

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

AUTOGESTION NÉORURALE ET « LE POLITIQUE DE LA MAISON » : ETHNOGRAPHIE D'UN COLLECTIF NÉO-
PAYSAN, ANTICAPITALISTE, ÉCOLOGISTE, FÉMINISTE ET QUEER

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR

MARIANE RAIL

NOVEMBRE 2025

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.12-2023). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Avant tout, je tiens à remercier les membres du collectif et leur entourage, sans qui ce projet n'aurait tout simplement pas été possible. Merci de m'avoir accueillie si chaleureusement, d'avoir partagé vos idées, vos réflexions et vos savoirs, mais aussi votre maison et votre nourriture - le fruit de tant de travail. Les souvenirs de nos aventures m'accompagneront encore longtemps.

À ma directrice, Elsa Galerand, merci pour ta confiance indéfectible dès les tout débuts, tes conseils judicieux et ta disponibilité. Ta grande pédagogie et ta rigueur dans la transmission de la pensée matérialiste ont non seulement guidé la rédaction de ce mémoire, mais aussi profondément marqué ma trajectoire universitaire et ma posture politique.

À mes parents, mes grands-parents et ma sœur, merci pour votre soutien, votre amour et votre présence rassurante tout au long de ce parcours.

À mes ami·e·s, merci pour les moments de partage, de réconfort et de fous rires qui m'ont portée jusqu'au bout de ce projet. Une pensée spéciale pour les camarades Kata, Kan, Isa, Lau et Nette, sans qui ma pensée critique ne serait pas ce qu'elle est aujourd'hui.

Marianne, ma gratitude envers toi dépasse largement ces quelques lignes. Merci pour tes mots d'encouragement, tes gestes de douceur et ton écoute – mais aussi pour les repas préparés, le soutien et les attentions au quotidien. Je suis privilégiée de partager cette vie avec toi.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
LISTE DES FIGURES.....	vi
LISTE DES TABLEAUX.....	vii
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES	viii
RÉSUMÉ	ix
ABSTRACT	x
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 Revue de la littérature	3
1.1 Mise en contexte	4
1.2 « Autogestion » : origines et trajectoire d’un concept polysémique	7
1.3 Quelques enquêtes portant sur des collectifs ruraux « alternatifs »	9
1.3.1 Typologies proposées pour ces « collectifs néo-paysans »	10
1.3.2 Conceptualisations du travail et de son organisation	11
CHAPITRE 2 Cadre théorique et conceptuel	18
2.1 Raisonner le contenu queer de La Luciole et la composition sociologique de la Maison jaune : de la désentification butlérienne à l’« espace social du genre ».....	18
2.2 La Maison jaune et sa Luciole en tant que tentatives de collectivisation du travail (domestique, de subsistance et militant).....	25
CHAPITRE 3 Méthodologie, enjeux épistémologiques et terrain de recherche	32
3.1 Objectifs de départ, prise de contact en vue du recrutement et entrée sur le terrain.....	32
3.2 Observation participante et entretiens individuels.....	35
3.3 Entretiens et analyse de contenu	40
3.4 Considérations éthiques	41
3.5 Portraits des participant·e·s	43
3.5.1 Mathilde	43
3.5.2 Maxime.....	45
3.5.3 Sacha	46
3.5.4 Jo	48
CHAPITRE 4 Trajectoires militantes, travail militant et le projet de La Luciole.....	50
4.1 De la désillusion militante à l’expérimentation rurale : genèse du projet de la Maison jaune	50
4.1.1 Maxime et Mathilde	50

4.1.2	Sacha	55
4.1.3	Jo	56
4.1.4	Conclusion	57
4.2	La vie en collectif autogéré : une pratique politique en soi	58
4.2.1	La gestion des finances dans un cadre autogéré : mise en commun partielle	59
4.3	Le projet de La Luciole et la construction d'un réseau militant rural autosuffisant	60
4.3.1	Visée politique de La Luciole	61
4.3.2	La Luciole et le travail militant : description des tâches , organisation du travail et enjeux	64
4.4	Transformation des pratiques militantes et logiques du compromis	66
4.4.1	Militer en milieu rural et éloigné : contraintes territoriales et reconfiguration des alliances ...	67
4.4.2	Les risques de la visibilité : entre pédagogie politique et exposition aux risques	70
4.5	Conclusion	72
CHAPITRE 5 Les formes et les gestes du travail, son organisation et ses enjeux		73
5.1	Les gestes et les lieux du travail	73
5.1.1	Des « tâches » et des « projets »	74
5.1.2	Le travail agricole	76
5.1.2.1	Le mode de vie paysan, ou « vivre au rythme des saisons »	78
5.1.3	Le travail « domestique »	79
5.1.3.1	Le travail ménager courant	80
5.1.3.2	Les tâches domestiques « lourdes »	85
5.1.4	Le travail salarié	87
5.2	Modalités de division du travail, outils et logiques explicatives	91
5.2.1	La répartition du travail en démocratie participative, ou « le politique de la maison »	91
5.2.2	La répartition du travail ménager : ses outils et ses limites	92
5.3	Tensions et conflits de division du travail : pistes de réflexion	94
5.3.1	Le partage inégal du travail ménager, sans la « mère de famille qui torche tout »	94
5.3.2	Hiérarchisation des formes de travail et enjeux de reconnaissance	100
5.3.3	« Productivisme » et « capacitisme » : réinterprétation de l'éthique du <i>care</i> et mobilisation d'un registre idéologique	102
5.4	Conclusion : la gestion du travail entre bienveillance et désir de réciprocité	105
CHAPITRE 6 Entre contraintes et réussites : la vie en collectivité comme pratique de résistance		106
6.1	Facteurs internes : rapports de pouvoir internes, gestion de conflits et précarité matérielle	106
6.1.1	La précarité matérielle de la Maison jaune	109
6.1.1.1	Trajectoires et rapports différenciés à la précarité	110
6.2	Facteurs externes : isolement, tensions avec la communauté locale et rupture avec les structures sociales dominantes	112
6.3	Créer du collectif dans une société de l'individu : entre fragilité et puissance d'agir	117
CONCLUSION		121

