan is Possible: New Social Movements and Global Citizenship Education*. Stanford University Press.
- Chappuis, J.-M., Barjolle, D., & Eggenschwiller, C. (2008). *L'agriculture dans son nouveau rôle*. Presses polytechniques et universitaires romandes.
- Charbonnier, P., Garcier, R., & Rivière, C. (2017). Revenir à la terre ? *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 33.
- Chiavacci, D. (2022). Gap society as a new narrative of social division in Japan. *The Foreign Policy Centre*. <https://fpc.org.uk/gap-society-as-a-new-narrative-of-social-division-in-japan/>
- Christiaens, T. (2019). Hayek's vicarious secularization of providential theology. *Philosophy & Social Criticism*, 45(1), 71-95. <https://doi.org/10.1177/0191453718768360>
- Clammer, J. (2011). *Contemporary Urban Japan: A Sociology of Consumption*. John Wiley & Sons.
- Clapp, J. (2021). The problem with growing corporate concentration and power in the global food system. *Nature Food*, 2(6). <https://doi.org/10.1038/s43016-021-00297-7>
- Clavel, J. (2019). Expériences de Natures, investir l'écosomatique. In I. Ginot, J. Clavel, & M. Bardet (Éds.), *Écosomatiques : Penser l'écologie depuis le geste* (p. 257-269). Deuxième époque.
- Clavel, J., & Ginot, I. (2015). Écologie politique et pratiques du sentir : Trois exemples chorégraphiques. *Ecozon@. European Journal of Literature, Culture and Environment*, 6(2), 81-93. <https://doi.org/10.37536/ECOZONA.2015.6.2.667>
- Clavel, J., Ginot, I., & Bardet, M. (Éds.). (2019). *Écosomatiques : Penser l'écologie depuis le geste*. Deuxième époque.
- Clavel, J., & Wittersheim, L. (2023). Gestes sonores : enquête au coeur de la récolte maraîchère. In O. Gaudin, F. Michi, J.-P. Thibaud, N. Tixier, L. Voisin, & S. Zorzanello (Éds.), *Unheard landscapes. Listening, resonating, inhabiting* (p. 121-134). Galaad Edizioni.
- Clifford, J. (1983). On Ethnographic Authority. *Representations*, 2, 118-146. <https://doi.org/10.2307/2928386>
- Clivaz, C. (2000). Ecologisation de la politique agricole en Suisse et dans le canton du Valais. Analyse de l'influence des réseaux d'action publique sur l'évolution environnementale de la politique agricole. *Cahier de l'IDHEAP*, 210.
- Cogato Lanza, E. (2005). Le territoire inversé. In P. Versteegh, *Méandres. Penser le paysage urbain* (p. 117-139). Presses Polytechniques Universitaires Romandes.
- Cohen, A. G. (2017). Des lois agronomiques à l'enquête agroécologique. Esquisse d'une épistémologie de la variation dans les agroécosystèmes. *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 33. <https://doi.org/10.4000/traces.6989>
- Cohen, A. G. (2018). Usage des oxymores et pratique des lisières. *Cahiers philosophiques*, 153(2), 25-37.
- Cohen, A. G. (2016, novembre 24). Le travail agricole à l'Anthropocène : Dépasser l'exploitation des autres et l'aliénation de soi. *Colloque international – Le travail aujourd'hui ?*. Tunis.
- Coleman, E. (2018). *The New Organic Grower: A Master's Manual of Tools and Techniques for the Home and Market Gardener*. Chelsea Green Publishing.
- Collot, M. (2011). *La Pensée-Paysage : Philosophie, arts, littérature*. Actes Sud.
- Confédération suisse. (2021). *En 2020, 15% des exploitations agricoles étaient bio en Suisse* [Communiqué de

- presse]. Office fédéral de la statistique. <https://dam-api.bfs.admin.ch/hub/api/dam/assets/16984917/master>
- Conseil fédéral. (2017). *Réponse à l'interpellation d'Adèle Goumaz Thorens : Comment exploiter le potentiel de la permaculture et de l'agroécologie en Suisse ?* (Interpellation 17.3422; Bulletin officiel du Conseil national). Département de l'économie, de la formation et de la recherche. <https://www.parlament.ch/fr/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaefft?AffairId=20173422>
- Corcuff, P. (2006). Individualité et contradictions du néo-capitalisme. *Sociologie.S.* <https://doi.org/10.4000/sociologies.462>
- Csordas, T. (1999). Embodiment and Cultural Phenomenology. In G. Weiss & H. F. Haber (Éds.), *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture* (p. 143-162). Routledge.
- Curry, N., & Stucki, E. (1997). Swiss Agricultural Policy and the Environment: An Example for the Rest of Europe to Follow? *Journal of Environmental Planning and Management*, 40(4), 465-482. <https://doi.org/10.1080/09640569712047>
- D'Angelo, R., & Molard, M. (2015). *Le système Soral. Enquête sur un facho business*. Calmann-lévy.
- Dawney, L. (2020). Decommissioned places: Ruins, endurance and care at the end of the first nuclear age. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 45(1), 33-49. <https://doi.org/10.1111/tran.12334>
- De Bouver, E. (2015). *L'existentiel est politique : Enquête de sociologie politique sur le renouveau du militantisme : les cas des simplicitaires et des coaches alternatifs* [Thèse]. Université Catholique de Louvain.
- De Bouver, E. (2016). Éléments pour une vision plurielle de l'engagement politique : Le militantisme existentiel. *Agora débats/jeunesses*, 73(2), 91-104.
- Debray, R. (2013). *Éloge des frontières*. Folio.
- Defert, D. (2009). « Hétérotopies » : Tribulations d'un concept entre Venise, Berlin et Los Angeles. In M. Foucault, *Le Corps utopique, Les Hétérotopies* (p. 37-61). Lignes.
- Delannoy, E. (2016). *Permaéconomie*. Wildproject.
- Dellemotte, J. (2009). La « main invisible » d'Adam Smith : Pour en finir avec les idées reçues. *L'Economie politique*, 44(4), 28-41.
- Delorme, D. (2021). La nature et ses marges : *La crise de l'idée de nature dans les humanités environnementales* [Thèse]. Université de Genève.
- Demeulenaere, É. (2017). L'anthropologie au-delà de l'anthropos. Un récit par les marges de la discipline. In G. Blanc, É. Demeulenaere, & W. Feuerhahn (Éds.), *Humanités environnementales : Enquêtes et contre-enquêtes* (p. 43-73). Éditions de la Sorbonne.
- Département fédéral de l'économie, de la formation et de la recherche. (2017). *Vue d'ensemble de la politique agricole, Perspectives pour le secteur agroalimentaire*. Confédération suisse. <https://www.wbf.admin.ch/dam/wbf/fr/dokumente/Gesamtschau.pdf>
- Département fédéral de l'économie, de la formation et de la recherche. (2018). *Consultation relative à la Politique agricole à partir de 2022 (PA22+)*. Office fédéral de l'agriculture.
- Depraz, N. (2002). *La Conscience : Approches croisées, des classiques aux sciences cognitives*. Armand Colin.
- Descola, P. (2015). *Par-delà nature et culture*. Folio.
- Deverre, C., & Sainte Marie, C. de. (2008). L'écologisation de la politique agricole européenne. Verdissement ou refondation des systèmes agro-alimentaires? *Revue d'Études en Agriculture et Environnement*, 89(4), 83-104. <https://doi.org/10.3406/reae.2008.1956>
- Didi-Huberman, G. (2009). *Survivance des lucioles*. Minit.
- Dinerstein, A. C. (2016). Denaturalising Society: Concrete Utopia and the Prefigurative Critique of Political Economy. In A. C. Dinerstein (Éd.), *Social Sciences for an Other Politics: Women Theorizing Without Parachutes* (p. 49-62). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-47776-3_4

- Doak, K. M. (2001). Building National Identity through Ethnicity: Ethnology in Wartime Japan and After. *Journal of Japanese Studies*, 27(1), 1-39. <https://doi.org/10.2307/3591935>
- Dolphijn, F. (2019). *Isabelle Stengers : Activer les possibles*. Esperluète.
- Droz, L. (2017). *Towards an Ethics of Sustainability: The Embodied Self as Basis for Environmental Decision-making* [Mémoire de master]. Kyoto University.
- Droz, L. (2018). Watsuji's Idea of the Self and the Problem of Spatial Distance in Environmental Ethics. *European Journal of Japanese Philosophy*, 3, 145-168.
- Droz, L. (2020a). Living through Nature: Capturing Interdependence and Impermanence in the Life Framework of Values. *Journal of Philosophy of Life*, 10(1), 78-97.
- Droz, L. (2020b). What ethical responsibilities emerge from our relation with the milieu? In A. Mutanen, M. Friman, M. Kantola, & T. Konst (Éds.), *Human and Nature, Research Reports 50* (p. 15-30). Turku University of Applied Sciences.
- Droz, L. (2021). *The Concept of Milieu in Environmental Ethics : Individual Responsibility within an Interconnected World*. Routledge.
- Droz, L., Jannel, R., & Rupprecht, C. D. D. (2022). Living through multispecies societies : Approaching the microbiome with Imanishi Kinji. *Endeavour*, 46(1-2), 100814. <https://doi.org/10.1016/j.endeavour.2022.100814>
- Droz, Y., & Forney, J. (2007). *Un métier sans avenir ? : La grande transformation de l'agriculture suisse-romande*. Karthala.
- Droz, Y., & Miéville-Ott, V. (2001). *On achève bien les paysans : Reconstruire une identité paysanne dans un monde incertain*. Georg.
- Droz, Y., Miéville-Ott, V., Forney, J., & Spichiger, R. (2009). *Anthropologie politique du paysage. Valeurs et postures paysagères des montagnes suisses*. Karthala.
- Dugua, B. (2015). *Entre mise en oeuvre et mise à l'épreuve de la planification territoriale : Dynamique des lieux de projets dans l'inter-Scot de l'aire métropolitaine lyonnaise* [Thèse]. Université Grenoble Alpes.
- Dugua, B., & Chakroun, L. (2019). Planifier avec le territoire : La dynamique des lieux de projets à l'épreuve des approches participatives et paysagères. *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement*, 19(1). <https://doi.org/10.4000/vertigo.24559>
- Dugua, B., & Trotta Brambilla, G. (2012). Les « lieux transactionnels » de la planification territoriale. *Géocarrefour*, 2. <https://doi.org/10.4000/geocarrefour.8706>
- Duraiappah, A. K., Nakamura, K., Takeuchi, K., Watanabe, M., & Nishi, M. (Éds.). (2013). *Satoyama-Satoumi Ecosystems and Human Well-being: Socio-Ecological Production Landscapes of Japan*. United Nations University Press.
- Duru, M., Fares, M., & Therond, O. (2014). Un cadre conceptuel pour penser maintenant (et organiser demain) la transition agroécologique de l'agriculture dans les territoires. *Cahiers Agricultures*, 23(2). <https://doi.org/10.1684/agr.2014.0691>
- Duruz, C. (2021, mars 25). Dans la Broye, les agriculteurs bios et conventionnels affûtent leurs arguments. *Terre & Nature*. <https://www.terrenature.ch/dans-la-broye-les-agriculteurs-bios-et-conventionnels-affutent-leurs-arguments>
- Edible Kayabaen. (s. d.). Edible Kayabaen. Consulté 10 novembre 2022, <https://ediblekayabaen.jp/about-us>
- Elie, S. D. (2013). From Ethnography to Mesography: A Praxis of Inquiry for a Postextotic Anthropology. *Qualitative Inquiry*, 19(3), 219-231. <https://doi.org/10.1177/1077800412466051>
- Epaud, G. (2021). Le projet de paysage comme projet politique. *Projets de paysage. Revue scientifique sur la conception et l'aménagement de l'espace*, 24. <https://doi.org/10.4000/paysage.20269>
- Estève, M. (2017). L'agriculture biologique en Suisse. Du mouvement social et politique à la définition normée d'un mode de production : Le rôle des citoyens-consommateurs. *Working Paper IDHEAP*, 2.

- Fadaee, S. (2019). The permaculture movement in India : A social movement with Southern characteristics. *Social Movement Studies*, 18(6), 720-734. <https://doi.org/10.1080/14742837.2019.1628732>
- FAO. (2019). *Managing Soil Sustainably for Nutrition-Sensitive Agriculture in Sub-Saharan Africa and Southeast. FAO*. <https://www.fao.org/publications/card/en/c/CA7218EN/>
- FAO. (2017, septembre 11). Mottainai! What a Waste! Japan staves off the worst of “food waste culture”. *Food and Agriculture Organization of the United Nations*. <https://www.fao.org/save-food/news-and-multimedia/news/news%20details/en/c/1036297/>
- Farias, M., & Lalljee, M. (2008). Holistic Individualism in the Age of Aquarius: Measuring Individualism/Collectivism in New Age, Catholic, and Atheist/Agnostic Groups. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(2), 277-289.
- Fassin, D. (1998). L'anthropologie entre engagement et distanciation. Essai de sociologie des recherches en sciences sociales sur le sida en Afrique. In C. Becker, J.-P. Dozon, C. Obbo, & M. Toure (Éds.), *Vivre et penser le sida en Afrique* (p. 41-66). IRD.
- Favret-Saada, J. (1985). *Les mots, la mort, les sorts*. Folio essais.
- Ferguson, R. S., & Lovell, S. T. (2014). Permaculture for agroecology : Design, movement, practice, and worldview. A review. *Agronomy for Sustainable Development*, 34(2), 251-274. <https://doi.org/10.1007/s13593-013-0181-6>
- Ferguson, R. S., & Lovell, S. T. (2015). Grassroots engagement with transition to sustainability : Diversity and modes of participation in the international permaculture movement. *Ecology and Society*, 20(4). <https://doi.org/10.5751/ES-08048-200439>
- Ferrié, C. (2016). Le réformisme en révolution. *La Pensée*, 386(2), 64-77.
- Ferriolo, M. V. (2009). Bernard Lassus : Une pratique démesurable pour le paysage. *Projets de paysage : revue scientifique sur la conception et l'aménagement de l'espace*. http://www.projetsdepaysage.fr/fr/bernard_lassus_une_pratique_demesurable_pour_le_paysage
- FiBL. (2011, novembre 9). Décès de Philippe Matile : « Le Bourgeon restera ma trace la plus visible ». *FiBL Infothèque*. <https://www.fibl.org/fr/infotheque/message/decès-de-philippe-matile-le-bourgeon-restera-ma-trace-la-plus-visible>
- FiBL. (2020). *Événements importants dans l'histoire presque cinquantenaire du FiBL*. <https://www.fibl.org/fr/portrait/evenements-importants>
- FiBLFilm (Réalisateur). (2020, mai 16). *BioDiVerger – les principes de base d'un verger riche en biodiversité et en innovations* [Vidéo]. <https://www.youtube.com/watch?v=4-eJkqS0Cic>
- Fine, G. A. (2019). Relational Distance and Epistemic Generosity: The Power of Detachment in Skeptical Ethnography. *Sociological Methods & Research*, 48(4), 828-849. <https://doi.org/10.1177/0049124117701481>
- Fondation MART - TVmart - Kate Amiguet (Réalisateur). (2017, décembre 2). *La Permaculture* [Vidéo]. <https://www.youtube.com/watch?v=Gx4LbM0-AjE>
- Forney, J. (2011). Idéologie agrarienne et identité professionnelle des agriculteurs : La complexité des images du « paysan suisse ». *Journal of Socio-Economics in Agriculture*, 4(1), 13-33.
- Fortier, J.-M. (2015). *Le jardinier-maraîcher : Manuel d'agriculture biologique sur petite surface*. Écosociété.
- Foucault, M. (1966). *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. ePubLibre.
- Foucault, M. (2009). *Le Corps utopique. Les Hétérotopies*. Lignes.
- Foyer, J. (2018). Syncrétisme des savoirs dans la viticulture biodynamique. *Revue d'anthropologie des connaissances*, 12(2), 289-321.
- Foyer, J., Hermesse, J., & Hecquet, C. (2020). Quand les actes agricoles sont au care et au compagnonnage : L'exemple de la biodynamie. *Anthropologica*, 62(1), 93. <https://doi.org/10.3138/anth.2018-0103.r1>
- Fujie, T. (2015). Conservation Agriculture Adoption and Its Impact: Evidence from Shiga Prefecture, Japan. *Journal of International Economic Studies*, 29, 35-48. <https://doi.org/10.15002/00010805>

- Fukuda, K. (2018). The Advantage of Natural Farming as an Eco-Friendly Way of Living: Practice and Discourse on the “Learners’ Fields” in Fukuoka, Japan. *Culture, Agriculture, Food and Environment*, 40(1), 15-23. <https://doi.org/10.1111/cuag.12101>
- Fukuoka, M. (2005). *La révolution d'un seul brin de paille : Une introduction à l'agriculture sauvage*. Guy Tredaniel.
- Funes, F., Garcia, L., Bourque, M., Perez, N., & Rosset, P. (2002). *Sustainable Agriculture and Resistance*. Food First Books.
- Fuwa, K. (1994). History Of Japan’s Industrial And Environmental Crises. *Industrial & Environmental Crisis Quarterly*, 8(2), 111-128.
- Gaffric, G., & Heurtebise, J.-Y. (2016). Mouvements sociaux et éco-hétérotopies. Une analyse structurale des mouvements sociaux taiwanais entre 2011 et 2014. *Écologie & politique*, 52(1), 127-142. <https://doi.org/10.3917/ecopo1.052.0127>
- Gallagher, S. (2000). Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science. *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1), 14-21. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(99\)01417-5](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(99)01417-5)
- Gauché, É., & Lefort, I. (2018). Mais au logis des mots... In M. Augendre, J.-P. Llored & Y. Nussaume, *La mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène ?* (p. 353-354). Hermann.
- Geertz, C. (1969). *Agricultural Involvement: The Processes of Ecological Change in Indonesia*. University of California Press.
- Gibson-Graham, J. K. (2008). Diverse economies: Performative practices for “other worlds”. *Progress in Human Geography*, 32(5), 613-632. <https://doi.org/10.1177/0309132508090821>
- Gibson-Graham, J. K. (2014). Rethinking the Economy with Thick Description and Weak Theory. *Current Anthropology*, 55(S9), S147-S153. <https://doi.org/10.1086/676646>
- Ginelli, L. (2016). *Jeux de nature, natures en jeu : Des loisirs aux prises avec l'écologisation des sociétés*. Peter Lang.
- Ginot, I. (2019). Milieux du geste et geste comme milieu : la séance Feldenkrais. In I. Ginot, J. Clavel, & M. Bardet (Éds.), *Écosomatiques : Penser l'écologie depuis le geste* (p. 137-154). Deuxième époque.
- Ginsburger, M. (2020). De la norme à la pratique écocitoyenne. Position sociale, contraintes matérielles et diversité des rapports à l'écocitoyenneté. *Revue française de sociologie*, 61(1), 43. <https://doi.org/10.3917/rfs.611.0043>
- Glon, E., & Pecqueur, B. (2020). Sous le soleil de Loubeyrat. Quelles combinaisons entre innovation sociale et territoire ? *Géographie, économie, société*, 22(2), 113-132. <https://doi.org/10.3166/ges.2020.0005>
- Gonzalez, P. (2014). Être affecté : Petite phénoménologie de la « prophétie » charismatique (et de ses conséquences). *SociologieS*. <http://journals.openedition.org/sociologies/4696>
- Goodman, D. (1999). Agro-Food Studies in the “Age of Ecology” : Nature, Corporeality, Bio-Politics. *Sociologia Ruralis*, 39(1), 17-38. <https://doi.org/10.1111/1467-9523.00091>
- Government of Japan. (2007). *Becoming a Leading Environmental Nation in the 21st Century: Japan’s Strategy for a Sustainable Society* (p. 19) [Cabinet Meeting Decision]. Government of Japan. <https://www.env.go.jp/press/files/en/164.pdf>
- Grandjean, C. (2021, juin 17). Au-delà du résultat des votations, l'agriculture suisse est à un tournant. *Terre & Nature*. <https://www.terrenature.ch/c/>
- Granjou, C. (2017). En quête des Environmental Humanities. *Zilsel*, 2(2), 353-367. <https://doi.org/10.3917/zil.002.0353>
- Gregory, R. J. (2000). Permaculture and Rehabilitation: A Convergence of Interest. *Journal of Social Sciences*, 4(1), 79-83. <https://doi.org/10.1080/09718923.2000.11892256>
- Grosclaude, D. (Éd.). (1979). *La formation professionnelle et les organisations agricoles en Suisse romande*. Presses de l'imprimerie Vaudoise.
- Guégan, S., & Léger, F. (2015). *Maraîchage biologique permaculturel et performance économique* (p. 67 p.) [Technical Report]. INRA.