ANNEXE A Guide d'entretien	124
ANNEXE B Notes d'observation : les ami·e·s de la Maison jaune	130
ANNEXE C Notes d'observation : les lieux et les outils du travail	133
ANNEXE D Tableau de comptabilisation du travail.....	138
BIBLIOGRAPHIE	140

LISTE DES FIGURES

Encadré 3.1 Notes d'observation : le PAdEC.....	35
Encadré 5.1 Notes d'observation : l'espace cultivé	76
Encadré 5.2 Notes d'observation : la bergerie.....	77

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 5.1 Temps de travail pour autrui (hh:mm)	95
--	----

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

ATAG : Association Tarnaise pour l'Agriculture de Groupe

PAdEC : Projet Autogéré d'Écologie Communautaire

RÉSUMÉ

Ce mémoire porte sur un collectif autogéré, féministe et queer établi en milieu rural québécois, dont les membres partagent une socialisation militante ancrée dans le mouvement étudiant urbain, et qui s'est constitué dans le contexte de précarité amplifiée par la pandémie de COVID-19. Nous l'avons appelé la Maison jaune. La Maison jaune se présente sur les réseaux sociaux comme un collectif « anticapitaliste, anarchiste, féministe, décolonial, paysan et queer ». Les membres s'organisent de manière autogérée, confectionnent et diffusent du matériel militant, en plus de s'impliquer au sein de divers projets communautaires locaux, promouvant l'autonomie collective et le changement social et écologique. Ce mémoire cherche à éclairer les pratiques de ce collectif et le sens qui lui est donné en ce qu'il interroge explicitement les normes de division du travail, de consommation et de rapport à la propriété – ce qui participe d'ailleurs d'un phénomène plus large de recomposition et de réappropriation des milieux ruraux.

Sur le plan théorique, cette recherche s'appuie sur une problématisation du collectif et du travail (domestique, agricole, militant) qu'il implique en termes de rapports sociaux de sexe (Kergoat, Dunezat) ainsi que sur la conceptualisation de l'espace social du genre proposé par Beaubatie. L'analyse repose sur une enquête ethnographique par observation participante et par entretiens semi-dirigés. Elle s'articule en trois volets : les trajectoires militantes et l'activité politique du collectif ; l'organisation du travail secrété par cette vie en collectivité autogérée et fondée sur un projet d'autosubsistance, ses divisions et les tensions qu'elles suscitent ; les dynamiques internes et externes qui précarisent le collectif et menacent sa perennité. Ce travail jette les bases pour une documentation sociologique des tentatives contemporaines et alternatives d'investissement de l'espace rural québécois, en mettant en lumière les manières dont s'articulent les aspirations politiques à une vie collective égalitaire et les rapports sociaux de sexe et de classe.

Mots clés : néoruralité, collectifs néo-paysans, communautés autonomes, autogestion, militantisme, rapports sociaux de sexe, division sexuelle du travail, ethnographie.

ABSTRACT

This research examines a self-managed, feminist and queer collective located in rural Quebec. Its members share a background in activist socialization rooted in the urban student movement, and formed their collective in the context of heightened precarity during the COVID-19 pandemic. Referred to here as La Maison jaune, the collective defines itself as “anticapitalist, anarchist, feminist, decolonial, peasant and queer”. The members organize themselves autonomously, produce and distribute activist supplies, and are involved in various local community initiatives promoting collective autonomy and socio-ecological transformation. This study aims to shed light on the collective’s practices and the meanings attributed to them, as a project that explicitly challenges dominant norms related to division of labor, consumption and ownership – contributing to a broader phenomenon of reconfiguration and reappropriation of rural spaces.

Theoretically, the research draws on a feminist materialist analysis of collective life and the labor it entails (domestic, agricultural, militant), using the framework of gender relations [*rapports sociaux de sexe*] (Kergoat, Dunezat) and Beaubatie’s conceptualization of the social space of gender [*espace social du genre*]. The data is based on ethnographic fieldwork combining participant observation and semi-structured interviews. It is divided into three sections : the members’ activist trajectories and the collective’s political activity ; the organization of labor within this self-managed, subsistence-oriented living arrangement, including its internal divisions and resulting tensions ; and the internal and external dynamics that generate increased precarity and threaten the group’s sustainability. This thesis contributes to the sociological documentation of contemporary and alternative modes of inhabiting rural Quebec, highlighting how political aspirations for egalitarian collective life intersect with gender and class social relations.

Keywords : neorurality, neo-peasant collectives, autonomous communities, self-management, activism, gender relations, sexual division of labor, ethnography.

INTRODUCTION

Depuis une quarantaine d'années, on observe un phénomène d'hétérogénéisation des populations rurales dans les pays industrialisés. Cette évolution est rapportée à deux dynamiques concomitantes : d'une part, la diminution de la part que représentent les agriculteurs et agricultrices, laquelle est liée aux transformations de la production agricole ; d'autre part, l'augmentation des migrations de populations urbaines vers les campagnes, depuis les années 1970 (Guimond et Simard, 2011 : 151-152). Si le parcours migratoire de ces « néoruraux » s'accompagne souvent de leur réorientation professionnelle vers le travail de la terre (Hautefort, 2021 : 152), ils et elles participent de facto à reconfigurer les milieux ruraux en les habitant et en les investissant pour y déployer diverses initiatives.

Parmi ces néoruraux, on compte aujourd'hui non seulement des personnes mais des collectifs dits « alternatifs », qui font le choix de quitter la ville pour opérer un « retour à la terre » (Pruvost, 2017 ; Morel, 2019 ; Hautefort, 2021 ; Sallustio, 2023). Ces collectifs s'inscrivent dans un rapport critique aux normes des sociétés capitalistes, qu'ils contestent à travers un vaste registre de pratiques incluant la mutualisation des ressources, l'autoproduction alimentaire ou encore le refus de la propriété individuelle. Or, ces expériences néorurales demeurent relativement invisibles dans la littérature qui s'intéresse aux migrations des villes vers les campagnes, qui s'articule principalement autour de l'embourgeoisement rural ou des relations entre différents sous-groupes (i.e. néoruraux et populations locales, néoruraux jeunes/retraité·e·s, entrepreneurs, etc.) (Bunting et Mitchell, 2001 ; Simard et Desjardins, 2008, 2009 ; Simard et al., 2011 ; Simard et Guimond, 2012, 2013). Les expériences néorurales « alternatives » et leurs implications concernant les rapports au travail demeurent sous-documentées, en particulier en contexte québécois.

Ainsi, le présent mémoire se propose précisément d'étudier une expérience collective et alternative de la néoruralité au Québec, en faisant place dans l'analyse aux expériences du travail et aux transformations des rapports au travail. Considérant que l'activité de travail secrétée par les projets néoruraux est fortement dépendante des contextes dans lesquels ils sont ancrés, je propose de mener une enquête ethnographique au sein d'un collectif néorural situé dans un village rural et isolé. Ce projet collectif, surnommé la Maison jaune, comporte cinq résident·e·s permanent·e·s, qui ont quitté la ville pour s'établir dans la région depuis moins de 5 ans. Dans ses communications comme sur ses réseaux sociaux, le collectif se définit comme un collectif « anticapitaliste, anarchiste, féministe, décolonial, paysan et queer ». Les

membres s'organisent de manière autogérée, confectionnent et diffusent du matériel militant, en plus de s'impliquer au sein de divers projets communautaires locaux, promouvant l'autonomie collective et le changement social et écologique.

Ce mémoire s'articule donc autour des questions suivantes :

Comment les membres du collectif interprètent-ils ce projet et cette vie rurale à laquelle ils participent désormais ? Comment l'investissent-ils, considérant leur politisation explicitement anarchiste, féministe et queer ? Comment composent-ils avec l'hétérosocialité rurale ? Comment le groupe subvient-il à ses besoins au quotidien ? Que signifie participer à un projet autogéré, féministe et queer en termes d'organisation du travail ? Comment s'auto-identifient les membres du collectif et, à la lumière de leur position dans l'organisation du travail, qu'en est-il sociologiquement ? Quels types de conscience de sexe ou de genre se développent au sein de ce milieu de vie ? Comment et dans quelle mesure ce mode d'autogestion contrarie la division sexuelle du travail ?

Cette étude vise également à documenter et analyser les pratiques de résistance anticapitalistes, féministes et queer d'établissement à la campagne, celles par lesquelles elles produisent du collectif ou « font communauté » en permettant de subvenir aux besoins matériels au quotidien. En situant l'organisation du travail comme l'un des mécanismes centraux de (ré)organisation des rapports de pouvoir, je souhaite interroger la signification et le potentiel émancipateur de cette expérience queer et autogérée en milieu rural québécois.

Pour préciser les différentes dimensions de ce projet, je présenterai d'abord la littérature sociologique mobilisée afin de construire mon objet de recherche (chapitre 1), puis le cadre théorique à partir duquel j'envisage les faits sociaux à l'étude (chapitre 2). Dans un troisième temps, je décrirai le dispositif méthodologique élaboré pour le recueil des données, ainsi que les conditions de réalisation du terrain (chapitre 3). La présentation des résultats s'organise ensuite en trois volets : le chapitre 4 retrace les trajectoires militantes des participant·e·s et s'attarde spécifiquement à l'activité politique du collectif, notamment à travers le projet de La Luciole. Le chapitre 5 examine l'organisation du travail au quotidien, en analysant par le passage les tentatives de collectivisation du travail et leurs limites. Enfin, le chapitre 6 présente une réflexion quant aux facteurs limitants, internes et externes, qui entravent la stabilisation du collectif.

CHAPITRE 1

Revue de la littérature

Ce premier chapitre présente la littérature que j'ai consultée en vue de dresser un état de la question sur le phénomène général auquel participe *de facto* le collectif de la Maison jaune que j'ai choisi de prendre pour objet. Comme je tenterai de le montrer, les initiatives qui consistent à construire des collectifs « alternatifs » et militants, en s'appuyant sur des principes d'autogestion qu'ils tentent de mettre en œuvre par une forme d'agriculture de subsistance, sont encore très rarement étudiées.