- Guignard, B. (2021, mai 6). Spécial votations – « Une Suisse sans pesticides de synthèse » divise dans la nuance les paysans bios. *Terre & Nature*. <https://www.terrenature.ch/suisse-sans-pesticides-de-synthese-divise-dans-la-nuance-les-paysans-bios/>
- Guimont, C. (2020). L'euphémisation des interdépendances entre humains et non-humains. Étude de cas à partir d'une sociologie politique écocentrée. *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement, Hors-série 32*. <https://doi.org/10.4000/vertigo.26868>
- Habib, B., & Fadaee, S. (2022). Permaculture: A Global Community of Practice. *Environmental Values*, 31(4), 441-462. <https://doi.org/10.3197/096327121X16245253346611>
- Hadot, P. (2008). *Le voile d'Isis: Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*. Folio essais.
- Haenfler, R., Johnson, B., & Jones, E. (2012). Lifestyle Movements: Exploring the Intersection of Lifestyle and Social Movements. *Social Movement Studies*, 11(1), 1-20. <https://doi.org/10.1080/14742837.2012.640535>
- Haluza-DeLay, R., & Berezan, R. (2013). Permaculture in the City: Ecological Habitus and the Distributed Ecovillage. In J. Lockyer & J. R. Veteto (Éds.), *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture and Ecovillages* (Berghahn Books, p. 130-145).
- Hamman, P. (Éd.). (2017). *Ruralité, nature et environnement*. Érés.
- Han, S., & Northoff, G. (2009). Understanding the self: A cultural neuroscience approach. *Progress in Brain Research*, 178, 203-212. Elsevier. [https://doi.org/10.1016/S0079-6123\(09\)17814-7](https://doi.org/10.1016/S0079-6123(09)17814-7)
- Hanley, S. B. (1991). Tokugawa society: Material culture, standard of living, and life-styles. In J. W. Hall (Éd.), *The Cambridge History of Japan: Volume 4: Early Modern Japan* (p. 660-705). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521223553.014>
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, 6(1), 159-165. <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>
- Haraway, D. (2016a). Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène. *Multitudes*, 65(4), 75-81.
- Haraway, D. (2016b). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press Books.
- Harding, S. (1995). "Strong Objectivity": A Response to the New Objectivity Question. *Synthese*, 104(3), 331-349.
- Hart, R. (1992). *Forest Gardening. Rediscovering Nature & Community in a Post-Industrial Age*. Green Earth Books.
- Hatakeyama, S., & Berque, A. (2019). *La Forêt amante de la mer*. Wildproject.
- Hathaway, M. D. (2016). Agroecology and permaculture: Addressing key ecological problems by rethinking and redesigning agricultural systems. *Journal of Environmental Studies and Sciences*, 6(2), 239-250. <https://doi.org/10.1007/s13412-015-0254-8>
- Hattori, M. (2017, avril 27). 中島正思想入門. みの虫生活のすすめ (introduction à la pensée de Nakajima Tadashi. Conseils pour une vie de chenille). *Murmur magazine for men*, 2, 7-37.
- Havens, T. R. H. (2011). *Parkscapes: Green Spaces in Modern Japan*. University of Hawai'i Press.
- Hayami, Y. (1988). *Japanese Agriculture Under Siege*. Springer.
- Hebinck, A., Klerkx, L., Elzen, B., Kok, K. P. W., König, B., Schiller, K., Tschersich, J., van Mierlo, B., & von Wirth, T. (2021). Beyond food for thought – Directing sustainability transitions research to address fundamental change in agri-food systems. *Environmental Innovation and Societal Transitions*, 41, 81-85. <https://doi.org/10.1016/j.eist.2021.10.003>
- Heise, U. K., Christensen, J., & Niemann, M. (2017). *The Routledge Companion to the Environmental Humanities*. Taylor & Francis.
- Hemenway, T. (2015). *The Permaculture City: Regenerative Design for Urban, Suburban, and Town Resilience*.

Chelsea Green Publishing.

- Hemenway, T. (2014, juillet 6). Zone 00: Right Intentions, Wrong Term. *Toby Hemenway*. <https://tobyhemenway.com/816-zone-00-right-intentions-wrong-term/>
- Hervieu-Léger, D. (2005). Bricolage vaut-il dissémination ? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique. *Social Compass*, 52(3), 295-308. <https://doi.org/10.1177/0037768605058427>
- Hess, G. (2010). Par-delà l'expérience esthétique de la nature. In D. Bourg & P. Roch, *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité* (p. 265-279). Labor et Fides.
- Hess, G. (2017). Réconcilier l'éthique environnementale et l'écologie politique : Une analyse méta-éthique. *La Pensée écologique*, 1(1).
- Hess, G., & Cavin, J. S. (2015). Le Parc naturel urbain en Suisse : Une utopie ? Approche philosophique pour dépasser l'opposition ville/nature. *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement*, 15(1). <https://doi.org/10.4000/vertigo.15874>
- Hickman, C. (2020). We need to (find a way to) talk about ... Eco-anxiety. *Journal of Social Work Practice*, 34(4), 411-424. <https://doi.org/10.1080/02650533.2020.1844166>
- Hilgers, M. (2006). Liberté et habitus chez Pierre Bourdieu. *EspacesTemps. Revue électronique des sciences humaines et sociales*. <https://www.espacestemp.net/articles/liberte-habitus-bourdieu/>
- Hisano, S., Akitsu, M., & McGreevy, S. R. (2018). Revitalising rurality under the neoliberal transformation of agriculture: Experiences of re-agrarianisation in Japan. *Journal of Rural Studies*, 61, 290-301. <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2018.01.013>
- Holmes, D. R., & Marcus, G. E. (2008). Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter. *Collaborative Anthropologies*, 1(1), 81-101. <https://doi.org/10.1353/cla.0.0003>
- Holmgren, D. (2002). *Permaculture : Principes and Pathways beyond Sustainability*. Holmgren Design Services.
- Holmgren, D. (2004). *Permaculture in Japan : Foreign Idea or Indigenous Design?*. Holmgren Design Services. <https://holmgren.com.au/wp-content/uploads/2013/02/PCinJapanWeb.pdf>
- Holmgren, D. (2014). *Permaculture : Principes et pistes d'action pour un mode de vie soutenable*. Rue Échiquier.
- Holmgren, D. (2018). *RetroSuburbia – The downshifter's guide to a resilient future*. Melliodora.
- Holmgren, D. (Réalisateur). (2021). *What is reading landscape and why does it matter?* [Vidéo]. Making Permaculture Stronger. <https://readinglandscape.org/videos/>
- Hopkins, R. (2010). *Manuel de Transition – De la dépendance au Pétrole à la Résilience Locale*. Les Editions Ecosociété.
- Howell, D. L. (2013). Fecal Matters. Prolegomenon to a History of Shit in Japan. In I. J. Miller, J. A. Thomas, & B. L. Walker (Éds.), *Japan at Nature's Edge: The Environmental Context of a Global Power* (p. 137-151). University of Hawaii Press.
- Imanishi, K. (2015). *La Liberté dans l'évolution : Le vivant comme sujet*. Wildproject.
- Ingold, T. (2005). Epilogue: Towards a Politics of Dwelling. *Conservation and Society*, 3(2), 501-508.
- Ingold, T. (2011a). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. Routledge.
- Ingold, T. (2011b). *The Perception of the Environment*. Routledge.
- Ingold, T. (2011c). *Une brève histoire des lignes*. Zones sensibles.
- Ingram, J., Maye, D., Kirwan, J., Curry, N., & Kubinakova, K. (2014). Learning in the Permaculture Community of Practice in England: An Analysis of the Relationship between Core Practices and Boundary Processes. *The Journal of Agricultural Education and Extension*, 20(3), 275-290. <https://doi.org/10.1080/1389224X.2014.887756>
- INSEE. (2020). 17.2 Exploitations agricoles, 158-159. <https://www.insee.fr/fr/statistiques/4277860?sommaire=4318291#consulter>
- Ishikawa, E. (2005). *Japan in the Edo Period. An Ecologically-Conscious Society* (Japan for Sustainability).

- <https://www.japanfs.org/en/edo/index.html>
- Ito, N. (2013). Productions agricoles et mesures contre les famines aux époques de Muromachi et d'Edo. *Géographie et cultures*, 86. <https://doi.org/10.4000/gc.2870>
- Itonaga, K., Shidara, K., & Konuma, M. (1996). Permaculture in Japan: Suitable for the Natural and Cultural Conditions of Japan. *Proceedings of the Sixth International Permaculture Conference*, 11.
- Ives, C. D., Freeth, R., & Fischer, J. (2020). Inside-out sustainability: The neglect of inner worlds. *Ambio*, 49(1), 208-217. <https://doi.org/10.1007/s13280-019-01187-w>
- Iwatsuki, K. (2008). Sustainable Use of Biodiversity, with reference to the Japanese Spirit of Workshipping Nature. In Biodiversity Network Japan Japan. (Éd.), *Conserving nature. A Japanese perspective* (p. 4-11). BIO-City.
- Janin, J., & Gay, D. (2020). *Cent ans de politique agricole vaudoise*. Cabédita.
- Jansen, M. B. (1989). Japan in the early nineteenth century. In M. B. Jansen (Éd.), *The Cambridge History of Japan: Volume 5: The Nineteenth Century* (p. 50-115). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521223560.003>
- Jentzsch, H. (2017). Abandoned land, corporate farming, and farmland banks : A local perspective on the process of deregulating and redistributing farmland in Japan. *Contemporary Japan*, 29(1), 31-46. <https://doi.org/10.1080/18692729.2017.1256977>
- Jiao, Y., Ding, Y., Zha, Z., & Okuro, T. (2019). Crises of Biodiversity and Ecosystem Services in Satoyama Landscape of Japan: A Review on the Role of Management. *Sustainability*, 11(2). <https://doi.org/10.3390/su11020454>
- Jobin, P. (2017). L'après-guerre pour le syndicalisme ouvrier et les mouvements contre la pollution industrielle. In E. Lozerand, M. Lucken, & A. Bayard-Sakai (Éds.), *Sengo, le Japon après la guerre*. Presses de l'Inalco. <http://books.openedition.org/pressesinalco/1204>
- Jullien, F. (2014). *Vivre de paysage ou L'impensé de la Raison*. Gallimard.
- Kampa, M., & Castanas, E. (2008). Human health effects of air pollution. *Environmental Pollution*, 151(2), 362-367. <https://doi.org/10.1016/j.envpol.2007.06.012>
- Katoh, K., Sakai, S., & Takahashi, T. (2009). Factors maintaining species diversity in satoyama, a traditional agricultural landscape of Japan. *Biological Conservation*, 142(9), 1930-1936. <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2009.02.030>
- Kawamura, K., Yamaura, Y., Soga, M., Spake, R., & Nakamura, F. (2021). Effects of planted tree species on biodiversity of conifer plantations in Japan : A systematic review and meta-analysis. *Journal of Forest Research*, 26(3), 237-246. <https://doi.org/10.1080/13416979.2021.1891625>
- Kawasaki, K. (2005). Toward Restoration of Subjectivity in Science Education: How to Resolve Language-Culture Incommensurability. In S. P. Loo & C. Q. Sarmiento (Éds.), *Southeast Asian and Japanese Culture Influences on the Understanding of Scientific Concepts* (p. 15-54). <http://home.e-catv.ne.jp/kawasaki-knym/files/Reports/7TowardRestrtaion.pdf>
- Kaya, M., Kammesheidt, L., & Weidelt, H.-J. (2002). The forest garden system of Saparua island Central Maluku, Indonesia, and its role in maintaining tree species diversity. *Agroforestry Systems*, 54(3), 225-234. <https://doi.org/10.1023/A:1016060808831>
- Keating, A. (2008). "I'm a Citizen of the Universe": Gloria Anzaldúa's Spiritual Activism as Catalyst for Social Change. *Feminist Studies*, 34(1/2), 53-69.
- Kelman, P. (2001). *Protesting the national identity: The cultures of protest in 1960s Japan* [Thèse]. <https://ses.library.usyd.edu.au/handle/2123/2443>
- Kennedy, E. H., & Givens, J. E. (2019). Eco-habitus or Eco-powerlessness? Examining Environmental Concern across Social Class. *Sociological Perspectives*, 62(5), 646-667. <https://doi.org/10.1177/0731121419836966>
- Khalsi, K. (2022). Raconter des altérités avec Vinciane Despret. Une mimétique des devenirs. *Elfe XX-XXI. Études de la littérature française des XX^e et XXI^e siècles*, 11. <https://doi.org/10.4000/elfe.4400>

- Kioka, N. (2022). Mésologie de la rencontre : Une invitation au dialogue. Série I : introduction à la mésologie. *Les Études philosophiques*, 3(142), 11-24. <https://doi.org/10.3917/leph.223.0011>
- Klien, S. (2015). Young urban migrants in the Japanese countryside between self-realization and slow life. The quest for subjective well-being and post-materialism. In S. Assmann (Éd.), *Sustainability in Contemporary Rural Japan : Challenges and Opportunities* (p. 95-108). Routledge.
- Klien, S. (2020). *Urban Migrants in Rural Japan : Between Agency and Anomie in a Post-growth Society*. SUNY Press.
- Knight, C. (2010). The Discourse of “Encultured Nature” in Japan: The Concept of Satoyama and its Role in 21st-Century Nature Conservation. *Asian Studies Review*, 34(4), 421-441. <https://doi.org/10.1080/10357823.2010.527920>
- Koller, S. (sous presse). *Vers une culture économique de la suffisance : Blocages et leviers existentiels de transitions dans une perspective écopychologique* [Thèse]. Université de Lausanne.
- Kondo, C. (2021). Re-energizing Japan’s teikei movement: Understanding intergenerational transitions of diverse economies. *Journal of Agriculture, Food Systems, and Community Development*, 10(4). <https://doi.org/10.5304/jafscd.2021.104.031>
- Kondoh, K. (2015). The alternative food movement in Japan: Challenges, limits, and resilience of the teikei system. *Agriculture and Human Values*, 32(1), 143-153. <https://doi.org/10.1007/s10460-014-9539-x>
- Krebs, J., & Bach, S. (2018). Permaculture – Scientific Evidence of Principles for the Agroecological Design of Farming Systems. *Sustainability*, 10(9). <https://doi.org/10.3390/su10093218>
- Kroll, J.-C. (2007). Politique agricole. L’insoutenable légèreté des économistes. *Économie rurale. Agricultures, alimentations, territoires*, 300. <https://doi.org/10.4000/economierurale.2126>
- Kull, C. A. (2004). *Isle of Fire: The Political Ecology of Landscape Burning in Madagascar*. University of Chicago Press.
- Kupper, P. (2014). *Creating Wilderness: A Transnational History of the Swiss National Park*. Berghahn Books.
- Kuramoto, N., & Sonoda, Y. (2003). Biological Diversity in Satoyama Landscapes. In K. Takeuchi, R. D. Brown, I. Washitani, A. Tsunekawa, & M. Yokohari (Éds.), *Satoyama: The Traditional Rural Landscape of Japan* (p. 81-109). Springer Japan. https://doi.org/10.1007/978-4-431-67861-8_4
- Lagane, J. (2011). Du teikei à l’AMAP, un modèle acculturé. *Développement durable et territoires. Économie, géographie, politique, droit, sociologie*, 2(2). <https://doi.org/10.4000/developpementdurable.9013>
- Lamine, C. (2012). « Changer de système » : Une analyse des transitions vers l’agriculture biologique à l’échelle des systèmes agri-alimentaires territoriaux. *Terrains travaux*, 20(1), 139-156.
- Lamine, C. (2015). Sustainability and Resilience in Agrifood Systems: Reconnecting Agriculture, Food and the Environment. *Sociologia Ruralis*, 55(1), 41-61. <https://doi.org/10.1111/soru.12061>
- Lamine, C., Darnhofer, I., & Marsden, T. K. (2019). What enables just sustainability transitions in agrifood systems? An exploration of conceptual approaches using international comparative case studies. *Journal of Rural Studies*, 68, 144-146. <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2019.03.010>
- Lamine, C., Dodet, F., Demené, C., Rotival, D., Latré, L., Sabot, N., Chenot, L., Hilaire, M.-P., Audibert, O., Waldschmidt, P., & Simon, M. (2022). Transformations du système agri-alimentaire territorial en sud Ardèche : Co-construire une périodisation du passé... qui fasse sens pour l’avenir. *Géocarrefour*, 96(3). <https://doi.org/10.4000/geocarrefour.20864>
- Languillon-Aussel, R. (2015). Le « skyline » de Tokyo, entre constructions opportunistes et ordre caché. *Métropolitiques*. <https://metropolitiques.eu/Le-skyline-de-Tokyo-entre.html>
- Laplantine F. (2001). *L’Anthropologie*. Bibliothèque Payot.
- Laroche, C. (2020). *L’Entreprise Fertile : Comment s’épanouir et mieux travailler ensemble grâce à la permaculture*. Reverse.
- Larrère, C. (2018). Une écologie en première personne pour habiter la Terre. In M. Augendre, J.-P. Llored & Y. Nussaume (Éds.), *La mésologie, un autre paradigme pour l’anthropocène ? Autour du travail d’Augustin Berque* (p. 121-131). Hermann.

- Larrère, R. (2017). Le réparateur, l'ingénieur ou le thérapeute ? *Sciences Eaux Territoires*, 24(3), 16-19.
<https://doi.org/10.3917/set.024.0016>
- L'Assemblée fédérale - Le Parlement suisse. (s. d.). *Interpellation*. Consulté 1 juin 2023, sur <https://www.parlament.ch/fr/%C3%BCber-das-parlament/portrait-du-parlement/objets-soumis-deliberation-et-procedure-parlementaire/initiative-parlementaires-initiatives-deposees-par-des-cantons-et-interventions/interpellation>
- Latouche, S. (2011). *Décoloniser l'imaginaire : La pensée créative contre l'économie de l'absurde*. Parangon.
- Latour, B. (2006). *Nous n'avons jamais été modernes*. La Découverte.
- Latour, B. (2016). *Politiques de la nature*. La Découverte.
- Laugier, S. (2015). Care, environnement et éthique globale. *Cahiers du Genre*, 59(2), 127-152.
- Lave, J., & Wenger, E. (1991). *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge University Press.
- Lee, D., Kim, G., Kang, W., Koh, I., & Park, C.-R. (2022). Korea's Sacred Groves – The Maeulsoop: Forest Types, Ecosystem Services, and Current Distribution. In C. Coggins & B. Chen, *Sacred Forests of Asia: Spiritual Ecology and the Politics of Nature Conservation*. Routledge.
- Lefebvre, H. (1974). La production de l'espace. *L'Homme et la société*, 31(1), 15-32.
<https://doi.org/10.3406/homso.1974.1855>
- Léger, F., Ferguson, R. S., & Morel, K. (2017). Permaculture. *La pensée écologique*.
<https://lapenseeecologique.com/permaculture/>
- Lehmann, B., & Stucki, E. (1997). Les paiements directs, instrument central de la politique agricole suisse. *Économie rurale*, 241(1), 34-42. <https://doi.org/10.3406/ecoru.1997.4886>
- Lejeune, C., & Hess, G. (2020). L'expérience vécue de la nature : Un levier pour transformer le politique dans un monde fini. *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement, Hors-série 32*.
<https://doi.org/10.4000/vertigo.27457>
- Les fermes taille XXL à la peine. (2015, septembre 21). *Le Nouvelliste*.
<https://www.lenouvelliste.ch/suisse/les-fermes-taille-xxl-a-la-peine-421833>
- Lévesque, L. (2013). Trajectories of Interstitial Landscapeness: A Conceptual Framework for Territorial Imagination and Action. In A. Brighenti, *Urban Interstices: The Aesthetics and the Politics of the In-between* (p. 21-63). Routledge.
- Lockyer, J., & Veteto, J. R. (Éds.). (2013). *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture and Ecovillages*. Berghahn Books.
- Lorenzetti, L. (2018). Enquêtes rurales et politiques de la montagne en Suisse, 1918-1945. Entre modernisation et idéologie ruraliste. *Histoire & Sociétés Rurales*, 49(1), 131-157.
<https://doi.org/10.3917/hsr.049.0131>
- Lugones, M. (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Lussault, M. (2017). *Hyper-lieux. Les nouvelles géographies de la mondialisation*. Seuil.
- Lussault, M., & Godelier, M. (2016). *La Pratique de l'anthropologie: Du décentrement à l'engagement*. Presses universitaires de Lyon.
- Lützel, R. (2016). The urban-rural divide in Japan : A matter of social inequality? In D. Chiavacci & C. Hommerich, *Social Inequality in Post-Growth Japan: Transformations during economic and demographic stagnation* (p. 187-200). Routledge.
- Macy, J., & Brown, M. Y. (2014). *Coming Back to Life: The Updated Guide to the Work That Reconnects*. New Society Publishers.
- MAFF. (2000). *The Basic Law on Food, Agriculture and Rural Areas*.
https://www.maff.go.jp/e/policies/law_plan/attach/pdf/basiclaw_agri-2.pdf
- MAFF. (2013). *新たな農業・農村政策が始まります! (Le commencement de nouvelles politiques agricoles et rurales!)* (11 p.). Ministry of Agriculture, Forestry and Fisheries.

- https://www.maff.go.jp/j/kanbo/saisei/minaoshi/pdf/261030_part1.pdf
- MAFF. (2019). *Current Situation and Policy on Organic Agriculture in Japan* (22 p.). Sustainable Agriculture Division, Agricultural Production Bureau. <https://www.maff.go.jp/e/policies/env/sustainagri/attach/pdf/organicagri-1.pdf>
- MAFF. (2020a). *Agriculture structure statistics 2019*. <https://www.maff.go.jp/j/tokei/kouhyou/noukou/index.html>
- MAFF. (2020b). *Basic Plan for Food, Agriculture and Rural Areas*. https://www.maff.go.jp/e/policies/law_plan/attach/pdf/index-11.pdf
- Magnaghi, A. (2003). *Le projet local*. Mardaga.
- Magnaghi, A. (2014). *La biorégion urbaine : Petit traité sur le territoire bien commun*. Eterotopia France.
- Magnaghi, A. (2017). *La conscience du lieu*. Eterotopia France.
- Maida, C. A., & Beck, S. (2018). Introduction : Towards Global Sustainability and Communities of Practice. In C. A. Maida & S. Beck (Éds.), *Global sustainability and communities of practice* (p. 1-19). Berghahn Books.
- Maltas, A., Oberholzer, H., Charles, R., & Bovet, V. (2012). Effet à long terme des engrais organiques sur les propriétés du sol. *Recherche Agronomique Suisse, Production végétale*, 3(3), 148-155.
- Mann, S. (2013). *Larry Korn – Masanobu Fukuoka & Natural Farming | The Permaculture Podcast* [Podcast]. <https://www.thepermaculturepodcast.com/podcast/2013/larry-korn-masanobu-fukuoka-natural-farming>
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- Marks, E., Hickman, C., Pihkala, P., Clayton, S., Lewandowski, E. R., Mayall, E. E., Wray, B., Mellor, C., & van Susteren, L. (2021). *Young People's Voices on Climate Anxiety, Government Betrayal and Moral Injury: A Global Phenomenon* (SSRN Scholarly Paper ID 3918955). Social Science Research Network. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3918955>
- Marot, S. (1995). L'alternative du paysage. *Le Visiteur*, 1, 54-81.
- Marot, S. (2019, juin 19). *Sébastien Marot : La permaculture est un pari pascalien* (M. Frochaux) [Interview]. <https://www.espazium.ch/fr/actualites/sebastien-marot-la-permaculture-est-un-pari-pascalien>
- Marouby, C. (2020). *The Question of Limits: A Historical Perspective on the Environmental Crisis*. Routledge.
- Matanle, P. (2016). Understanding the Dynamics of Regional Growth and Shrinkage in 21st Century Japan. In D. Chiavacci & C. Hommerich (Éds.), *Social inequality in post-growth Japan : Transformation during economic and demographic stagnation* (p. 213-230). Routledge.
- Matteudi, L. (Réalisateur). (2013). *Qu'est-ce que la permaculture ? Avec Rosemary Morrow* [Vidéo]. <https://www.youtube.com/watch?v=y6j103TDhMg>
- Mathews, F. (2016). *The Ecological Self*. Routledge.
- Maye, D. (2018). Examining Innovation for Sustainability from the Bottom Up: An Analysis of the Permaculture Community in England. *Sociologia Ruralis*, 58(2), 331-350. <https://doi.org/10.1111/soru.12141>
- Maye, D., Swagemakers, P., Wiskerke, J. S., Moschitz, H., Kirwan, J., & Jahrl, I. (2021). Transformative potential from the ground up: Sustainable innovation journeys, soft change and alignment of interests in urban food initiatives. *European Urban and Regional Studies*, 09697764211028887. <https://doi.org/10.1177/09697764211028887>
- Mayor, G. (2001). L'idylle troublée ? Essai sur l'image du paysan dans le cinéma suisse. In Y. Droz & V. Miéville-Ott (Éds.), *On achève bien les paysans : Reconstruire une identité paysanne dans un monde incertain* (p. 155-183). Georg.
- McEwan, C., & Goodman, M. K. (2010). Place Geography and the Ethics of Care: Introductory Remarks on the Geographies of Ethics, Responsibility and Care. *Ethics, Place & Environment*, 13(2), 103-112.

<https://doi.org/10.1080/13668791003778602>

- McGreevy, S. R. (2012). Lost in translation: Incomer organic farmers, local knowledge, and the revitalization of upland Japanese hamlets. *Agriculture and Human Values*, 29(3), 393-412. <https://doi.org/10.1007/s10460-011-9347-5>
- McGreevy, S. R., Kobayashi, M., & Tanaka, K. (2019). Agrarian pathways for the next generation of Japanese farmers. *Canadian Journal of Development Studies / Revue canadienne d'études du développement*, 40(2), 272-290. <https://doi.org/10.1080/02255189.2018.1517642>
- McGreevy, S. R., Tamura, N., Kobayashi, M., Zollet, S., Hitaka, K., Nicholls, C. I., & Altieri, M. A. (2021). Amplifying Agroecological Farmer Lighthouses in Contested Territories: Navigating Historical Conditions and Forming New Clusters in Japan. *Frontiers in Sustainable Food Systems*, 5. <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fsufs.2021.699694>
- Medina, J. (2012). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford University Press.
- Mélice, A. (2009). Un concept lévi-straussien déconstruit: le « bricolage ». *Les Temps Modernes*, 656(5), 83-98. <https://doi.org/10.3917/ltm.656.0083>
- Ménard, S. (2017). Narrativité anthropologique de la ligne contemporaine. Bailly, Echenoz, Sautière. *Captures. Figures, théories et pratiques de l'imaginaire*, 2(2). <https://revuecaptures.org/article-dune-publication/narrativit%C3%A9-anthropologique-de-la-ligne-contemporaine>
- Mendras, H. (2019). La fin des paysans. Vingt ans après. *EcoRev'*, 47(1), 101-104. <https://doi.org/10.3917/ecorev.047.0101>
- Méo, G. D. (2001). *Géographie sociale et territoires*. Nathan Université.
- Mer, R. (2004). Agriculteurs, paysans & Co : Crises d'identité et identité de crises. *Quaderni*, 56(1), 101-113. <https://doi.org/10.3406/quad.2004.1653>
- Merleau-Ponty, M. (1988). *Le visible et l'invisible*. Gallimard.
- Miéville-Ott, V. (2001). De l'ordre et de l'entretien. Les représentations paysannes de la nature et du paysage. In Y. Droz & V. Miéville-Ott (Éds.), *On achève bien les paysans : Reconstruire une identité paysanne dans un monde incertain* (p. 59-101). Georg.
- Miéville-Ott, V., & Barbezat, V. (2005). Perceptions du pâturage boisé : Résultats d'un sondage effectué au Communal de La Sagne NE | Public perception of the wooded pasture: Results of a survey carried out in Le Communal (a common pasture) of La Sagne NE. *Schweizerische Zeitschrift für Forstwesen*, 156(1), 1-12. <https://doi.org/10.3188/szf.2005.0001>
- Miyakawa, Y. (1983). Metamorphosis of the capital and evolution of the urban system in Japan. *Ekistics*, 50(299), 110-122.
- Miyake, Y., Kimoto, S., Uchiyama, Y., & Kohsaka, R. (2022). Income Change and Inter-Farmer Relations through Conservation Agriculture in Ishikawa Prefecture, Japan: Empirical Analysis of Economic and Behavioral Factors. *Land*, 11(2). <https://doi.org/10.3390/land11020245>
- Miyake, Y., & Kohsaka, R. (2020). History, ethnicity, and policy analysis of organic farming in Japan: When “nature” was detached from organic. *Journal of Ethnic Foods*, 7(20). <https://doi.org/10.1186/s42779-020-00052-6>
- Miyamoto, A., & Sano, M. (2008). The influence of forest management on landscape structure in the cool-temperate forest region of central Japan. *Landscape and Urban Planning*, 86(3), 248-256. <https://doi.org/10.1016/j.landurbplan.2008.03.002>
- Miyaura, T. (2009). Satoyama - A place for preservation of biodiversity and environmental education. *Die Bodenkultur*, 60(1), 23-29.
- MoE. (2010). *Satoyama Initiative. Aiming at realizing societies in harmony with nature* (p. 8). Nature Conservation Bureau, Ministry of the Environment. https://www.env.go.jp/nature/satoyama/pamph/en_satoyama_initiative_pamph.pdf
- Moen, D. G. (1997). The Japanese organic farming movement: Consumers and farmers united. *Bulletin of*

- Concerned Asian Scholars*, 29(3), 14-22. <https://doi.org/10.1080/14672715.1997.10413090>
- Mollison, B. (1988). *Permaculture: A Designers' Manual*. Tagari Publications.
- Mollison, B. (1993). *Perma-culture 2 : Aménagements pratiques à la campagne et en ville*. Équilibre aujourd'hui.
- Mollison, B., & Holmgren, D. (1978). *Permaculture 1. A perennial agricultural system for human settlements*. Transworld Publishers.
- Mollison, B., & Holmgren, D. (1986). *Perma-culture 1. Une agriculture pérenne pour l'autosuffisance et les exploitations de toutes tailles*. Debard.
- Monsaingeon, B. (2013). Histoire d'un embarquement pluriel ou comment essayer de trouver un dehors, dedans. *Socio-anthropologie*, 27, 49-57. <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.1450>
- Montebello, P. (2015). *Métaphysiques cosmomorphes : La fin du monde humain*. Les Presses du réel.
- Moore, M.-L., Riddell, D., & Vocisano, D. (2015). Scaling Out, Scaling Up, Scaling Deep : Strategies of Non-profits in Advancing Systemic Social Innovation. *The Journal of Corporate Citizenship*, 58, 67-84.
- Morard, G. (2014). *La permaculture et le sol : Une approche ethnobiologique des relations entre l'homme et son environnement au sein des collectifs francophones de permaculture*. Institut d'Ethnologie.
- Moreau, Y. (2017a). *Vivre avec les catastrophes*. Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.morea.2017.03>
- Moreau, Y. (2017b, mars 16). *Sketches of mesography*. Habitatscape on Terra, Towards a Mesological Understanding of Humanity and Nature, Research Institute of Humanity and Nature, Kyoto. http://archives-contents.chikyu.ac.jp/3851/Yoann_Moreau.pdf
- Moreau, Y., & Kaufmann, A. (2018). Habiter terrestre, hospitalité terrienne. Faire mondes avec les fictions, les non-humains et les non-modernes. In M. Augendre, J.-P. Llored & Y. Nussaume (Éds.), *La mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène ? Autour du travail d'Augustin Berque* (p. 133-144). Hermann.
- Moreau, Y., & Oyadomari, M. (2020). Chevaucher le lombric. Inférences rythmiques entre les vivants, au Japon. *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques*, 73. <https://doi.org/10.4000/tc.13488>
- Morel, K., Léger, F., & Ferguson, R. S. (2019). Permaculture. In B. Fath (Éd.), *Encyclopedia of Ecology* (p. 559-567). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-409548-9.10598-6>
- Morel, K., San Cristobal, M., & Léger, F. G. (2018). Simulating incomes of radical organic farms with MERLIN : A grounded modeling approach for French microfarms. *Agricultural Systems*, 161, 89-101. <https://doi.org/10.1016/j.agsy.2017.08.006>
- Morimoto, E., & Hayashi, K. (2017). Design of Smart Agriculture Japan Model. *Advances in Animal Biosciences*, 8(2), 713-717. <https://doi.org/10.1017/S2040470017000371>
- Morizot, B. (2016). *Les Diplomates, Cohabiter avec les loups sur une nouvelle carte du vivant*. Wildproject.
- Morizot, B. (2018). *Sur la piste animale*. Actes Sud.
- Morizot, B. (2020). *Manières d'être vivant : Enquêtes sur la vie à travers nous*. Actes Sud.
- Moser, P. (2019, avril 3). La modernisation de l'agriculture suisse. *Musée national – Blog sur l'histoire suisse*. <https://blog.nationalmuseum.ch/fr/2019/04/modernisation-de-l-agriculture-suisse/>
- Müller, A. (2009). Dialogue avec Howard Becker : Comment parler de la société ? *ethnographiques.org*, 19. <https://www.ethnographiques.org/2009/Becker-Muller>
- Müller, A. (2015). Altérités et affinités ethnographiques : Réflexions autour du proche, du lointain, du dedans et du dehors. *SociologieS*. <https://doi.org/10.4000/sociologies.4906>
- Müller, B. (2021). Glyphosate – A love story. Ordinary thoughtlessness and response-ability in industrial farming. *Journal of Agrarian Change*, 21(1), 160-179. <https://doi.org/10.1111/joac.12374>
- Mumenthaler, C., & Salomon Cavin, J. (2018). Les fermes urbaines en Suisse : Hybridations agri-urbaines ou simples redéfinitions des catégories usuelles ? *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement, Hors-série 31*. <https://doi.org/10.4000/vertigo.22030>