Pour trouver des outils théoriques et méthodologiques utiles à la construction sociologique de mon objet, je me suis tournée vers l'histoire de la néoruralité en tant que projet politique, puis vers la sociologie qui traite de la néoruralité aujourd'hui d'abord. J'ai également mené des recherches du côté des études qui traitent des formes et des pratiques d'autogestion au Québec, avant de me pencher sur des enquêtes ethnographiques portant précisément sur des collectifs alternatifs en milieu rural. À la différence de ce mémoire, nous verrons que ces dernières saisissent leurs objets d'étude à partir des perspectives écoféministe (Pruvost, 2017, 2019) ou de l'écologie queer (Hoffelmeyer, 2021 ; Rimlinger, 2019).

Pour rendre compte de ce que j'ai retenu de ce parcours bibliographique. Je procède ici en trois temps. D'abord, à des fins de contextualisation et d'historicisation, je reviendrai brièvement sur : le « retour à la terre » comme acte politique hérité des luttes des années 1970 et les recherches centrées sur les mouvements néoruraux actuels, dont nous verrons qu'elles traitent pour l'essentiel de leurs effets gentrificateurs (1.1) ; la notion d'autogestion et l'imaginaire qu'elle convoque qui participe fortement du projet de la maison (1.2) ; quelques rares recherches qui ont été menées sur des collectifs « néo-paysans » qui correspondent à des initiatives (néo)rurales alternatives, féministes et/ou queer.

1.1 Mise en contexte

C'est dans les années 1960 et 1970 et sous l'effet des souffles contestataires de remise en cause de l'ordre bourgeois, patriarcal et « hétéroflouiste¹ » que l'on repère un mouvement néorural militant composé de diverses initiatives communautaires visant à créer des « espaces de changement de la vie » (Pruvost, 2017, p. 220 ; Simard et Guimond, 2020, p. 19) en campagne. Ce mouvement s'observe aux États-Unis, en Amérique latine, en Europe et même au Québec et ce sont alors les hippies qui constituent les acteurs les plus médiatisés de ce « *dropping out* » : boycotter les centres urbains est cadré comme un acte politique d'opposition au capitalisme entrepreneurial et au consumérisme libéral (Shiple, 2013, p. 237). Ces expérimentations collectives ont aussi vocation à rompre avec la culture hégémonique du moment ; on veut redéfinir les rapports entre l'urbain et le rural, s'émanciper du salariat industriel, inventer et se réapproprier des mécanismes de prise de décision par des pratiques de démocratie directe (Ibid. ; Coste, 2024).

Certaines régions rurales voient leur population se stabiliser et même croître à partir des années 1970, particulièrement en Grande-Bretagne, aux États-Unis et en France. Le géographe Bernard Kayser (1990) qualifie cette tendance de « renaissance rurale », laquelle est notamment observable au Canada (Hodge, 1983 ; Keddie et Joseph, 1991) ainsi qu'au Québec (Brunet, 1980 ; McRae, 1981).

Les communautés homosexuelles et lesbiennes ne sont pas étrangères à cet exode urbain comme acte politique, initié dans les années 1970 où des organisations séparatistes lesbiennes, notamment, ont promu un retour au mode de vie rural. Selon Rimlinger (2019, p. 92) qui a notamment travaillé sur ces « lesbiennes

¹ Le terme « hétéroflouisme » est d'abord utilisé par le Front homosexuel d'action révolutionnaire (FHAR), un mouvement révolutionnaire pour la libération homosexuelle, actif en France durant les années 1970. L'« hétéroflouisme » désigne le système normatif, économique et judiciaire qui maintient et solidifie l'hégémonie capitaliste et hétérosexiste : « [c]e qui, pour le FHAR, a conduit à une vision normative du monde, c'est l'histoire d'une société patriarcale, judéo-chrétienne et capitaliste. Ce qui l'entretient aujourd'hui, c'est la 'Sainte Trinité', à savoir : le sexisme, le phallogratisme et l'hétéroflouisme » (Girard, 1981, p. 178-179).

voyageuses », à l’apogée de ce séparatisme lesbien des années 1970, des « terres lesbiennes » ont ainsi existé en Europe, en Australie, en Nouvelle-Zélande, aux États-Unis, au Canada et en Scandinavie (Ibid.). Or, dans les années 1980 et 1990, plusieurs de ces « terres lesbiennes » se sont vues politiquement divisées entre celles qui adhéraient à une vision essentialiste du lesbianisme, celle du *Woman Identified Woman*, et celles qui se reconnaissaient plutôt dans des féminismes matérialistes, ou encore queers et/ou encore intersectionnels. Aujourd’hui, selon Rimlinger (2019), la plupart de ces communautés ont disparu, faute d’avoir réussi à maintenir leur population.

Aujourd’hui, on peut affirmer que les campagnes québécoises connaissent une importante recomposition, qui se caractérise notamment par un affaiblissement de l’usage strictement agricole de l’espace rural au profit de formes plurielles d’habitation et d’investissement de ces territoires (Roy et al., 2006). Depuis le début des années 2000, l’augmentation de la population dans certaines régions connaissant une régression ou une désintensification de l’activité agricole témoigne de la dissociation croissante entre le développement de l’agriculture et les tendances démographiques (Ibid.). Les agriculteurs ne sont plus les seuls acteurs de ces milieux, mais cohabitent désormais avec une diversité de nouveaux résident·e·s – incluant des citoyen·e·s en quête d’un milieu de vie plus près de « la nature » et du « terroir », qui témoignent de l’émergence de la figure de la « campagne paysage » dans le sens commun (Hervieu et Viard, 1996, cités dans Roy et al., 2006, p. 36).