- Münster, A. (1989). *Ernst Bloch : messianisme et utopie. Introduction à une phénoménologie de la conscience participante*. Presses universitaires de France.
- Muramatsu, K. (2019). Retour à la terre de quatre intellectuels dans le Japon d'avant-guerre : Le « travail » et la « nature » redécouverts à travers les crises. *Les mondes du travail*, 23, 139-150.
- Grandchamp, L., Baumert, N., & Muramatsu, K. (Éds.). (à paraître en 2024). *Retours à/de la Terre : Vues d'Europe et du Japon*. Presses Universitaires du Septentrion.
- Myers, N. (2018). From Edenic Apocalypse to Gardens against Eden. In K. Hetherington (Éd.) *Infrastructure, Environment, and Life in the Anthropocene* (p. 115-148). Duke University Press. <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9781478002567-007/html>
- Næss, A. (1990). *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge University Press.
- Næss, A. (2017). *La Réalisation de soi : Spinoza, le Bouddhisme et l'écologie profonde*. Wildproject.
- Næss, A. (2020). *Une écologie pour la vie : Introduction à l'écologie profonde*. Points.
- Nagib, G. (2020). L'espace politique de l'agriculture urbaine militante à São Paulo et à Paris. *L'Espace Politique. Revue en ligne de géographie politique et de géopolitique*, 40. <https://doi.org/10.4000/espacepolitique.7878>
- Najita, T. (1991). History and nature in eighteenth-century Tokugawa thought. In J. W. Hall (Éd.), *The Cambridge History of Japan: Volume 4 : Early Modern Japan* (p. 596-659). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521223553.013>
- Nakai, N. (1991). Commercial change and urban growth in early modern Japan. In J. W. Hall (Éd.), *The Cambridge History of Japan: Volume 4: Early Modern Japan* (p. 519-595). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521223553.012>
- Nakanishi, H., & Kurauchi, F. (2021). Japan's Linear Megalopolis: Shinkansen High-speed Rail as the Spine of a 60-year Mega-region Evolution. In M. Neuman & W. Zonneveld (Éds.), *The Routledge Handbook of Regional Design*. Routledge.
- Nakashima, K. (2006). Self and Other in the Social Construction of Nature: Critical Inquiry into the Afforestation Campaign in Modern Japan. In T. Mizuuchi (Éd.), *Critical and Radical Geographies of the Social, the Spatial and the Political* (p. 59-73). Urban Research Plaza – Osaka City University.
- Nassauer, J. I. (2011). Care and stewardship: From home to planet. *Landscape and Urban Planning*, 100(4), 321-323. <https://doi.org/10.1016/j.landurbplan.2011.02.022>
- Neisser, U. (Éd.). (2006). *The Perceived Self: Ecological and Interpersonal Sources of Self Knowledge*. Cambridge University Press.
- Nelson, M. (2018). Embodied ecology: The eco-somatics of permaculture. *Choreographic Practices*, 9(1), 17-30. https://doi.org/10.1386/chor.9.1.17_1
- Neyrat, F. (2016). *La Part inconstructible de la Terre. Critique du géo-constructivisme*. Seuil.
- Nicholls, C. I., & Altieri, M. A. (2018). Pathways for the amplification of agroecology. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 42(10), 1170-1193. <https://doi.org/10.1080/21683565.2018.1499578>
- Nitsch, W. (2021). Terrains vagues : Un théâtre de l'imagination moderne. In J. M. Broich & D. Ritter (Éds.), *Terrains vagues : Les friches urbaines dans la littérature, la photographie et le cinéma français* (p. 9-17). Presses universitaires Blaise-Pascal. <http://books.openedition.org/pubp/2890>
- Niwa, N. (2015). *De l'agriculture urbaine à la 都市農業 (toshinogyo) Une analyse de leur émergence dans le cas de Genève et Tokyo [Thèse]*. Université de Lausanne.
- Nobre, M. (2005). Quand la libération des femmes rencontre la libération des semences. *Mouvements*, 4(41) 70-75. <https://doi.org/10.3917/mouv.041.0070>
- Noualhat, L. (2020). *Comment rester écolo sans finir dépressif – Éco-anxiété, solastalgie, dépression verte – Solutions pratiques pour se réconcilier avec la beauté du monde*. Harper Collins.
- Ochiai, E. (2007). Japan in the Edo Period: Global Implications of a Model of Sustainability. *The Asia-Pacific Journal*, 5(2), 10.

- Oliveira, L., Chakroun, L., & Morard, G. (Réalisateur). (2021, octobre 27). *The many forms and facets of the permaculture movement in Switzerland* [Vidéo]. <https://www.youtube.com/watch?v=UfzSPn-4CuI>
- Olivier de Sardan, J.-P. (1998). Émique. *Homme*, 38(147), 151-166. <https://doi.org/10.3406/hom.1998.370510>
- Olivier de Sardan, J.-P. (1995). La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie. *Enquête. Archives de la revue Enquête*, 1(1). <https://doi.org/10.4000/enquete.263>
- Panu, P. (2020). Anxiety and the Ecological Crisis: An Analysis of Eco-Anxiety and Climate Anxiety. *Sustainability*, 12(19). <https://doi.org/10.3390/su12197836>
- PCA-STREAM (Réalisateur). (2019). *Augustin Berque. De la médiance des lieux* [Vidéo]. <https://vimeo.com/325200900>
- Pelletier, P. (2018). *La Fascination du Japon : Idées reçues sur l'archipel japonais*. Le Cavalier Bleu.
- Pelluchon, C. (2015). *Les Nourritures : Philosophie du corps politique*. Seuil.
- Pereira, I. (2020, juillet 31). Militantisme existentiel ou militantisme social? *Le Courrier*. <https://lecourrier.ch/2020/07/31/militantisme-existential-ou-militantisme-social/>
- Petit, V. (2018). La mésologie à l'épreuve du technocène. In M. Augendre, J.-P. Llored & Y. Nussaume (Éds.), *La mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène ? Autour du travail d'Augustin Berque* (p. 101-108). Hermann.
- Pierron, J.-P. (2015). Où est le lieu de l'éthique? *Éthique & Santé*, 12(2), 110-115. <https://doi.org/10.1016/j.etiqe.2015.02.003>
- Pierron, J.-P. (2019). *Prendre Soins de la Nature Et Des Humains*. Les Belles Lettres.
- Pierron, J.-P. (2021). *Je est un nous : Enquête philosophique sur nos interdépendances avec le vivant*. Actes Sud.
- Pignier, N. (2017). *Le Design et le Vivant : Cultures, agricultures et milieux paysagers*. Connaissances et Savoirs.
- Pignier, N. (2018). Design et éco-sémiotique. Quand le design coénonce avec le vivant. In E. Mitropoulou & N. Pignier (Éds.), *Le Sens au coeur des dispositifs et des environnements* (p. 57-78). Connaissances et Savoirs.
- Pineau, C. (2019). *La corne de vache et le microscope. Le vin « nature », entre sciences, croyances et radicalités*. La Découverte.
- Pitteloud, C. (2020). La Commission d'enquête sur la pollution minière d'Ashio de 1897 et ses enjeux : Du laissez-faire à la prise en main étatique d'une crise environnementale. *Cipango. Cahiers d'études japonaises*, 23. <https://doi.org/10.4000/cipango.3833>
- Pitts, A. J. (2021). *Nos/Otras: Gloria E. Anzaldúa, Multiplicitous Agency, and Resistance*. Suny Press.
- Pleyers, G. (2016). Engagement et relation à soi chez les jeunes alteractivistes. *Agora débats/jeunesses*, 72(1), 107-122.
- Pleyers, G. (2017). De la subjectivation à l'action. Le cas des jeunes alter-activistes. In G. Pleyers & B. Capitaine (Éds.), *Mouvements sociaux : Quand le sujet devient acteur* (p. 27-47). Maison des sciences de l'homme. <http://books.openedition.org/editionsmsmh/9897>
- Plumecocq, G., Debril, T., Duru, M., Magrini, M.-B., Sarthou, J.-P., & Therond, O. (2018). Caractérisation socio-économique des formes d'agriculture durable. *Économie rurale. Agricultures, alimentations, territoires*, 363. <https://doi.org/10.4000/economierurale.5430>
- Pons, P. (1996). Ordre marginal dans le Japon moderne (XVIIe-XXe siècle). Les voyous canaliseurs de l'errance. *Annales*, 51(5), 1155-1178. <https://doi.org/10.3406/ahess.1996.410909>
- Poupée, K. (2012). 1955-1973 La haute croissance, une vingtaine d'années que les Japonais ne sont pas prêts d'oublier. In *Les Japonais* (p. 45-88). Tallandier. <https://www.cairn.info/les-japonais--9782847348583-p-45.htm>
- Prévost, P., Capitaine, M., Gautier-Pelissier, F., Michelin, Y., Jeanneaux, P., Fort, F., Javelle, A., Moïti-Maïzi, P., Lérique, F., Brunschwig, G., Fournier, S., Lapeyronie, P., & Josien, É. (2014). Le terroir, un concept pour l'action dans le développement des territoires. *VertigO - la revue électronique en sciences de*

- l'environnement*, 14(1). <https://doi.org/10.4000/vertigo.14807>
- Prindle, P. H. (1984). Part-Time Farming: A Japanese Example. *Journal of Anthropological Research*, 40(2), 293-305.
- Pritchard, B., & Curtis, R. (2004). The Political Construction of Agro-Food Liberalization in East Asia : Lessons from the Restructuring of Japanese Dairy Provisioning. *Economic Geography*, 80(2), 173-190.
- Pruvost, G. (2017a). Critique en acte de la vie quotidienne à la ZAD de Notre-Dame-des-Landes (2013-2014). *Politix*, 117, 35-62. <https://doi.org/10.3917/pox.117.0035>
- Pruvost, G. (2017b). Modes de vie alternatifs et engagement. In B. Badie & D. Vidal (Éds.), *En quête d'alternatives* (p. 218-224). La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.badie.2017.01.0218>
- Pruvost, G. (2021). *Quotidien politique : Féminisme, écologie, subsistance*. La Découverte.
- Puig de la Bellacasa, M. (2010). Ethical doings in naturecultures. *Ethics, Place & Environment*, 13(2), 151-169. <https://doi.org/10.1080/13668791003778834>
- Puig de la Bellacasa, M. (2012). "Nothing Comes Without Its World": Thinking with Care. *The Sociological Review*, 60(2), 197-216. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2012.02070.x>
- Puig de la Bellacasa, M. (2015). Making time for soil: Technoscientific futurity and the pace of care. *Social Studies of Science*, 45(5), 691-716. <https://doi.org/10.1177/0306312715599851>
- Puig de la Bellacasa, M. (2017). *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*. University of Minnesota Press. <https://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctt1mmfspt>
- Pyle, R. M. (2016). L'extinction de l'expérience. *Écologie & politique*, 53(2), 185-196. <https://doi.org/10.3917/ecopo1.053.0185>
- Rachoud-Schneider, A.-M. (2007). Agriculture. In *Dictionnaire Historique de la Suisse DHS*. <https://hls-dhs-dss.ch/articles/013933/2007-11-19/>
- Ramírez Barreto, A. C. (2010). Ontology and anthropology of interanimality: Merleau-Ponty from Tim Ingold's perspective. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 5(1), 32-57. <https://doi.org/10.11156/aibr.050103e>
- Ravussin, F. (2012, mai 29). Les agriculteurs se muent en jardiniers du paysage. *24 heures*. <https://www.24heures.ch/les-agriculteurs-se-muent-en-jardiniers-du-paysage-942978376756>
- Rémy, C. (2014). Accepter de se perdre. Les leçons ethnographiques de Jeanne Favret-Saada. *SociologieS*. <http://journals.openedition.org/sociologies/4776>
- RTS. (2016, juillet 10). Permaculture : s'inspirer de la nature, changer la société. *Faut pas croire*. <https://www.rts.ch/play/tv/redirect/detail/8692878>
- RTS. (2016, novembre 8). La barrière de rösti s'effrite face à l'urbanisation et à l'essor de l'UDC. <https://www.rts.ch/info/suisse/8149728-la-barriere-de-rosti-seffrite-face-a-lurbanisation-et-a-lessor-de-ludc.html>
- RTS. (2019, janvier 16). 40 ans d'évolution de l'agriculture suisse. <https://www.rts.ch/info/suisse/9826101-40-ans-devolution-de-lagriculture-suisse.html>
- Look Japan. (2002, novembre). Restyling Japan: Revival of the « Mottainai » Spirit. <https://web.archive.org/web/20040405084940/http://www.lookjapan.com/LBcoverstory/02NovCS.htm>
- Reutimann, A., Balmer, H., Ramseier, H., & Plattner, J. (2022). *Surfaces permacoles cultivées (Code 725)* (M. Paradis & L. Chakroun, Trad. ; 7 p.). Kompetenzplattform Permacultur-Landwirtschaft & AGRIDEA.
- Rhodes, C. J. (2012). Feeding and healing the world: Through regenerative agriculture and permaculture. *Science Progress*, 95(4), 345-446. <https://doi.org/10.3184/003685012X13504990668392>
- Rispoli, G., & Grinevald, J. (2018, juin 20). Vladimir Vernadsky and the Co-evolution of the Biosphere, the Noosphere, and the Technosphere. *Technosphere Magazine*. <https://technosphere->

- magazine.hkw.de/p/Vladimir-Vernadsky-and-the-Co-evolution-of-the-Biosphere-the-Noosphere-and-the-Technosphere-nuJGbW9KPxrREPxXxz95hr
- Robert, J.-P. (2022, avril 26). L'absurde idée du retour d'un plan Wahlen. *Le Temps*. <https://www.letemps.ch/opinions/labsurde-idee-retour-dun-plan-wahlen>
- Rollot, M. (2018). Aux origines de la « biorégion ». *Métropolitiques*. <https://metropolitiques.eu/Aux-origines-de-la-bioregion.html>
- Rosenberger, N. (2017). Young organic farmers in Japan: Betting on lifestyle, locality, and livelihood. *Contemporary Japan*, 29(1), 14-30. <https://doi.org/10.1080/18692729.2017.1256974>
- Rothe, K. (2014). Permaculture Design: On the Practice of Radical Imagination. *Communication*, 3(1). <https://doi.org/10.7275/R58913S2>
- Roux-Rosier, A., Azambuja, R., & Islam, G. (2018). Alternative visions: Permaculture as imaginaries of the Anthropocene. *Organization*, 25(4), 550-572. <https://doi.org/10.1177/1350508418778647>
- RTS. (Réalisateur). (2016, novembre 8). La barrière de rösti s'effrite face à l'urbanisation et à l'essor de l'UDC. In *Rts.ch*. <https://www.rts.ch/info/suisse/8149728-la-barriere-de-rosti-seffrite-face-a-lurbanisation-et-a-lessor-de-ludc.html>
- Rudolf, F. (2013). De la modernisation écologique à la résilience : Un réformisme de plus ? *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement*, 13(3). <https://doi.org/10.4000/vertigo.14558>
- Rupprecht, C. D. D., Vervoort, J., Berthelsen, C., Mangnus, A., Osborne, N., Thompson, K., Urushima, A. Y. F., Kóvskaya, M., Spiegelberg, M., Cristiano, S., Springett, J., Marschütz, B., Flies, E. J., McGreevy, S. R., Droz, L., Breed, M. F., Gan, J., Shinkai, R., & Kawai, A. (2020). Multispecies sustainability. *Global Sustainability*, 3(e34). <https://doi.org/10.1017/sus.2020.28>
- Ruug, J.M. (2020). Problems with the concept Satoyama: A Critical review of satoyama as a concept in conservatism [Mémoire de master]. University of Oslo.
- Ryan, J. C. (2012). Humanity's Bioregional Places: Linking Space, Aesthetics, and the Ethics of Reinhabitation. *Humanities*, 1(1), 80-103. <https://doi.org/10.3390/h1010080>
- Sadamichi, K. (2003). "Body and Earth Are Not Two": Kawaguchi Yoshikazu's Natural Farming and American Agriculture Writers. *言語文化論集*, 25(1), 23-30. <https://doi.org/10.18999/stulc.25.1.23>
- Sainte Marie, C. de. (2008, octobre 29). « Écologisation » des politiques agricoles, « agricolisation » des politiques de la nature. Colloque *Pastoralismes, biodiversités, paysages dans les espaces montagnards*. Valdeblorre. <https://hal.science/hal-01197795>
- Saito, K. (2021). La théorie du métabolisme chez Marx à l'ère de la crise écologique mondiale. *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 40. <https://doi.org/10.4000/traces.12425>
- Saito, K. (2023). *Marx in the Anthropocene: Towards the Idea of Degrowth Communism*. Cambridge University Press.
- Saito, O., Subramanian, S. M., Hashimoto, S., & Takeuchi, K. (2020). Introduction: Socio-ecological Production Landscapes and Seascapes. In O. Saito, S. M. Subramanian, S. Hashimoto, & K. Takeuchi (Éds.), *Managing Socio-ecological Production Landscapes and Seascapes for Sustainable Communities in Asia: Mapping and Navigating Stakeholders, Policy and Action* (p. 1-10). Springer. https://doi.org/10.1007/978-981-15-1133-2_1
- Saleille, S. (2007). Le « réseautage » chez les entrepreneurs néo-ruraux. *Revue de l'Entrepreneuriat*, 6(1), 73-91.
- Salomon Cavin, J. (2012). Entre ville stérile et ville fertile, l'émergence de l'agriculture urbaine en Suisse. *Environnement Urbain/Urban Environment*, 6. <https://journals.openedition.org/eue/453?lang=en>
- Samuels, R. J. (1996). *Rich Nation, Strong Army*. Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9781501718465-004>
- Sanson, A., & Bellemo, M. (2021). Children and youth in the climate crisis. *BJPsych Bulletin*, 45(4), 205-209. <https://doi.org/10.1192/bjb.2021.16>
- Sarcinelli, A. S. (2017). De l'autorité ethnographique à l'autorité du corps et des émotions : Réflexions à