Loin d’être un phénomène négligeable, « la recrudescence d’intérêt pour les produits du terroir, l’essor du tourisme rural et l’achalandage à un événement comme la Foire des villages suggèrent un engouement certain pour les espaces ruraux. [...] Selon une étude récente, 60 % des citoyens souhaiteraient un jour aller vivre à la campagne » (Jolicoeur, 1999, cité dans Roy et al., 2006, p. 37). Plus récemment, la pandémie de COVID-19 accentue cette mouvance néorurale au Québec, alors que l’instauration des mesures sanitaires et la généralisation du télétravail entraînent d’importants mouvements de population vers les petites localités et les milieux ruraux (Simard et Simard, 2024, p. 231). Ainsi, malgré un manque de données statistiques sommaires pouvant décrire le phénomène néorural au Québec : « [...] divers indicateurs, comme celui du solde migratoire interrégional, permettent de le déceler dans différentes municipalités régionales de comté (MRC), dont Portneuf, Maskinongé, Val-Saint-François, les Collines-de-l’Outaouais, les Îles-de-la-Madeleine, Avignon, Antoine-Labelle, Matawinie, Brome-Missisquoi et Arthabaska » (Simard et Guimond, 2020, p. 19).

Ce nouvel engouement, porté par divers réseaux citoyens, écologistes et « néo-paysans », est également accentué par la crise environnementale actuelle (Hautefort, 2021, p. 153). La recherche sociologique actuelle sur la néoruralité s'intéresse peu à cette néoruralité militante, alors que c'est plutôt l'enjeu de embourgeoisement des espaces et mondes ruraux qui semble retenir l'attention. Les recherches montrent que les individus choisissant de quitter la ville pour s'établir en campagne possèdent presque toujours un niveau de scolarité plus élevé que la moyenne, qui s'accompagne souvent d'un capital culturel important (Pruvost, 2017, p. 223 ; Samak, 2017, p. 58 ; Simard et al., 2011, p. 119 ; Simard et Guimond, 2008, p. 22 ; Ibid., 2010b, p. 453-454). De plus, le déplacement vers la campagne est presque toujours conditionnel à l'accès à la propriété et/ou à des terres cultivables (Taffin, 1985). Si certain-e-s auteur-ric-e-s en concluent que les néoruraux « dynamisent les communautés locales en stimulant l'activité économique et la création d'emplois » (Doyon et al., 2013, p. 120), d'autres dénoncent plutôt une « colonisation » des terres rurales par les classes moyennes et bourgeoises, qui génère parfois un sentiment de « dépossession » chez les populations locales (Phillips, 1993, p. 123 ; Simard, 2007, p. 201).

Ainsi, le processus de gentrification des milieux ruraux est-il bien documenté, et ce, historiquement : depuis les travaux pionniers de Parsons (1979, 1980) et Cloke (1979) jusqu'aux plus récents, (Phillips, 1993, 2004 ; Smith et Holt, 2005 ; Stockdale, 2010) l'embourgeoisement rural est compris comme un double processus : l'arrivée de migrants urbains de classes supérieures s'accompagne d'un déplacement progressif des populations plus précaires vers des villes plus ou moins proches. On étudie la « consommation » du rural par les classes supérieures (Smith et Phillips, 2001, p. 458); les gentrificateurs en quête d'un certain « exotisme » (Bell et Valentine, 1995, p. 120 ; Horton, 2008, p. 389 ; Simard et Guimond, 2020, p. 20), attiré-e-s par une conception de l'espace rural qui promet rusticité, nature, quiétude et un milieu de vie sain et sûr ; la « *greentrification* » qui désigne « la demande et la perception d'espaces résidentiels "verts" par les ménages immigrés² » (Smith et Phillips, 2001, p. 457); la construction d'une « idylle rurale » directement dépendante de l'accès à la propriété et d'un bagage culturel et idéologique particulier – typiquement blanc, conservateur, hétéronormé et élitiste (Browne, 2011, p. 14 ; Smith et Phillips, 2001, p. 464). D'autres travaux de tradition marxiste examinent les causes du processus

² Traduction libre.

gentrificateur, qui ne se limitent pas aux transformations culturelles des habitudes de consommation des classes moyennes et bourgeoises, mais qui renvoient aussi à des logiques de production, d'accumulation et réinvestissement de plus-value (Philips, 2004 ; Smith, 1979, p. 546). Ces travaux montrent en quoi l'État et le secteur privé jouent un rôle actif dans ce processus *via* les politiques en matière de planification et de logement, l'activité des promoteurs immobiliers et des financiers (Smith, 1979, p. 546).

Dans l'ensemble, ces recherches montrent que le mouvement de capital vers les zones au fort potentiel touristique déclenche des effets en chaîne menant au refoulement des résident·e·s locaux, qui ont besoin de logements à prix abordables et situés à proximité de leurs lieux de travail (Ibid., p. 530). Au Québec, ce phénomène se produit particulièrement près des parcs naturels (i.e. Sutton, Charlevoix), où l'on constate une pénurie de logements à prix abordable pour la population locale et les travailleur·euse·s saisonnier·ère·s (Simard et Guimond, 2010, 2012).