- partir d'un terrain « chez soi » auprès d'une minorité, les « roms » en Italie. *Émulations – Revue de sciences sociales*, 22. <https://doi.org/10.14428/emulations.022.002>
- Satsuka, S. (2014). The Satoyama Movement: Envisioning Multispecies Commons in Postindustrial Japan. *RCC Perspectives*, 3, 87-94.
- Schad-Seifert, A. (2019). Womenomics: A Model for a New Family Policy in Japan? In U. Meier-Gräwe, M. Motozawa, & A. Schad-Seifert (Éds.), *Family Life in Japan and Germany: Challenges for a Gender-Sensitive Family Policy* (p. 157-176). Springer Fachmedien. https://doi.org/10.1007/978-3-658-26638-7_8
- Schaffner, M., Rollot, M., & Guerroué, F. (2021). *Les Veines de la terre : Une anthologie des bassins-versants*. Wildproject.
- Schnick, D. W. (1995). *Walking the thin line: Ishikawa Sanshirô and Japanese anarchism*. University of British Columbia.
- Schreurs, J. (2014). Downshifting and Sustainability in Japan. A Comparative Study of Living with Less. *Electronic journal of contemporary japanese studies*, 14(3). <https://www.japanesestudies.org.uk/ejcs/vol14/iss3/schreurs.html>
- Seed, J., Macy, J., Fleming, P., & Naess, A. (2007). *Thinking Like a Mountain: Towards a Council of All Beings*. New Catalyst Books.
- Segata, J., Lewgoy, B. (2016). Animals in Anthropology. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 13(2), 27-37. <https://doi.org/10.1590/1809-43412016v13n2p027>
- Selosse, M.-A. (2017). *Jamais seul : Ces microbes qui construisent les plantes, les animaux et les civilisations*. Actes Sud.
- Senda, M. (1992). Japan's traditional view of nature and interpretation of landscape. *GeoJournal*, 26(2), 129-134. <https://doi.org/10.1007/BF00241206>
- Service de statistique du Jura. (2021). *Mémento statistique 2021* (24 p.). République et canton du Jura. https://www.jura.ch/Htdocs/Files/v/38703.pdf/Departements/CHA/SIC/Statistique/MementoJurassien_2021_final_avec-liens.pdf
- Sgard, A., Fortin, M.-J., & Peyrache-Gadeau, V. (2010). Le paysage en politique. *Développement durable et territoires. Économie, géographie, politique, droit, sociologie*, 1(2). <https://doi.org/10.4000/developpementdurable.8522>
- Shellenberger, M., & Nordhaus, T. (Éds.). (2011). *Love Your Monsters: Postenvironmentalism and the Anthropocene*. Breakthrough Institute.
- Sirola, N., Sutinen, U.-M., Närvänen, E., Mesiranta, N., & Mattila, M. (2019). Mottainai! A Practice Theoretical Analysis of Japanese Consumers' Food Waste Reduction. *Sustainability*, 11(23). <https://doi.org/10.3390/su11236645>
- Smith, C. J. (2000). *The getting of hope: Personal empowerment through learning permaculture* [Thèse]. University of Melbourne. <http://minerva-access.unimelb.edu.au/handle/11343/35351>
- Soga, M., & Gaston, K. J. (2016). Extinction of experience: The loss of human–nature interactions. *Frontiers in Ecology and the Environment*, 14(2), 94-101. <https://doi.org/10.1002/fee.1225>
- Sorensen, A. (2004). *The Making of Urban Japan: Cities and Planning from Edo to the Twenty First Century*. Routledge.
- Souyri, P.-F. (2016). *Moderne sans être occidentale : Aux origines du Japon aujourd'hui*. Gallimard.
- Spivak, G. C. (2012). *In Other Worlds: Essays In Cultural Politics*. Routledge.
- Stengers, I. (2009). *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*. Les Empêcheurs de tourner en rond.
- Stern, A. (2017). *Sense of place, sense of self* [Thèse]. Saybrook University. <https://www.inspiringspace.com/wp-content/uploads/2018/02/Stern-Allison-Dissertation08162017.pdf>

- Strong, K. (2015). *Un boeuf dans la tempête, Biographie de Tanaka Shojo, écologiste japonais*. Wildproject.
- Suh, J. (2014). Towards Sustainable Agricultural Stewardship: Evolution and Future Directions of the Permaculture Concept. *Environmental Values*, 23(1), 75-98. <https://doi.org/10.3197/096327114X13851122269089>
- Takeuchi, K., Brown, R. D., Washitani, I., Tsunekawa, A., & Yokohari, M. (2012). *Satoyama: The Traditional Rural Landscape of Japan*. Springer Science & Business Media.
- Tanizaki, J. (2011). *Éloge de l'ombre*. Verdier.
- Temperance, D. K. (2009). Killing to Create: Gloria Anzaldúa's Artistic Solution to « Cervicide ». *Intersections*, 10(1), 330-340.
- Thomas, J. A. (2002). *Reconfiguring Modernity: Concepts of Nature in Japanese Political Ideology*. University of California Press.
- Thomashow, M. (1996). *Ecological Identity: Becoming a Reflective Environmentalist*. MIT Press.
- Tornaghi, C., & Dehaene, M. (2021). Introduction. Embracing political agroecology, transforming sustainable food planning. In C. Tornaghi & M. Dehaene (Éds.), *Resourcing an Agroecological Urbanism. Political, Transformation and Territorial Dimensions* (p. 1-11). Routledge.
- Toshio, F. (1991). The village and agriculture during the Edo period. In J. W. Hall (Éd.), *The Cambridge History of Japan: Volume 4: Early Modern Japan* (p. 478-518). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521223553.011>
- Tsing, A. L. (2011). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press.
- Tsing, A. L. (2012). *Frictions*. In *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization*. John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9780470670590.wbeog222>
- Tsing, A. L. (2014). Blasted Landscapes (and the Gentle Arts of Mushroom Picking). In E. Kirskey (Éd.), *The Multispecies Salon* (p. 87-110). Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822376989-004>
- Tsing, A. L. (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press.
- Tsing, A. L. (2017). *Le champignon de la fin du monde : Sur la possibilité de vie dans les ruines du capitalisme*. La Découverte.
- Tsing, A. L. (2020). *Friction : Délires et faux-semblants de la globalité*. La Découverte.
- Tsing, A. L. (2022). *Proliférations*. Wildproject.
- Tsing, A. L., Mathews, A. S., & Bubandt, N. (2019). Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology: An Introduction to Supplement 20. *Current Anthropology*, 60(S20), S186-S197. <https://doi.org/10.1086/703391>
- Turner, F. (2006). *From Counterculture to Cyberculture : Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*. University of Chicago Press.
- Uehara, M., Shigamatsu, T., Fujii, Y., & Iwamoto, S. (2009). 里山放置林における林内植生構造の変化と自生ツツジ類の動態. *Journal of the Japanese Institute of Landscape Architecture*, 72(5), 511-516. <https://doi.org/10.5632/jila.72.511>
- Uehara, T., Hidaka, T., Matsuda, O., Sakurai, R., Yanagi, T., & Yoshioka, T. (2019). Satoumi: Re-connecting people to nature for sustainable use and conservation of coastal zones. *People and Nature*, 1(4), 435-441. <https://doi.org/10.1002/pan3.10047>
- Ulbrich, R., & Pahl-Wostl, C. (2019). The German Permaculture Community from a Community of Practice Perspective. *Sustainability*, 11(5). <https://doi.org/10.3390/su11051241>
- Ulmi, N. (2015, juillet 10). Christian Arnsperger : Les hippies avaient (presque) tout compris. [Interview]. *Le Temps*. <https://www.letemps.ch/societe/hippies-avaient-presque-compris>
- Valera, L. (2018). Home, Ecological Self and Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships

- Through Arne Næss's Ecosophy. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 31(6), 661-675. <https://doi.org/10.1007/s10806-018-9715-x>
- Vallée, J. (2021). La force des lieux faibles. *PasserellesSHS*, 1. <https://doi.org/10.48649/PSHS.91>
- Vandaele, M. (à paraître en 2024). In L. Grandchamp, N. Baumert, & K. Muramatsu (Éds.), *Retours à/ de la Terre : Vues d'Europe et du Japon*. Presses Universitaires du Septentrion.
- van Dooren, T. (2014). Care. *Environmental Humanities*, 5(1), 291-294. <https://doi.org/10.1215/22011919-3615541>
- Vanier, M. (2013). L'interterritorialité : Des pistes pour hâter l'émancipation spatiale. In B. Antheaume & F. Giraut (Éds.), *Le territoire est mort, vive les territoires ! Une (re)fabrication au nom du développement* (p. 317-336). IRD. <http://books.openedition.org/irdeditions/3410>
- Vannini, P., & Taggart, J. (2014). *Off the Grid: Re-Assembling Domestic Life*. Routledge.
- Viganò, P., Arnsperger, C., Lanza, E. C., Corte, M. B., & Cavalieri, C. (2017). Rethinking Urban Form: Switzerland as a "Horizontal Metropolis". *Urban Planning*, 2(1), 88-99. <https://doi.org/10.17645/up.v2i1.871>
- Ville de Lausanne. (2017). *Réponse de la Municipalité à l'interpellation de Mme Marie Thérèse Sangra et consorts déposée le 29 avril 2017 « Campagne de Rovéréaz : Faut-il tout saccager ? »* (6 p.). Culture et développement urbain, Municipalité de Lausanne.
- Vollaire, C. (2014, mars 12). *Hétérotopies créatrices ou destructrices*. Territoires urbains en mutation, ENSA Dijon. <http://www.christiane-vollaire.fr/index.php?/conferences/heterotopies-creatrices-ou-destructrices/>
- Wals, A. E. J. (2007). *Social learning towards a sustainable world: Principles, perspectives, and praxis*. Wageningen Academic Publishers.
- Walshe, N., Moula, Z., & Lee, E. (2022). Eco-Capabilities as a Pathway to Wellbeing and Sustainability. *Sustainability*, 14(6). <https://doi.org/10.3390/su14063582>
- Walter, F. (2006). Le paysage incertain. Réflexions sur les temporalités paysagères dans le contexte helvétique. *Revue de Géographie Alpine*, 94(3), 5-13. <https://doi.org/10.3406/rga.2006.2401>
- Wezel, A., Bellon, S., Doré, T., Francis, C., Vallod, D., & David, C. (2009). Agroecology as a science, a movement and a practice. A review. *Agronomy for Sustainable Development*, 29(4), 503-515. <https://doi.org/10.1051/agro/2009004>
- Willis, R. J. (2007). *The History of Allelopathy*. Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4093-1_1
- Witoszek, N., & Mueller, M. L. (2017). Deep Ecology: Life after Life? *Worldviews*, 21(3), 209-217.
- Woitchik, J. (2020). Anna Lowenhaupt Tsing, Friction. Délires et faux semblants de la globalité [Recension]. *Lectures*. <https://journals.openedition.org/lectures/45146>
- Woiwode, C., Schöpke, N., Bina, O., Veciana, S., Kunze, I., Parodi, O., Schweizer-Ries, P., & Wamsler, C. (2021). Inner transformation to sustainability as a deep leverage point: Fostering new avenues for change through dialogue and reflection. *Sustainability Science*, 16(3), 841-858. <https://doi.org/10.1007/s11625-020-00882-y>
- Wolf, S. A., & Wood, S. D. (1997). Precision Farming: Environmental Legitimation, Commodification of Information, and Industrial Coordination. *Rural Sociology*, 62(2), 180-206. <https://doi.org/10.1111/j.1549-0831.1997.tb00650.x>
- Wolfe, S. E., & Tubi, A. (2019). Terror Management Theory and mortality awareness : A missing link in climate response studies? *WIREs Climate Change*, 10(2), e566. <https://doi.org/10.1002/wcc.566>
- Yassi, A., Kjellström, T., Kok, T. de, & Guidotti, T. L. (2001). *Basic Environmental Health*. Oxford University Press.
- Yatabe, K. (2007). 3 : La banlieue fantasmagorique, les conveniences stores et la transparence : de quelques aspects de la ville japonaise. In I. Berry-Chikhaoui, A. Deboulet & L. Roulleau-Berger (Éds.), *Villes*

- internationales* (p. 83-101). La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.berry.2007.01.0083>
- Yates, L. (2015). Rethinking Prefiguration: Alternatives, Micropolitics and Goals in Social Movements. *Social Movement Studies*, 14(1), 1-21. <https://doi.org/10.1080/14742837.2013.870883>
- Yoneda, Y. (2006, mai). Japanese Farmer-Philosopher Masanobu Fukuoka: Natural Farming Greening the Deserts. *JFS Japan for Sustainability Newsletter*, 45. news_id027813.html
- Younès, C., & Goetz, B. (2010). Mille milieux. Éléments pour une introduction à l'architecture des milieux. *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, 25. <http://journals.openedition.org/leportique/2471>
- Zahm, F., Alonso Ugaglia, A., Boureau, H., Del'homme, B., Barbier, J.-M., Gasselin, P., Gafsi, M., Guichard, L., Loyce, C., Manneville, V., Menet, A., & Redlingshofer, B. (2015). Agriculture et exploitation agricole durables : État de l'art et proposition de définitions revisitées à l'aune des valeurs, des propriétés et des frontières de la durabilité en agriculture. *Innovations Agronomiques*, 45, 105-125. <https://doi.org/10.15454/1.462267509242779E12>
- Zanini, P. (2008). De la nécessité de (certains) lieux. In A. Berque, A. de Biase & P. Bonnin (Éds), *L'habiter dans sa poésie première* (p. 297-309). Donner lieu.
- Zask, J. (2016). *La démocratie aux champs : Du jardin d'Eden aux jardins partagés, comment l'agriculture cultive les valeurs démocratiques*. La Découverte.
- Zhong Mengual, E., & Morizot, B. (2018). L'illisibilité du paysage. Enquête sur la crise écologique comme crise de la sensibilité. *Nouvelle revue d'esthétique*, 22(2), 87-96. <https://doi.org/10.3917/nre.022.0087>
- Ziehli, K. (2019). Le mythe du « Bon paysan ». De l'utilisation politique d'une figure idéalisée [Mémoire de master]. Université de Berne.
- Zine, M. (2010). La pensée et l'action dans la perspective sociologique de Michel de Certeau. *Laval théologique et philosophique*, 66(2), 407-423. <https://doi.org/10.7202/044848ar>
- Zollet, S., & Maharjan, K. L. (2020). Beyond teikei? Japanese Organi Farmers and the Construction of Producer-consumer Relationships. *Supporting Sustainable Food Systems: Quality Food and Ethical Consumption*, 112-120. <https://www.apsafe2020.online/>
- Zurek, M., Hebinck, A., & Selomane, O. (2022). Climate change and the urgency to transform food systems. *Science*, 376(6600), 1416-1421. <https://doi.org/10.1126/science.abo2364>

Table des matières

Sommaire	3
Remerciements	5
Résumé	8
Abstract.....	9
Notes à la lecture	11
INTRODUCTION	13
Dialogue entre mésologie et permaculture	13
Dépasser les dualismes modernes pour traverser l'Anthropocène	14
De l'importance de certains lieux pour penser autrement.....	17
Genèse du projet de thèse : de l'expérience à la mise en mots	17
D'une ferme naturelle à la mésologie	17
La mésologie pour formuler juste et raconter mieux.....	20
La permaculture comme milieu(x) d'enquête.....	20
La permaculture au-delà du concept	20
Petite histoire de la permaculture.....	21
De la multidimensionnalité de la permaculture comme enjeu méthodologique.....	24
Structure de la thèse	27
PARTIE I.....	31
INTRODUCTION À LA PARTIE 1	33
CHAPITRE 1.....	35
1.1 Introduction : Durabilité et dépassement de la modernité	35
1.2 La mésologie, un nouveau paradigme pour l'Anthropocène ?	37
1.2.1 De l'importance des mots de la mésologie face aux maux de l'Anthropocène	37
1.2.2 Petite histoire de la mésologie.....	39
1.2.3 Descriptive ou prescriptive ?.....	45
1.2.4 La nature trajective du milieu comme lieu de l'éthique.....	48
1.2.5 L'Anthropocène n'agrandit pas l'écoumène	52
1.2.6 Soigner le mal par le mal : De la nécessité d'une rupture pour la continuité.....	56
CHAPITRE 2	59
2.1 Introduction : Vivre et cultiver la méso-logique.....	59
2.2 Enquêter au milieu.....	60
2.2.1 Lien de la mésologie au terrain	60

2.2.2 De la mésologie à la mésographie	61
2.2.3 Jusqu'où va le milieu ?.....	65
2.3 Enquêtes en permaculture : Méthodologie de recherche.....	68
2.3.1 Remettre le sens de la permaculture au milieu	68
2.3.3 Entrées thématiques et problématisées sur le terrain	71
2.3.4 Une triple entrée en permaculture : le réseau, les lieux, les personnes.....	72
2.3.5 Engagement épistémique, engagement militant : quelles tensions ?	80
CHAPITRE 3	89
3.1 Introduction.....	89
3.1.1 Quête d'un mode d'existence engagé en Anthropocène.....	89
3.1.2 Le TOM : Un manque-à-être et une absence à soi.....	90
3.1.3 Le soi, interface entre le corps médial et le corps animal	91
3.2 Une proposition transmoderne et militante.....	94
3.2.1 Une proposition transmoderne.....	94
3.2.2 Une proposition militante.....	96
3.3 La question du soi et de son lien à l'écologie.....	96
3.3.1 De la relationnalité du soi.....	96
3.3.2 Le soi écologique est un soi narratif.....	98
3.3.3 Limites du soi écologique pour l'Anthropocène	99
3.4 Repolitisation de la relation au milieu : Politiser le soi écologique, écologiser le militant existentiel.....	103
3.4.1 Redéfinir le soi, un geste militant	103
3.4.2 Viser le milieu, atteindre le sujet.....	108
3.5 Le soi mésologique, du soin dans les lisières	112
3.5.1 Prendre soin de la médiance.....	112
3.5.2 Les lisières comme foyers du soi mésologique.....	113
CHAPITRE 4	121
4.1 Quelle expérience de soi, quelle expérience du monde ?	121
4.1.1 Permaculture, mésologie et refondation du sujet.....	121
4.1.2 Quelle expérience de soi, quelle expérience du monde ?	122
4.2 Le design pour modifier la trajection	124
4.2.1 La permaculture, un prendre-soin de la médiance.....	124
4.2.2 La genèse sensible du soi mésologique.....	125
4.2.3 La genèse militante du soi mésologique : l'arpentage des lisières	127