Si cette littérature fut utile pour problématiser le projet de la Maison jaune, c'est principalement en creux. Comme nous le verrons, ce projet s'inscrit à contrecourant de cette gentrification liée au mouvement néorural. C'est d'un tout autre phénomène qu'il relève, notamment en ce qu'il participe d'un projet militant fondé notamment sur un imaginaire libertaire de l'autogestion.

1.2 « Autogestion » : origines et trajectoire d'un concept polysémique

Le concept « autogestion » tire ses origines des luttes ouvrières de la Yougoslavie titiste des années 1950, avec l'établissement de « conseils ouvriers » censés gérer collectivement les entreprises (Georgi, 2021, p. 56.). Ce mode de fonctionnement est traduit en français par le terme « autogestion », qui prend alors un sens politique distinct pour désigner la gestion directe des moyens de production par les travailleur·euse·s.

Socialistes, syndicalistes révolutionnaires et anarchistes de différents pays s'emparent assez rapidement du mot, qui renvoie soit à la démocratie directe et à l'auto-administration politique des masses, soit, déjà, à des formes de gestion des moyens de production par les travailleurs eux-mêmes, libérés du capitalisme et de l'État (Georgi, 2021, p. 58).

La polysémie des notions d'« autogestion » et de « *self-government* » leur permettent aussi d'être revendiquées par des courants très différents, allant des libéraux aux anarchistes. Proudhon, par exemple, fait de l'autogestion un synonyme d'« anarchie » dans son texte « Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution », paru en 1863 (Ibid., p. 57). Simultanément, la Commune de

Paris, considérée comme « premier archétype des conseils ouvriers autogérés », le revendique explicitement en tant que forme républicaine (Bourdet, 1971, p. 3).

Le modèle autogestionnaire s'est incarné sous plusieurs formes dans l'histoire du Québec, comme le démontrent les nombreux travaux publiés dans la revue scientifique *Possibles* (Rioux, 2000, p. 455). On peut citer ici « la plus importante expérience d'autogestion ouvrière au Québec », soit celle de l'usine textile Tricofil à Saint-Jérôme (Gagnon, 1991, p. 210), ou encore les tentatives de réappropriation ouvrière chez Uniroyal et Servaas, dans la ville d'Anjou (Lambert-Pilotte et al., 2007, p. 142). Des pratiques autogestionnaires sont également mises en œuvre par les mouvements féministes : le Centre de santé des femmes, première clinique d'avortement à Montréal, est autogéré par et pour les femmes, alors que le Front de libération des femmes du Québec (FLF), un groupe féministe révolutionnaire des années 1970, asseoit son organisation sur des cellules autonomes. Toutefois, les expériences autogérées déployées en contexte québécois demeurent sous-documentées, alors que « [l]a littérature francophone sur l'autogestion demeure marquée par une forte présence française, au niveau tant théorique qu'empirique » (Lachapelle et Furukawa Marques, 2023, p. 31).

Aujourd'hui, la notion d'autogestion constitue toujours un « véritable mot-valise », qui ;

[...] recouvre tout un ensemble de pratiques, de théories et de démarches fort dissemblables entre elles mais qui toutes traduisent un désir de prise en charge par les gens de leurs propres affaires. La dissémination des idées et pratiques autogestionnaires se lit également dans la profusion des expressions qui associent l'autogestion à des projets plus ou moins importants de transformation sociale, économique, politique : "habitat autogéré", "autogestion des luttes", "autogestion pédagogique", "autogestion sociale", "socialisme autogestionnaire" (Corpet, 1982, p. 70-71).

On peut tout de même tenter d'établir les fondements d'une définition qui reposent sur les points communs entre ces différentes pratiques. Dans cette perspective, certain·e·s auteur·rice·s tentent de saisir l'autogestion à partir des tensions externes auxquelles se heurte toute expérience autogérée, soit les contraintes socioéconomiques et politiques de la société dans laquelle elle s'inscrit. Moatty et Tiffon (2020) distinguent deux idéaux-types de formes autogérées : la première, l'« autogestion-survie », est plus répandue dans le monde du travail et émerge en réponse à des faillites d'entreprises ou à des contextes de crise économique. La seconde forme, l'« autogestion-projet », regroupe des initiatives collectives visant à mettre en œuvre des valeurs, des projets de société ou des formes alternatives d'organisation, au-delà du cadre strictement professionnel (Ibid., p. 213-214). À la différence de l'économie sociale, à laquelle on

attribue une certaine « compatibilité » avec le capitalisme, l'autogestion s'inscrit dans une logique de rupture avec le capitalisme et toute autre forme d'oppression – conformément à sa filiation anarchiste (Lachapelle et Furukawa Marques, 2023, p. 35).

En analysant les trajectoires de ces deux types d'initiatives, Moatty et Tiffon (2020) relèvent des distinctions au niveau des pratiques organisationnelles, de la construction de ce qu'ils nomment l'« identité collective » et des tensions qui en découlent. Les projets d'« autogestion-survie » se distinguent par une base idéologique faible, car l'utopie émancipatoire demeure subordonnée à la survie économique. À l'inverse, les « autogestions-projets » mettent l'idéal d'émancipation à l'avant-plan, ce qui peut ultimement résulter en des différends internes. Comme le résumant Lachapelle et Furukawa Marques (2023, p. 42). « le rapport de pouvoir externe (vis-à-vis de l'État ou du marché) est fondamental pour l'initiative de survie, alors que pour l'initiative de projet, le rapport de pouvoir est plus interne et sensible (tension entre moyens et finalités du projet) ».