4.3 Le design en permaculture, un jeu entre maîtrise et lâcher-prise.....	129
CONCLUSION DE LA PARTIE I	133
PARTIE II	135
INTRODUCTION À LA PARTIE II.....	137
Raconter la permaculture par le milieu.....	137
Raconter à travers des récits de milieux.....	138
Structure de la Partie II.....	139
CHAPITRE 5	143
5.1 La permaculture au Japon.....	143
5.1.1 De la japonité de la permaculture.....	143
5.1.2 Histoire et évolution de la permaculture au Japon	147
5.1.3 Lieux communs de la permaculture : territoires et modalités d'action	150
5.2 Récits de milieux – Japon.....	152
5.2.1 Transmettre la nature – Shidara Kiyokazu au PCCJ à Fujino	152
5.2.2 Les graines d’une autre abondance – Usui Kenji et Tomoko, Shalom Hutte et Shanthikuthi, Azumino.....	161
5.2.3 Connexion intime aux mycorhizes – Yotsui Shinji et Chisato.....	168
5.2.4 Base secrète où s’expérimente un nouveau monde – Kyle Holzhueter et Jimoto Kazuko.....	175
5.2.5 Laboratoire d’axiomes alternatifs – Mitsukuri Yuki et le PermaLab, Sapporo.....	184
CHAPITRE 6	193
6.1 La permaculture en Suisse	193
6.1.1 Vers une permaculture trans-röstigraben ?.....	193
6.1.2 La permaculture en Suisse allemande	194
6.1.3 La permaculture en Suisse romande	203
6.2 Récits de milieux – Suisse	211
6.2.1 L’Arche d’Hubert de Kalbermatten – naviguer le paysage en étant bien entourés.....	212
6.2.2 Gaëtan Morard, proche du sol, au cœur des réseaux	224
6.2.3 Pierre-Alain Indermühle, Entreprendre par et pour le soin, Bex	233
6.2.4 Colin Pillet – les divers sentiers qui mènent à Gaïa.....	241
CHAPITRE 7	251
7.1 Introduction : Disloquer le sens du milieu.....	251
7.2 Le sens de la permaculture, du concept à la communauté.....	252
7.2.1 Le poids de l’étiquette.....	252

7.2.2 Créer une culture de la nature – comment dépasser l’oxymore ?	255
7.2.3 La permaculture, préfiguration de bifurcation trajective.....	278
7.3 Les hétérotopies du soi mésologique	280
7.3.1 L’intrusion du milieu	280
7.3.2 Vers une permanence médiale	288
CONCLUSION DE LA PARTIE II.....	299
Les lisières comme foyer du soi mésologique	299
Agir en hétérotopies.....	301
PARTIE III.....	305
INTRODUCTION À LA PARTIE III	307
Soi mésologique et révolution agricole.....	307
Déplacer les frontières.....	307
Une vision mésologique de la transition agroécologique	308
Au-delà du jardin, un autre paysage.....	310
Vers une mésologisation ?.....	310
Le paysage comme empreinte-matrice.....	311
Comment discriminer le mésologique du non-mésologique ?.....	313
Les projets de permaculture, prémisses de mésologisation ?.....	315
Des récits de frictions paysagères	316
Structure de la Partie III.....	317
CHAPITRE 8	319
8.1 La modernisation de l’agriculture suisse, loin de faire l’unanimité	319
8.1.1 Prégnance historique d’une résistance paysanne.....	319
8.1.2 Rémanence d’un imaginaire territorial paysan	324
8.2 Une écologisation à deux vitesses.....	327
8.2.1 Le futur de l’agriculture suisse en tension	327
8.2.2 Du mouvement organo-biologique à l’institutionnalisation de l’agriculture biologique	329
CHAPITRE 9	337
9.1 Des frictions aux alliances.....	337
9.2 Projet de jardin-forêt dans les Préalpes : une tentative d’agricolisation de l’écologie ?.....	338
9.2.1 Des tensions aux confins du territoire.....	338
9.2.2 Un projet de permaculture qui a bénéficié de soutiens administratifs et amicaux..	340

9.2.3 Écartelé entre canton et commune	342
9.2.4 Des natures de nature différente	343
9.3 De la porosité frictionnelle des frontières entre parcelles – Hubert face à ses voisins.....	344
9.3.1 Des contrastes écologiques et esthétiques – tensions ou frictions créatives ?	344
9.3.2 Une esthétique qui le trahit.....	344
9.3.3 Qui produit du carpo ?.....	346
9.3.4 Des patches de biodiversité non connectés.....	347
9.4 Le Perma-jardin, haut-lieu d’expérimentation socio-écologique multi-acteurs.	348
9.4.1 Victor Bovy, designer et gestionnaire du Perma-jardin.....	348
9.4.2 Le Perma-jardin, petit frère du BioDiverger.....	350
9.4.3 Au-delà de la microferme, un autre paysage ?	357
9.5 Une ferme agroécologique en périphérie de Lausanne : la permaculture comme lieu de socialisation de l’écologie.....	358
9.5.1 Le domaine de Rovéréaz devient une ferme agroécologique.....	358
9.5.2 Des zones d’ombre malgré le rayonnement du projet	364
9.5.3 Une proximité entre modèles agricoles qui ne garantit pas un design commun.....	366
9.6 La grande histoire du petit code 725 : comment la permaculture s’est frayée un chemin jusqu’au gouvernement.....	367
9.6.1 La permaculture se fait une place dans l’agriculture professionnelle	367
9.6.2 Le code 725 comme réussite d’une démarche multi-acteurs inédite.....	370
9.7 Conclusion	373
9.7.1 Faire des frictions des opportunités de paysages partagés ?	373
9.7.2 La permaculture, injonction à aller au-delà de l’écologisation des politiques agricoles	374
.....	
CHAPITRE 10	381
10.1 La modernisation du territoire japonais, de l’agriculture à l’urbanisme.....	381
10.1.1 D’une agriculture paysanne à une agriculture commerciale (Le Japon prémoderne)	381
10.1.2 La fabrique moderne d’un territoire de contrastes (le Japon moderne)	385
10.1.3 Une industrie forte... pour des campagnes durablement dépeuplées ? (Le Japon contemporain).....	387
10.2 Marges culturelles au secours des marges territoriales	388
10.2.1 Remettre l’agriculture au milieu – dynamiques antinomiques.....	388
10.2.2 Les systèmes agricoles alternatifs au Japon.....	389

CHAPITRE 11	399
11.1 Écologiser le Japon par la permaculture.....	399
11.1.1 La permaculture, un concept étranger aux couleurs indigènes.....	399
11.1.2 Glorifier ou accabler l'Occident ?	400
11.1.3 Une émulation justifiée du traditionnel ?	401
11.1.4 Des stratégies différentes, mais complémentaires	402
11.2 S'inspirer de l'agriculture naturelle	403
11.2.1 Convergences et divergences entre la permaculture et l'agriculture naturelle	403
11.2.2. Collaborations contemporaines.....	404
11.3 S'inspirer de l'ère Edo	410
11.3.1 De l'imposition de limites à l'émergence d'une philosophie de la suffisance	410
11.3.2 Les limites comme génératrices de relations et de rythmes.....	412
11.4 S'inspirer des satoyama	416
11.4.1 Des paysages ruraux traditionnels à une philosophie de la coexistence.....	416
11.4.2 Satoyama Repair – restaurer les paysages traditionnels par la permaculture	422
11.4.3 Uzumé – downshifting mésologique : moins d'argent, plus de paysages.....	428
11.4.4 Satoyama Nagaya – Permacoliser l'architecture pour transformer la société	435
11.5 Faire entrer la permaculture en ville.....	438
11.5.1 Heuristique de l'opposition urbain/rural	438
11.5.2 Tokyo Urban Permaculture.....	441
11.5.3 Régénérer la ville – Kyodo House et Tokyo Urban Farming	447
11.6 Transitions paysagères dans les marges territoriales indociles	453
11.6.1 Des transformations paysagères impulsées par des transitions existentielles	453
11.6.2 Les satoyama pour désamorcer les frictions paysagères	453
11.6.3 Penser la permaculture par-delà les paysages de satoyama.....	456
CONCLUSION DE LA PARTIE III	459
Renouvellement des modalités d'engagement.....	459
Paysages mis en friction par des marges indociles.....	460
Suisse : le paysage en tension, opportunité de collaborations ?.....	460
Japon : le paysage comme subterfuge ?.....	462
Défis pratiques d'une philosophie de l'entre-deux	463
CONCLUSION	465
Retour sur les principaux concepts développés dans la thèse.....	466
Le soi mésologique.....	466

Du soi mésologique aux éco-hétérotopies.....	467
Cultiver la lisière ou atténuer la frontière ?.....	469
Vers une mésologisation par-delà les hétérotopies : inverser le regard pour activer la friction	472
Pour une approche politique du geste paysager.....	475
En quête : devenir permacultrice pour devenir chercheuse.....	477
Bibliographie	481
Table des matières.....	509
Table des figures.....	517
Abréviations	523
Annexes.....	525
A1. Grille d’entretien	525
A2. Traduction de la grille d’entretien en anglais et en japonais	528
A3. Liste des personnes interviewées pour le Japon.....	532
A4. Liste des personnes interviewées pour la Suisse.....	533
A5. Localisation des terrains d’enquêtes au Japon et en Suisse.....	534

Table des figures

Figure 1 : Donner corps aux mots de la mésologie. Ferme Gokaichi, Kamiinako (Shizuoka), septembre 2011. Crédits : Gokaichi Yasuyuki.....	17
Figure 2 : Fleur de la permaculture, composée de trois éthiques centrales et de douze principes de design. Source : Holmgren Design Services (CC).....	22
Figure 3 : Schéma de la définition stratifiée de la permaculture proposée par Ferguson et Lovell (2014).....	25
Figure 4 : La place de l'individu dans la dynamique d'empreinte/matrice. Chakroun et Droz (2020).....	92
Figure 5 : Cœur du PCCJ : une maison traditionnelle de plus de deux-cents ans. Fujino (Kanagawa), octobre 2019. Crédits : Matthieu Zellweger/Haytham Pictures.	149
Figure 6 : Localisation des projets qui sont au cœur des récits de milieux. D'ouest en est : Pamimomi (rouge) ; Shalom Hutte et ShanthiKuthi (bleu) ; Yotsui Shinji et Chisato (violet) ; PCCJ (jaune).....	152
Figure 7 : Shidara Kiyokazu quitte son jardin après le travail matinal. Fujino (Kanagawa). Octobre 2019. Crédits : Matthieu Zellweger/Haytham Pictures.....	153
Figures 8a et b : Shidara Kiyokazu m'apprend le repiquage de jeunes plants de riz dans la rizière du PCCJ. Fujino, juin 2019.....	155
Figure 9 : Domaine agricole principal du PCCJ, situé à 10 minutes du Centre. Crédits : PCCJ.....	156
Figure 10 : <i>Genkan</i> du PCCJ. Fujino (Kanagawa). Octobre 2019. Crédits : Matthieu Zellweger/Haytham Pictures.	157
Figure 11 : Résumé visuel d'un cours de permaculture sur l'éthique de la permaculture, et la vision de l'humain et de la nature sous-jacente. Dans la représentation des deux cercles, l'individu (<i>bito</i>) se trouve à l'intersection entre la nature (<i>shizen</i>) à gauche et la société (<i>shakai</i>), à droite. Fujino, mai 2019	160
Figure 12 : Maisonnette-salle de jeu pour le jardin d'enfant (à gauche) et banque à graines (à droite). Azumino (Nagano), août 2019.....	164
Figure 13 : Usui Kenji démontre en 3 gestes à quel point « planter c'est facile ! On gratte la terre pour enlever les herbes, on fait un petit trou, on pose les graines et on recouvre ». Azumino (Nagano), juillet 2017	165
Figure 14 : Mobile tiny house <i>tarutaru-go</i> parquée, en deux parties, devant Shanthikuthi. Azumino (Nagano), juillet 2017	166
Figure 15 : Cours d'introduction à la préservation des graines. Azumino (Nagano), octobre 2018	167
Figure 16 : Cueillette des tout premiers artichauts avec Chisato et moi. Hokuto, juillet 2019. Crédits : Yotsui Shinji.	170
Figures 17a et b : Yotsui Shinji éclaire le bosquet de bambou qui encercle le jardin (a) avant de faire cuire les jeunes pousses en brûlant les vieilles branches (b). Nagasaka (Yamanashi), novembre 2018.....	172
Figure 18 : Chisato, les deux enfants et le chèvre rentrent à la maison après avoir aidé à semer le blé. Hokuto (Yamanashi), novembre 2018.....	175

Figure 19 : Vue sur les rizières de Pamimomi et la vallée qui s'étend jusqu'à la Mer Intérieure (Setonaikai), août 2019.....	177
Figure 20 : Kyle finalise un travail de plâtrage sur un mur extérieur. Pamimomi, 2017.	179
Figure 21 : Visite guidée par Kyle durant la Permaculture Convergence de 2017. Kamimomi, juillet 2017.....	181
Figures 22a et b : Partage des journées entre le terrain et l'appartement. L'après-midi, cueillette de racines de Myôga par Sae, sous le regard de leur fille. Le soir, lecture pour le fils et mise à jour du blog sur la permaculture pour Yuki. Minami-ku, Sapporo (Hokkaido), juin 2017.....	187
Figure 23 : Yûbodôgaku comme vision idéale d'une société permaculturelle. Crédits : Permaculture-Lab.....	188
Figure 24 : Intérieur de la cabane principale avec, au fond, l'onduleur (boîtier bleu à gauche) et les batteries (boîtes noires à droite). Sapporo, juin 2017.....	189
Figure 25 : Cabanon avant sa remise en état. Misumai, Sapporo, avril 2018. Crédits : Mitsukuri Yuki.....	191
Figure 26 : Parcelles de jardin des Mitsukuri au début du printemps. Minami-ku, mai 2020. Crédits : Mitsukuri Yuki	192
Figure 27 : Rangées d'arbres composées d'une diversité de fruitiers différents. Chuderboden, Malters (Lucerne), février 2020.....	197
Figure 28 : Extrait de la Gazette créée pour la Foire Bio-Agri 2022. Crédits : Sophie Siffert.	198
Figure 29 : Lignes de cultures, dont des choux de Bruxelles, sous la neige. Abri pour les lapins (à gauche) et pour les moutons (à droite au fond). Balmeggberg, Trub, Janvier 2020.	200
Figure 30 : Jardin collectif de Food For Souls. Berne, février 2020.	201
Figure 31 : Le jardin aux 1000 mains, à la Ferme agroécologique de Rovéréaz, Lausanne, octobre 2017.	208
Figure 32 : Localisation des projets qui sont au cœur des récits de milieux. D'ouest en est : Écojardinage Pierre-Alain Indermühle (bleu) ; Vers-Gaïa et Baie-Attitude, Colin Pillet (rouge) ; Jardins permanents, Hubert de Kalbermatten (jaune) ; La Vigne La Familia, Gaëtan Morard (violet). Source : Leila Chakroun/Google Map.....	211
Figure 33 : Encart de journal annonçant la première édition (2006) du festival Ouniours. Crédits : Association Smoothistan.....	213
Figure 34 : Hubert dans un de ses jardins. Jardins Permanents, Saint-Léonard, printemps 2014.....	214
Figure 35 : Foisonnement de plantes et de nouveaux projets après l'hiver. Saint-Léonard, été 2021. Crédits : Hubert de Kalbermatten.	215
Figure 36 : Espace didactique créé à l'intérieur d'une des serres, à destination des étudiants de permaculture. Saint-Léonard, janvier 2020.	219
Figure 37 : Cohabitation relativement paisible dans une serre qui accueille plus d'animaux que de plantes. Saint-Léonard, mars 2017.....	220
Figure 38: Carcasses de cucurbitacées. Jardins Permanents. Saint-Léonard, janvier 2020.	222

Figure 39: Structures métalliques dans un tunnel, à destination des plantes grimpantes. Jardins Permanents, janvier 2019.....	223
Figure 40 : Moutons sur le squelette d'une serre encore à terre. Derrière eux, une cabane à outil qui affiche le tag « GROW ». Jardins Permanents, janvier 2020.....	223
Figure 41 : Gaëtan sème de l'engrais vert aux abords des vignes. Ayent, 2015. Crédits : La Familia.....	225
Figure 42 : Couvre-sol fait d'un mélange de petite saponaire (violet/rose) et de Vicia (genre de légumineuse). Ayent, 2016. Crédits : La Familia.....	226
Figure 43 : Mise en bouteille. Ayent, 2012. Crédits : La Familia.....	227
Figure 44 : association de pêcheurs dans les vignes. Ayent (Valais), 2016. Crédits : La Familia.....	229
Figure 45 : Journée de vendanges en petit collectif. Bex (Vaud), octobre 2018. Crédits : Claire Feuillat.....	234
Figure 46 : Pierre-Alain dans ses rangées de vignes et de choux de Bruxelles. Bex (Vaud), avril 2018.....	235
Figure 47 : Différence d'enherbement entre les vignes de Pierre-Alain (à gauche et à droite des parcelles brunies) et celles de ses voisins (au centre). Bex, avril 2018.....	240
Figure 48 : Un des chemins qui mènent vers Gaïa. Vernayaz (Valais), avril 2021.....	242
Figure 49 : L'écosystème de verger-prairie de Baie-Attitude. Martigny (Valais), été 2018. Crédits : Colin Pillet.....	246
Figure 50 : Colin Pillet sur la parcelle en plaine dédié au maraîchage biointensif. De gauche à droite : mauves, tomates, maïs, courges, capucines, puis (à droite du sentier) pommes de terre. Martigny (Valais), juillet 2020.....	248
Figure 51 : Construction d'une jardinière en SuperAdobe lors du Permaculture Design Certificate à Cernier, Suisse. Octobre 2015.....	263
Figure 52 : Présentation au Café Jimicen, Hamamatsu, octobre 2018. Crédits : Omura Tomoko.....	268
Figure 53 : Apprentissage des patterns (ici l'arborescence) dans le PDC organisé par Monika Frank. La Sarraz, juillet 2018.....	272
Figures 54a et b : De l'expérience corporelle à l'expérience paysagère. Deux types de cadres de fenêtre possibles. Permaculture Laboratory. Sapporo (Hokkaido), juin 2017....	276
Figure 55 : Mitsukuri Yuki introduit le plancher en bois que l'on a coupé ensemble dans le tonneau qui va servir de bain. Sapporo, juin 2017.....	291
Figure 56 : Cadre d'analyse et typologie des formes d'agriculture. Plumecocq et al. (2018, p. 106).....	310
Figure 57 : Des paysannes plantent des pommes de terre à la fin du XIX ^{ème} siècle. Crédits : Musée national suisse.....	321
Figure 58 : « Chronologie et identification des phases » de l'agriculture biologique en Suisse (Estève, 2017, p. 9).....	329
Figure 59 : Essai DOC, vers Bâle, en cours depuis 1978. Crédits : Agroscope (2021).....	332
Figure 60 : Augmentation progressive de la part de l'agriculture biologique depuis 1990, en pourcentage de la SAU et en nombre d'exploitations. Source : OFS (RTS, 2019).....	336
Figure 61 : Différences cantonales dans la part de l'agriculture biologique en pourcentage de la SAU et en nombre d'exploitations. Source : OFS(RTS, 2019).....	336