En se référant à cette typologie, le collectif de la Maison jaune correspond à la forme d'« autogestion-projet » : il dépasse le milieu professionnel, regroupe un noyau de membres fondateur·rice·s partageant les mêmes valeurs, provenant d'un milieu social similaire ou ayant partagé des expériences collectives passées, et il repose sur un socle idéologique fort, davantage que sur une confrontation directe avec un pouvoir externe. En effet, la majorité des enjeux de pouvoir ne se situent pas dans une confrontation externe avec l'État ou le marché (même si ces rapports existent en toile de fond), mais plutôt dans les dynamiques internes au collectif (i.e. gestion des inégalités de ressources et d'engagement, tensions entre cohérence politique et fonctionnement quotidien). Cela correspond au constat de Lachapelle et Furukawa Marques (2023), selon lequel les rapports de pouvoir dans les « autogestions-projets » sont avant tout « internes et sensibles » (Ibid.).

1.3 Quelques enquêtes portant sur des collectifs ruraux « alternatifs »

Cette deuxième section de la revue de littérature se penche sur les rares travaux sociologiques s'intéressant précisément aux modes alternatifs d'habiter et de cultiver l'espace rural. En effet, un corpus de travaux sur les collectifs « écologiques » ou « alternatifs », influencé par les contributions d'Ivan Illich (2014 [1973]) et d'André Gorz (1988), s'attachent à démontrer que ces projets impliquent souvent une « recomposition de la place du travail » (Rozencajg, 2021, p. 75). Avec leurs expérimentations collectives, ceux-ci interrogent la conception du travail réduite au salariat, par exemple, ou encore la hiérarchie

plaçant le travail intellectuel au-dessus du travail manuel (Ibid.). Je présente ci-dessous quelques-unes des enquêtes récentes qui ont examiné des initiatives collectives rurales et alternatives et qui permettent de situer le collectif étudié dans ce mémoire en regard des différentes typologies proposées par ces enquêtes (1.3.1). Ensuite, j'aborde quelques recherches qui s'intéressent spécifiquement à l'activité de travail sécrétée par ces initiatives, ainsi qu'à son organisation (1.3.2).

1.3.1 Typologies proposées pour ces « collectifs néo-paysans »

Dans une recherche fondée sur l'analyse de 18 entretiens individuels menés auprès de néoruraux issu-e-s d'une quinzaine de collectifs alternatifs en France, Laurianne Hautefort (2021) souligne l'absence de catégorie statistique pouvant désigner ces formes de vie collective, en raison de leur sous-documentation. Elle propose de les définir comme des « collectifs de néo-paysan-ne-s » (Ibid., p. 152) et dégage quatre caractéristiques communes aux initiatives étudiées :

- Le collectif rassemble des individus sur la base affinitaire et/ou familiale quand celle-ci dépasse la famille nucléaire ;
- La totalité ou une partie de ces personnes n'ont aucune proximité avec le milieu rural, comme milieu géographique de résidence et comme milieu professionnel ;
- Le projet présente une part importante, voire exclusive, de production alimentaire ;
- Le projet associe travail et vie domestique (Ibid.)

Malgré la transversalité des aspects listés ci-haut, Hautefort découpe les projets étudiés selon quatre idéauxtypes : les communautés autonomes, les collectifs résilients sur la base de la famille élargie ou de groupe affinitaire, les microfermes collectives, et les écovillages ou écolieux (Ibid., p. 154). Le collectif dont il est question dans ce mémoire correspond à l'idéaltype de la communauté autonome, que Hautefort définit comme suit :

[L]es communautés autonomes regroupent des personnes désireuses de sortir de la société commune pour occuper un nouvel espace et y construire une nouvelle vie autour du principe d'autonomie. Certain(e)s se caractérisent par la radicalité de leur rupture avec le système en adoptant une posture ouvertement anticapitaliste ou un mode de vie autarcique. Éventuellement libertaires ou anarchistes, elles se fondent essentiellement sur le principe de l'autogestion et de la moindre contrainte en termes organisationnels. Leur retrait relatif ou total du système, l'absence d'apports financiers de l'extérieur et leur refus de l'organisation les rendent souvent éphémères. [...] Les raisons de l'installation en collectif sont multiples : affinités préexistantes à l'installation, rencontre via des réseaux militants ou alternatifs (Ibid., p. 155).

Le collectif de la Maison jaune s'inscrit pleinement dans cette définition, tant par son aspiration à l'autogestion et à l'autonomie que par sa volonté de rompre avec les cadres normatifs de la société salariale et consumériste. Ainsi, nous pouvons considérer que la présente étude s'intéresse au travail et à ses divisions au sein d'un « collectif de néo-paysan-ne-s » prenant la forme d'une « communauté autonome ».

La typologie de Hautefort est similaire à celle mobilisée par Kevin Morel (2019), dans un article basé sur l'analyse d'entretiens réalisés auprès des membres de trois « projets collectifs néo-paysans » en France (2019, p. 153). Morel reprend toutefois les critères déterminés par l'Association Tarnaise pour l'Agriculture de Groupe (ATAG), un organisme local spécialisé dans l'accompagnement de collectifs agricoles. De manière générale, les « collectifs néo-paysans » repérés par l'ATAG sont donc ;

- menés par des groupes d'au moins trois personnes, majoritairement hors-cadre familial (HCF) et souvent constitués avant même d'avoir accès au foncier ;
- combinant des ateliers de production à haute valeur ajoutée (agriculture biologique, transformation, circuits courts) ;
- aspirant à un projet de vie où la dimension collective occupe une place centrale ;
- se distinguant des vagues néo-paysannes collectives antérieures par une volonté affirmée de professionnalisme et de pragmatisme économique (Ibid, p. 155).