Figure 62 : Situation géographique du jardin-forêt de Julien Moret. Crédits : Google Earth	338
Figure 63 : Jardin-Forêt de Julien Moret vu depuis le bas de la pente. Glutières, avril 2014.....	339
Figure 64 : Représentation schématique du jardin par Julien Moret, faite après la première phase de design. Le haut de schéma correspond au point culminant du terrain (et au nord).	340
Figure 65 : Petite serre de multiplication des plantons, à l'ouest du jardin. Avril 2014.	341
Figure 66 : Julien Moret et moi-même à la lisière de son jardin-forêt, très en pente et très arboré, qui contraste avec les monocultures de la vallée du Rhône, en contrebas. Glutières, Octobre 2017. Crédits : Diana Ledermann.	343
Figure 67 : Lieu-refuge pour la biodiversité et lieu de résistance à la linéarité. Printemps 2021. Crédits : Hubert de Kalbermatten.....	345
Figure 68 : Culture entre les lignes de fruitiers et la haie bocagère pour la biodiversité. BioDiVerger, août 2021.	352
Figure 69 : Le verger épicerie. Les visiteurs se tiennent sur le sentier qui délimite le verger agroforestier du verger épicerie. BioDiVerger, Morges, août 2021.	353
Figure 70: Design du projet de microferme urbaine de Marcelin « Perma-jardin ». Crédits : Ferme PréMartin	354
Figure 71 : Production de tomates sous serre, complétée par quelques pieds de vigne. Perma-jardin Marcelin, Morges, septembre 2020.....	356
Figure 72 : Lignes de poireau, bordé à gauche par la haie vive en saule tressé qui entoure l'étang devenu zone humide. Perma-jardin Marcelin, Morges, septembre 2020.	357
Figure 73 : Domaine de Rovéréaz (délimitation en noir) et jardin en permaculture (délimitation en rouge) original (2000m ²). (Dugua & Chakroun, 2019).....	359
Figure 74 : Schéma résumant le montage associatif pour le projet de la Ferme agroécologique de Rovéréaz. (Mumenthaler & Salomon Cavin, 2018)	360
Figure 75 : Lignes de culture en agriculture biologique. Ferme Agroécologique de Rovéréaz, automne 2020.....	361
Figure 76 : Remise en culture du jardin après l'hiver. Jardin aux 1000 mains, Lausanne, mai 2017.	363
Figure 77 : Journée d'entraide pour l'entretien du jardin et les récoltes. Jardin aux 1000 mains, Lausanne, octobre 2017.....	363
Figure 78 : Étang gelé chez Hubert de Kalbermatten. Saint Léonard, janvier 2020... 377	
Figure 79 : Étang aménagé par le permaculteur et paysagiste Florian Beuret, à une centaine de mètres de ses champs de céréales aux Pommerats, (Jura), Février 2020.	378
Figure 80 : Étang enfriché de Vers Gaïa (Colin Pillet). Vernayaz, (Valais), avril 2021.	378
Figure 81 : Étang en haut de la parcelle de verger, aménagé selon un design en permaculture lors de PDC avec la collaboration de l'agricultrice bio Danielle Rouiller. Cernier (Neuchâtel), janvier 2020.	379
Figure 82 : Étang sur le haut du jardin de Aino Adriaens et Christian Lavorel. L'Abergement, (Vaud), février 2020.....	379

Figure 83 : Étang boisé dans le jardin du permaculteur-designer Daniel Nägeli. Illnau-Effretikon (Zurich), février 2020.....	380
Figure 84 : Des jeunes paysannes replantent le riz. Planche tirée du livre de l'agronome Franklin H. King (1911).....	383
Figure 85 : Illustration des paysages et techniques agricoles au début du XIX ^{ème} siècle par l'agronome Okura Nagatsune. Source : Noka Eki.....	385
Figure 86 : Poème calligraphié de Mushanokôji Saneatsu, portant sur la durée relative de mûrissement nécessaire avant la récolte.	392
Figure 87 : Logo du standard JAS pour les produits cultivés selon les normes du biologique JA.....	396
Figure 88: Graphique résumant l'augmentation de la part de surfaces cultivées biologiquement entre 2009 et 2017. Source: MAFF (2019).....	397
Figure 89 : Création d'un ruisseau pour relier l'amont et l'aval d'un terrain de la Ferme Kurkku Fields, Kisarazu (Chiba), avril 2019.	406
Figure 90 : Entremêlement indistinct entre espèces végétales cultivées et spontanées dans une ferme en agriculture naturelle située en bordure de forêt. Numazu (Shizuoka), juillet 2017.....	407
Figure 91 : Champs de Takahashi Tadashi, cultivé selon les normes JAS de « culture naturelle » (<i>shizen saibai</i>). Chiitose, Hokkaido, juin 2017.....	408
Figure 92 : Cultures maraîchères sur bâches. Inaba Farm, Hokkaido, juin 2017.	408
Figure 93 : Uzumé (Stonebridge Permaculture Center), Kamogawa, Chiba, juin 2017.	409
Figure 94 : Centre PAWA : Système d'assainissement par phytoépuration (premier plan). Cuisine extérieure avec son four en terre-paille avec toit végétalisé (second plan). Toboggan en bois et balançoire (troisième et quatrième plans). Chiba, juillet 2017.	409
Figures 95a et b : Battage collectif des gerbes de riz, pour décoller la glumelle (photo supérieure) puis la séparer par soufflerie mécanique (photo inférieure). Shanthikuthi, Azumino (Nagano), octobre 2018.	412
Figure 96 : Étapes de construction du <i>kamado mobile</i> à Kurkku Fields par Yotsui Shinji. Kisazuru (Chiba), juin 2019.....	415
Figure 97 : Mosaique agroforestière des paysages de satoyama, Kanagawa. Octobre 2019. Crédits : Matthieu Zellweger/Haytham Pictures.....	418
Figure 98 : Transect paysager schématisant les éléments typiques des satoyama, et leur juxtaposition en mosaïque (Berglund et al., 2014).	420
Figure 99 : programme de la deuxième édition de Satoyama Repair 2019, qui portait sur le potentiel de la permaculture à revitaliser les satoyama. Crédits : Satoken Institute (Miyake Yohei).	424
Figure 100 : Vue sur les rizières en terrasse remises en état par les membres de Pamimomi. Kamimomi, août 2019.	426
Figure 101 : Le groupe d'étudiants de 2019 célèbre la fin des récoltes et pose avec leur sac de riz pour immortaliser la fin de leur apprentissage. Kamimomi, octobre 2018.....	427
Figures 102a et b : Plongée et contreplongée des terrasses et de l'étang. Kamogawa (Chiba), juin 2017.....	430
Figures 103a et b : Plongée et contreplongée sur l'habitat pour les canards et les poules. Kamogawa (Chiba), juin 2017.....	434

Figure 104 : <i>Satoyama Nagaya</i> de l'architecte Yamada Takahiro – mariage entre architecture vernaculaire, paysages de satoyama et permaculture. Fujino, juillet 2019.....	438
Figure 105 : Planche tirée de <i>murmur magazin for men</i> dépeignant le mode de vie des urbains, définis ici comme des personnes qui ne cultivent pas (不耕の民). Crédits : murmur magazine.....	439
Figure 106 : Planche tirée de <i>murmur magazin for men</i> dépeignant le mode de vie des paysans indépendants, défini, par opposition aux urbains, comme des personnes qui cultivent (直耕の民). Crédits : murmur magazine.	439
Figure 107: Planche illustrée par Kawamura Wakana tirée du livre <i>Everyone's Earth Catalogue</i> (2018). Crédits : Kawamura Wakana	443
Figure 108 : Jardin urbain à Omotesando. Kikuchi Yoko présente le lieu et explique l'origine des semences. Octobre 2019. Crédits : Matthieu Zellweger/Haytham Pictures..	445
Figure 109 : Vue plongeante, depuis le premier étage, sur la pièce commune et le jardin intérieur. Kyodo House (Tokyo), octobre 2018.....	448
Figure 110 : La forêt et les nuages dans le ciel dans la salle de séjour de Horita Makiko. Hokkaido, juin 2017.	452

Abréviations

CoP : community of practice (communauté de pratique)

DDPA : Diplôme de design en permaculture appliquée

DGAV : Direction générale de l'agriculture, de la viticulture et des affaires vétérinaires
(anciennement SAVI, Service de l'agriculture et de la viticulture):

ETHZ : Eidgenössische Technische Hochschule Zürich (École polytechnique fédérale de Zurich)

FiBL : Forschungsinstitut für biologischen Landbau (Institut de recherche de l'agriculture biologique)

HAFL : Hochschule für Agrar-, Frost- und Lebensmittelwissenschaften (Haute école des sciences agronomiques, forestières et alimentaires)

LAgr : Loi fédéral sur l'agriculture

LPN : Loi fédéral sur la protection de la nature et du paysage

MAFF : Ministry of Agriculture, Fisheries and Forestry (Ministère de l'Agriculture, des Forêts et de la Pêche)

METI : Ministry of Economy, Trade and Industry (Ministère de l'Économie, du Commerce et de l'Industrie)

MoE : Ministry of the Environment

OFAG : Office fédéral pour l'agriculture

OFS : Office fédéral de la statistique

PAWA : Permaculture Awa

PER : Prestations écologiques requises

PCCJ : Permaculture Center Japan

PDC (CDP) : Permaculture design certificate (Certificate de design en permaculture)

PI : Production intégrée

PKLW : Permakultur-Landwirtschaft (Permaculture-Agriculture)

RTS : Radio Télévision Suisse

SPB : Surfaces de Promotion de la Biodiversité

SYAT : Système agri-alimentaire territorial

A1. Grille d'entretien

	Questions	Relances	But/ lien hypothèses
	<i>1. Intro - Mise en confiance - mode de vie</i>		
1.1	Vous faites de la permaculture	laisser répondre et voir ce qui en ressort...	
		Quand avez-vous commencé à vous intéresser à la permaculture ? Après combien de temps avez-vous débuté votre jardin/une démarche en permaculture ? Y a-t-il eu un événement qui vous a donné l'élan premier pour vous lancer ?	Ce que veut dire la permaculture pour eux, dans leur quotidien, en pratique. Lien entre ce qu'ils font et ce qu'ils sont
1.2	Pouvez-vous me raconter votre parcours, ce qui fait qu'à ce jour vous avez fait ce choix de la permaculture ?	Des motivations particulières, quelles ont été les réflexions qui vous ont amené à cultiver/vivre de cette manière ? Retracer les événements	A la quête de quoi ? Identifier moments de rupture. Importance donnée aux enjeux/limites écologiques dans le récit de soi.
1.3	Qu'est-ce que ça implique au quotidien ? Qu'est-ce qui a changé depuis que vous intégrez la permaculture dans votre vie ?	Demander de le décrire, donner des exemples de pratiques quotidiennes qui sont vues comme en lien avec leur choix/la permaculture... Sacrifices nécessaires ?	
		Peut-on faire de la permaculture sans adopter la philosophie sous-jacente ? Etes-vous satisfait de ce que vous avez accompli jusqu'à présent ? De quoi êtes-vous fier et qu'est-ce que vous souhaitez encore accomplir ?	Principes éthiques ? Valeurs portées par leur pratique, dans leur quotidien ?
		A quoi ressemblerait votre quotidien dans l'idéal ? (le décrire)	Vision du future, espoir de changement, ambition de la permaculture
	<i>2. Ancrage mésologique : Spécificité du lieu (dimension topique) ; Lien au lieu (dimension chorétique), lien à la nature (milieu)</i>		
2.1	Dimension topique : Où se trouve-t-on ici ? Quelles sont les spécificités de cet endroit (climatique, topologique,	Conditions optimales/difficiles du lieu. Comment vous êtes-vous renseigné sur toutes ces informations ? Est-ce plutôt grâce à des livres ? Une formation ? L'expérience ?	Connaissance du lieu : y a-t-il besoin d'une fine connaissance du lieu qu'on design, ou est-ce plutôt à l'instinct ? Quels types d'information ? Quels modes d'accès à la

	pédologique, historique) ?		nature et à la connaissance ?
2.2	Dimension chorétiq ue : Quelle est l'histoire de ce jardin ? Qui l'a lancé et grâce à qui/quoi ? Comment la question de la permaculture a émergé ? Est-ce que ce lieu a une signification particulière vis-à-vis du mode de vie que vous avez choisi ?	Quel est votre lien avec le jardin ? Quand vous y êtes-vous rattaché/faites-vous partie des porteurs du projet ou vous y êtes-vous rattaché après ? Qu'est-ce qui vous a plu/attiré dans ce projet en particulier ?	Connaissance du lieu // attachement au lieu : Est-ce que le déploiement concret de la pratique de la permaculture dépend d'un lieu particulier ? Comment est investi ce lieu/jardin ? génie du lieu. Haut lieu symbolique
		Y a-t-il une énergie particulière à certains endroits du jardin ?	Part du symbolique, lien entre nature et artifice/culture. Où est le sacré dans la nature des permaculteurices/dans la permaculture ?
<i>3. Relation à la nature et représentations</i>			
3.1	Qu'est-ce que la nature pour vous ?	La nature est-elle particulière en ce lieu ? Où se trouve la nature dans votre jardin ?	Rapports esthétiques (perception et représentation) et axiologique/noétique (valeurs et concepts attribués)
		Que signifie imiter la nature ? Que signifie « faire avec » et pas « contre » la nature ? Quel est le rôle de l'humain dans un jardin en permaculture et quel est le rôle de la nature ? Quelle relation entre l'homme et la nature ?	Justification de certaines actions par un discours plus ou moins travaillé sur la nature. Présence de contradictions ?
		Est-ce que la nature a joué un rôle particulier dans votre vie ? Avez-vous des souvenirs qui vous reviennent en tête quand j'évoque votre lien à la nature ?	
		Quelle image voyez-vous quand vous pensez à la nature ?	Représentation de la nature au-delà de la permaculture. Trouver des indices de certaines relations transversales à la nature
3.2	Comment comprenez-vous le premier principe de la permaculture « obtenir une production » ? Qu'est-ce que la permaculture vous apportent physiquement ?	Êtes-vous relativement autosuffisant ? Votre jardin vous suffit-il ? Avez-vous parfois peur de manquer ?	Rapports écologiques (besoin primaire, air, eau), rapport au corps/à l'alimentation et la santé

		Est-ce que la productivité est importante pour vous ? Comment comprenez-vous la question récurrente dans les milieux hors permaculture « la permaculture peut-elle nourrir le monde ? ». Ce qui m'intéresse ce n'est pas de savoir si la permaculture, ou votre jardin, est productif et à quel point il l'est, mais plutôt comment ces questions de productivité et rentabilité affectent votre vision, vos objectifs ?	
3.3	Quels moyens devez-vous utiliser pour obtenir cette production ?	Refusez-vous certains outils, certaines techniques ? Pourquoi ?	Rapports techniques (aménagement de l'écosystème) et axiologique (valeurs)
		Quelle est l'importance de la phase de design ? Qu'est-ce que ce processus comprend pour vous ?	
3.4	Y a-t-il de l'intérêt de l'extérieur pour votre projet ? Au contraire, rencontrez-vous des difficultés à mener à bien votre projet ?	Êtes-vous en lien avec d'autres permaculteurices ? Faites-vous parties d'un réseau ? Qu'est-ce que ça vous apporte ?	Rapports politiques (jeu de pouvoir qui dictent les choix de société en matière d'aménagement, réseautage, contraintes légales, effet médiatique)
		Quels sont vos liens avec les agriculteurs/avec les citoyens ? Est-ce que la législation actuelle pose problème ou permet-elle justement de soutenir des démarches similaires à la vôtre ?	
	Y a-t-il quelque chose que vous désiriez ajouter ou qui vous semblerait importantes d'évoquer ?		

A2. Traduction de la grille d'entretien en anglais et en japonais

1. Introduction/background/history

- a. Could you describe your history and how you started being interested in permaculture? 導入/紹介: あなたの経歴を紹介してもらってもいいですか。パーマカルチャーを始めるきっかけはなんでしたか。
- b. What were your motivations to start permaculture? パーマカルチャーをするモチベーションは何でしたか。今でも同じモチベーションを持っていますか。Anatano keireki o shoukai shitemorattemo iidesuka. Permaculture o hajimeru kikkake ha nandeshitaka. Permaculture o suru motivation ha nandeshitaka? Ima demo onagi motivation o motteimasuka?
- c. What's the history of this garden/place? この農園の歴史は何ですか。Who started it, thanks to who/what? 誰が農園を作りましたか。Why this particular place? Did you choose it on purpose? なぜこの場所を選びましたか。Do you have a special connection with this place? ここの繋がりは何ですか。Why do you appreciate it? なぜこの場所が好きですか。Kono nouen/ecovillage no rekishi ha nandesuka : dare ga nouen o tsukurimashitaka. Naze kono bashou o erabimashitaka. Koko to no tsunagari ha nandesuka ? Naze kono bashou/nouen ga sukidesuka.
- d. Why permaculture and not something else? どうしてパーマカルチャーを選びましたか。What does it bring you in everyday life to do/follow permaculture? パーマカルチャーをすることは、日常生活にどのような影響がありますか。Doshite permaculture o erabimashitaka? Permaculture o suru koto ha, nichijou seigatsu ni donoyouna eikyou ga arimasuka ?
- e. What would your daily life look like in a ideal world (if they were no problems/difficulties? ~さんにとって理想的なライフスタイル/ 日常の生活は何ですか。What are your ambitions and dreams? また、~さんの抱負/ 夢は何ですか -Sannitotte risoutekina lifustyle nichijou seigatsu ha nandesuka ? Mata houfu/yume ha nandesuka?
- f. Did you have to do sacrifices when you chose this lifestyle? パーマカルチャーライフスタイルを選んだ時に何かを犠牲にしましたか。Permaculture lifestyle o erandatoki ni nani ka o gisei ni shimashitaka ?

2. Definition of permaculture

- a. What is exactly permaculture for you? How do you understand it? Do you have your own definition? ~さんにとってパーマカルチャーはどういうものですか。-Sannitotte permaculture ha dou iu mono desuka ?
- b. Do you have your own style of permaculture? How would you define your style? ~さんは自分のパーマカルチャー/農業スタイルについてどう考えますか。 -San ha jibun no permaculture/agriculture style nitsuite dou kangaemasuka.
- c. According to you, can we practice permaculture without agreeing with its values and principles? パーマカルチャーの実践にはパーマカルチャーの(思想)価値観と原則を受け入れることが必要ですか。Permaculture no jisen ni ha permaculture no (Shisou)/Kachikan o ukaireru koto ga hitsuyou desuka?

- d. What is the philosophy/spirituality behind permaculture? パーマカルチャーの思想は何ですか。Permaculture no shisou (testugaku)/seishin ha nandesuka?
- e. Is the way you understand and practice permaculture different from what David Holmgren and Bill Mollison proposed/described? ~さんのスタイルはホルグレンさんとモリソンさんの理念と異なりますか。-San no style ha Holmgren san to Mollison san no rinen to koto narimasuka?
- f. What are your sources of inspiration today? For example, some books, or persons or even places? ~さんのインスピレーションはどこから湧いてくるのですか。インスピレーションの源はなんですか。たとえば本や 人や 場所? - San no inspiration ha doko kara waite kuru no desuka? inspiration no minamoto ha nandesuka. Tatoeba, Hon ya Hito ya basho desuka?
- g. According to you, can we mix permaculture with other types of agricultures and lifestyles? パーマカルチャーは他のタイプの農業と組み合わせられますか。Permaculture ha hoka no taipu no nogyou to kumi awase raremasuka?
- h. What is your thinking about modern industrial agriculture? 現代の工業農業についての見解を教えてください。gendai no Kôgyô nogyou nitsuite no kenkai o oshiete kudasai-lifestyle ha?

3. Sense of place, relation to the place

- a. What are the specificity of this place (for example climate, soil, history)?。この特異性は何ですか。たとえば気候、や土地、や歴史)。Koko no takusei ha nandesuka? Tatoeba, kikou ya tochi ya rekishi desuka?
- b. How did you learn about the specificities of this place? この場所の特異性についてはどうやって学びましたか? Is it by talking with people living here, or by reading books, or by observing nature yourself? 誰かとの相談したり? 本や? 実践や自然の観察によってですか? Kono basho no tokui-sei ni tsuite wa dō yatte manabimashita ka? Tatoeba, dare ka tou soudan shitari hon ya jisen ya shizen no kansatsu ni yotte desuka?
- c. How did you know about this place? どうやってここについての情報を調べましたか。Doyate koko ni tsuite no jouhou o shibaremasuka ka

4. Relation with nature, representation of nature/自然観

- a. What's nature for you? ~さんにとって自然はどういうものですか。
-Sannitotte shizen ha douiu monodesuka.
- b. Do you have special memories in nature? 自然との特別な思い出がありますか。
Shizen tonu tokubetsu na omoide ga arimasuka.
- c. If you close your eyes and think of nature, what comes up to your mind? What do you see? 目を瞑って自然を考えたとき、なにが浮かんできますか。Me o tsubute, shizen o kangaeta toki ni naniga ukan (come up with) de kimasuka.
- d. What means "imitate/do like nature" for you? What means "do with nature" (and not against)? 自然をモデルにしてその真似をするとはどういうことですか。自然とともにするというのとはどういうことですか。Shizen o moderu ni shite sono mane o suru towa douiu koto desuka? Shizen toto moni suru toiu no wa douiu koto desuka?

- e. What's your relation with nature? 自然との関係はどういうものですか。 What is the role of human in permaculture? パーマカルチャーの実践において人間の役割は何だと思えますか。 The relation human-nature is it different in permaculture than in other lifestyle of farming practice? パーマカルチャーは他の(農業や都市部の)生活と比べて人間と自然の関係が違うと思えますか。 Shizen to anata no kankei wa douiu mono desuka? Permaculture no jisen ni oite nigen no yakuwari wa nandato omoimasuka? permaculture ha hoka no nougou ya toshibu no seikatsu to kurabete ningen to shizen no kankei ga chigauto omoimasuka.

5. Connection to the garden/connection to the body/relation to technics, technologies

- a. Are you self-sufficient? (How much) do you depend on the "outside"/the exterior (example: supermarket)? For which products? 生活に必要な物資をすべて自ら入手しますか。 自給自足しますか。 またはスーパーマーケットなどで何かを購入したりしますか。 Jikyuujisoku desuka? Anataha hituyou na busshi o subete mizukara nyusyu shimasuka? Mata ha super market nadode nanika o kounyuushitari shimasuka.

- b. Is productivity an important matter for you in your project? ~さんにとって「収穫を得る」という(パーマカルチャーの原則)意味は何ですか。 あなたにとって収穫を得ることは大切ですか。 Anatani totte syukaku o eru kotoha taisetu desuka?

Which means (=technics/technologies) do you need to use to obtain this yield? 収穫を得る為にどのような手段を取っていますか。 Which tools? ツールは? Do you refuse some (agricultural) technics/technologies? 使用したくない技術はありますか。 Do you use some ancient/traditional methods/tools? 伝統的な仕方/ツールを使用していますか。 Shuukaku wo eru tame ni donoyouna shudan o totte imasuka. Tool ha

Shiyou shitakunai gijyutsu ha arimasuka. Nanika denntoutekina shikata/ tool o shiyou shiteimasuka

- c. Are you sometimes afraid of lacking from something/not having enough? 生活に必要な物資が不足するのを心配しますか。 What do you do when you don't produce enough? 不足した時には何をしますか。 Seikatsu ni hituyouna busshiga fusokusuruno o shinnpai ni narutoki ga arimasuka. Fusokushitatokiniha naniwo shimasuka.

- d. Do you think/feel/find that permaculture allow you to be/stay healthy/in good health? ~さんにとってパーマカルチャーは健康にいいですか。 (name)-san ni totte permaculture ha kenkou(or karada) ni yoi to kannjimasuka.

- e. Do you practice other activities linked with permaculture that makes in you in good health? パーマカルチャーに関連付けて何か他に健康的な活動をしていますか。 How much do you try to be consistent with permaculture in other dimensions of your life? Anataha permaculture ni kannreduketete nanika hokani kennkoutekina katudou o sihteimasuka?

- f. What is the importance of "design" in the permaculture process? パーマカルチャーを行うために農園の設計に大切なことは何ですか。 What's included in the design process? デザインをする過程の中には何ですか?。 Permaculture o okonautameni nouen no sekkeini taisetu na koto ha nandesuka? Dezain o suru katei no nakaniha nandesuka?

6. Relation with the Other(s)/connection with outside/networking

- a. Is there currently any interest from outside/from the Japanese society/from the conventional farmers/from abroad for your project? ~さんのパーマカルチャー/農業

に興味がある人はいますか。消費者/ 近代農業をする農家/ 外国人/ 社会?
And from the medias? メディアは? –san no permaculture ni kyomigaaru hito ha imasuka.
Tatoeba, Shōhisha/ kindai nōgyō o suru nōka/ gaikoku hito/ shakai, media ha ?

- b. Are you connected with other people involved in permaculture or a similar lifestyle? 他のパーマカルチャーをしている人と関わりがありますか。Do you collaborate with them? その人と協力しますか。Are you part of a network and/or an association? またはあなたはパーマカルチャーの団体や協会などに加入していますか。What does it bring you/what is the (positive/negative impact) on you/your project? (example: is it a support?) 団体や協会についてどう考えますか。Anata ha hokano permaculture o shiteiru hito to kakawari ga arimasuka. Sono hitotachi to kyouryoku shimasuka, Mata ha permaculture no danntai ya kyoukainado ni kanyu shiteimasuka. Anata ha sonoyouna danntai ya kyouka ha doukanngaemasuka?
- c. Are you connected with other people involved in (other types of) agriculture? 他の農法をする人との関わりについてどう考えますか。Do they understand your project/your lifestyle, or are they quite sceptical? その人達はパーマカルチャーを理解してくれますか、それとも批判的ですか Anataha hokano nouhou o suru hitotono kakawari nituite doukangaemasuka Sonohitotachiha permaculture ya anatano seikatuo rikai shitekuremasuka. Soretomo hinannteki desuka.
- d. Is the current legal system problematic (support houjoukin?) for your project, or on the contrary, does it support/help your project and lifestyle? 現在の法律は有機農業またはパーマカルチャーに対して批判的ですか、それとも支援をしてくれていますか。OR (which is the best?) Do you encounter legal problems because of the originality/novelty of your project/lifestyle? 現在の法律に関して何か問題はありますか Does the (local/national) government understand and help you? 自治体から何か援助を受けられていますか Genzai no houritsu ha yu-kinougyo mataha permaculture nitaishite hihannteki desuka soretomo sitei o shitekureteimasuka. Mondai ha arimasuka? Genzai no Houritu nikanshite nanika mondaiga arimasuka. Jichitai kara nanika enjyo o ukerareteimasuka
7. Would you like to add something important that I have forgotten?
何か他に付け加えたいことや大切なことはありますか。Hokani nanika tsuke kuwaetai koto ya taisetuna koto ha arimasuka

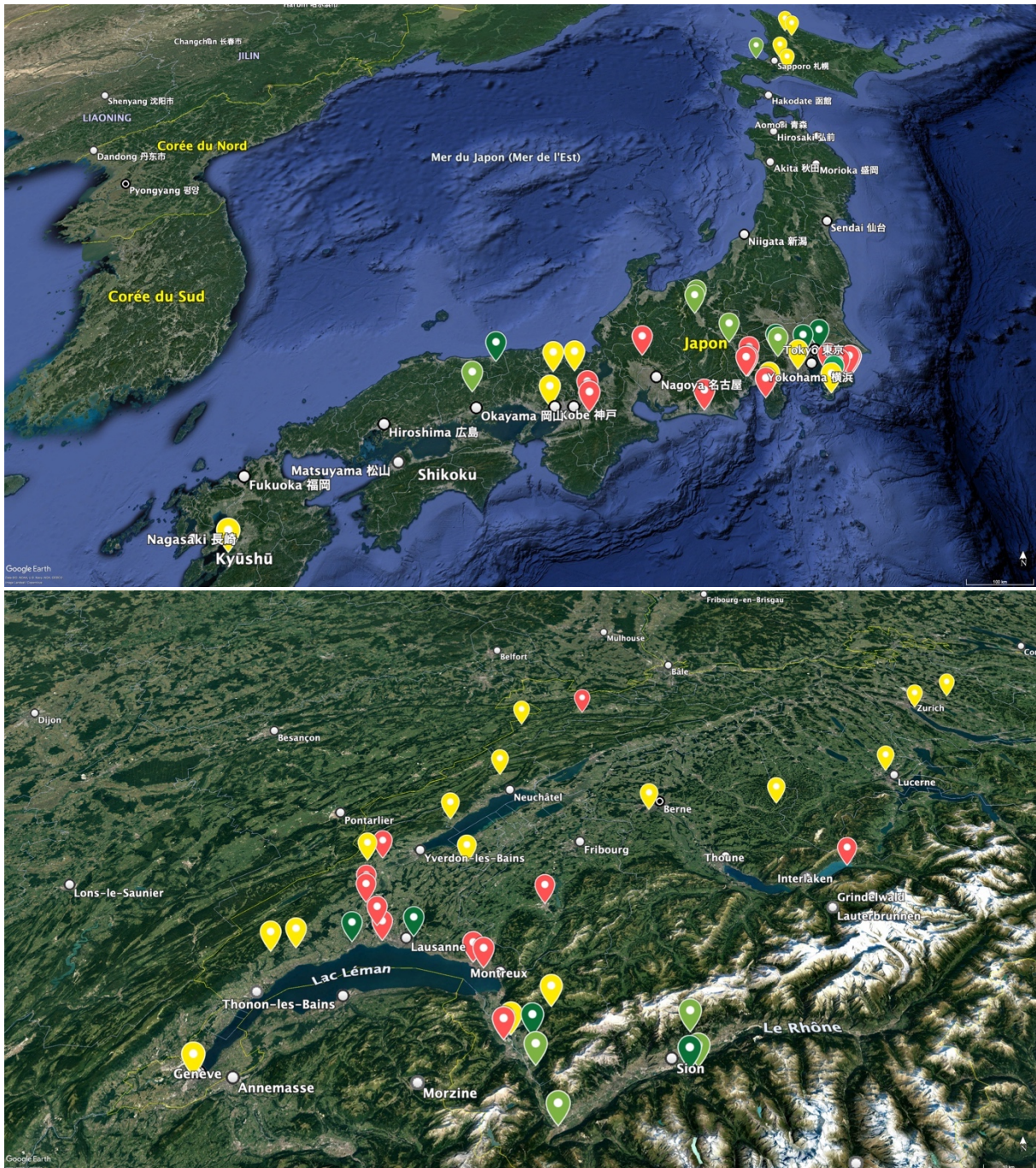
A3. Liste des personnes interviewées pour le Japon

Noms	Affiliations principales	Préfecture	Année
Mitsukuri Yuki	Permaculture Laboratory; Transition Town Sapporo	Hokkaidô	2017
Yonezawa Hiroki	Ferme Yonezawa	Hokkaidô	2017
Inaba Hayato	Ferme Inaba	Hokkaidô	2017
Couple Honda	Itadakizen Vegan Restaurants	Hokkaidô	2017
Takahashi Tadashi	Ferme Tadashi	Hokkaidô	2017
Hamish Murphy	Uzumé	Chiba	2017
Shidara Kiyokazu	Permaculture Center Japan; FujiEco Park	Kanagawa	2017
Kyle Holzhuetter	Pamimomi Permaculture Center	Okayama	2017
Inoue Takashi et Miwako	Wai Wai Hatake	Kyoto	2017
Takahashi Hiroaki	Ferme Takahashi	Shizuoka	2017
Cashman Phil	Permaculture AWA	Chiba	2017
Sawyer Kai	Tokyo Urban Permaculture; Peace and Permaculture Dojo	Chiba	2017
Tatsumoto Hideyasu (Shiun)	Shalom Hutte; Mobile House community	Nagano	2017
Kimura Tomomi	Shalom Hutte	Nagano	2017
Usui Kenji	ShanthiKuthi; Shalom Hutte	Nagano	2017
Uetsuki Chisa	Earthgarden	Kyoto	2017
Kison Chon	Saihate Ecovillage Misumi	Kagoshima	2017
Sakai Yuki	Saihate Ecovillage Misumi	Kagoshima	2017
Yotsui Shinji et Chisato	Soil Design; Permaculture Center Japan; Transition Town Kofu	Yamanashi	2018
Kondo Hidemoto	Kyodo House; Tokyo Urban Farming; Tokyo Urban Permaculture	Tokyo	2018
Yamada Takahiro	Bioform; Permaculture Center Japan	Kanagawa	2018
Fukuyose Naoki	/	Hyogo	2018
Omura Jun	Community Café Jimicen; Permaculture Design Lab; Transition Town Hamamatsu	Gifu	2019
Yasuda Sanae	Space Hikari	Gifu	2019
Yohei Miyake	Miyake Store; Inushiki; Institut Satoken pour l'économie et l'environnement de Satoyama	Okayama	2019
Itonaga Koji	Nihon University; Permaculture Center Japan	Tokyo	2019

A4. Liste des personnes interviewées pour la Suisse

Nom	Affiliations principales	Régions linguistiques et cantons	Année
Pierre-Alain Indermühle	Fondation Écojardinage; Terre de Vie; Permaculture-Certifiée	Romandie VD	2017
Julien Moret	Royame Shamanty	Romandie VD	2018
Élise Magnenat	Jardin aux 1000 mains (Rovéréaz)	Romandie VD	2018
Barbara Garofoli	Académie suisse de permaculture	Romandie VD	2019
Hélène Bougouin	FIBL; Permaculture Romande; Permaculture-Pro, RéTéMi; Centre romand de formation en permaculture	Romandie VD	2019
Serge Girardin	Le Grainier	Romandie VD	2020
Simon Noble	Ferme du Petit-Bochet	Romandie VD	2020
Victor Bovy	Ferme PréMartin; Perma-jardin; Bio Vaud	Romandie VD	2020
Colin Pillet	Baie Attitude; Vers Gaïa; Bio Valais; Centre romand de formation en permaculture	Romandie VS	2020
Hubert de Kalbermatten	Institut Méiose; Permaculture Valais; Centre romand de formation en permaculture	Romandie VS	2020
Gaetan Morard	Clef de Sols; Permaculture Romande; La Familia; Centre romand de formation en permaculture	Romandie VS	2020
Florian Beuret	Permaculture Arc Jurassien; Bio Jura; Centre romand de formation en permaculture	Romandie JU	2020
Karine Desselberger	Jardin aux 1000 mains (Rovéréaz); la Mule (Prilly)	Romandie VD	2020
Matawa Wendelin Keller	Permakultur Schweiz	Suisse all. SG	2020
Daniel Nägeli	Permakultur Schweiz (groupe régional de Zurich)	Suisse all. ZU	2020
Aino Adriens	Le Jardin sauvage; La maison nature; Centre romand de formation en permaculture	Romandie VD	2020
Daphné Lachavanne, Timothée Jeannotat, Marco Leschot	Permabondance	Romandie GE	2020
Adrian Reutimann	Permakultur-Landwirtschaft; Food for Souls;	Suisse all. BE	2020
Jonas Plattner	OFAG (Paiements directs)	Suisse all. BE	2020
Danielle Rouiller	Domaine de l'Aurore; Bio Neuchâtel	Romandie NE	2020
Guillaume Mussard	Centre romand de formation en permaculture	Romandie NE	2020
Beat Rolli	Permakultur-Beratung; Permakultur Schweiz; Permakultur-Landwirtschaft	Suisse all. LU	2020
Anton Küchler	Balmegberg; Permakultur Schweiz; Plano-futuro	Suisse all. BE	2020
Stéphanie Rauer	GiOCA; L'Óro; Permacultura Svizzera italiana; Permakultur Schweiz	Suisse it. TI	2020
Rahel von Arx	Food for Souls	Suisse all. BE	2020

A5. Localisation des terrains d'enquêtes au Japon et en Suisse



Source : Leila Chakroun/Google Earth

Légende :

- **Rouge** : lieux visités sans interview
- **Jaune** : lieux visités avec personne(s) interviewée(s)
- **Vert clair** : lieux visités et personne(s) interviewée(s) qui font l'objet d'un récit de milieux
- **Vert foncé** : lieux visités et personne(s) interviewée(s) qui font l'objet d'un récit de frictions paysagères