Le collectif de la Maison jaune présente à la fois des similitudes et des divergences vis-à-vis de ces critères : s'il se compose de plus de trois personnes hors-cadre familial et que la dimension collective y est centrale, l'organisation du travail est marquée par un rapport critique à la production de masse et par une visée d'autosuffisance. Ainsi, le collectif étudié ici s'éloigne du « pragmatisme économique » et de la « production à forte valeur ajoutée » que l'ATAG attribue aux « collectifs néo-paysans ». Bien que je ne reprenne pas la typologie exacte proposée dans cette recherche, nous verrons que l'article de Morel (2019) s'avère utile pour ce mémoire en raison de son analyse des contraintes et défis rencontrés par les collectifs qu'il a enquêtés.

1.3.2 Conceptualisations du travail et de son organisation

J'ai aussi identifié plusieurs études s'intéressant spécifiquement au travail dans des collectifs ruraux « alternatifs » (Pruvost, 2013, 2019 ; Rozencwajg, 2021) et/ou queer (Hoffelmeyer, 2021 ; Leslie, 2017, 2019 ; Rimlinger, 2019 ; Samak, 2017), dont la présente étude est inspirée.

Ces recherches saisissent la catégorie du « travail » à partir de différents concepts. Par exemple, dans son étude ethnographique sur deux collectifs alternatifs en milieu rural français, Romane Rozencwajg (2021) développe la notion de « travail utopique » pour désigner « les tâches productives et reproductives permettant le plus ou moins grand détachement de la société conventionnelle et la diffusion d'un mode de vie "autre" » (Ibid., p. 73). Comme nous le verrons, le type d'activité secrété par le collectif étudié ici (à l'exception du travail salarié) correspond à cette définition du « travail utopique ». Dans l'analyse, je privilégie toutefois les catégories que j'ai dégagées des discours des participant-e-s (i.e. travail agricole, travail militant, travail domestique ou manuel) – tout en les resituant à l'intérieur du « mode de production domestique » (Delphy, 2003) notamment pour ne pas reprendre à mon compte cette distinction arbitraire et idéologique entre le travail qui serait « productif » d'un côté et celui qui est dit « reproductif » de l'autre.

L'enquête de Rozencwajg (2021) a cependant été précieuse en ce qu'elle vise à « [mettre] en lumière les différents mécanismes sexués de l'engagement communautaire et du "travail utopique" » au sein de « deux collectifs alternatifs composés respectivement de six et sept personnes installées en milieu rural, qui partagent une visée écologique et égalitaire et autoproduisent une partie de leur alimentation, réparent par eux-mêmes des bâtiments et recomposent leur rapport au travail-emploi par la mise en commun d'une partie de leurs ressources financières » (Ibid.). Ses participant-e-s s'organisent selon des principes d'autogestion pour la gestion de la vie quotidienne et la réalisation des travaux. Ils et elles s'investissent aussi dans la diffusion des valeurs portées par leur mode de vie, notamment en accueillant régulièrement des visiteur-euse-s, en communiquant par voie numérique et par voie de presse, ainsi qu'en s'impliquant dans des projets communautaires locaux. Au terme de l'analyse des données, Rozencwajg constate que la division du travail dépend fortement de la disponibilité temporelle et du genre (i.e. les femmes sans emploi salarié s'occupent du potager, les hommes prennent majoritairement en charge les travaux de construction ou de réparation, les femmes s'occupent des projets de transformation alimentaire). Elle identifie également des conflits au sujet du travail ménager ordinaire, surtout la vaisselle : si certaines participantes se privent des espaces communs en raison de la saleté, d'autres habitants perçoivent le fait de faire la vaisselle quand on n'en a pas envie comme un manque de lâcher-prise, soit une incapacité à remettre en question des attentes sociales incorporées (Ibid., p. 86). Face à ces constats, l'autrice conclut que :

[...] l'espace domestique semble rester à la fois un espace relativement moins valorisé [...] et un espace d'évaluation de la capacité des femmes à s'affranchir des normes sociales, et donc de leur radicalité. Au sein de collectifs qui expérimentent d'autres manières de s'organiser

collectivement par un mode de vie régi par des principes anticapitalistes et antiautoritaires, le travail domestique demeure un espace où la déconstruction des normes traditionnelles est ardue. Établir un lien entre autosubsistance et consommations domestique et collective permet d'illustrer l'écart entre la volonté de déconstruire les rapports individuels de genre et l'émancipation collective vis-à-vis de la consommation de masse (Ibid.)

Ces observations font écho à plusieurs de mes observations, notamment en ce qui concerne la persistance de la division sexuelle du travail, les tensions récurrentes autour du travail ménager, ainsi que les écarts potentiels entre les principes anticapitalistes et autonomes revendiqués et leur interprétation et mise en œuvre concrète dans l'organisation de la vie quotidienne.

De son côté, Geneviève Pruvost (2019), en se basant sur les données d'une enquête de huit ans sur les « alternatives écologiques en zone rurale » française, mobilise la notion de « travail de subsistance ». Elle analyse en quoi l'activité des femmes dans ces initiatives remet en cause la revendication féministe de l'accès égalitaire au travail salarié et aux lieux de pouvoir (p. 30). La définition de ce « travail de subsistance » repose sur certaines théories écoféministes décoloniales qui confèrent à ce travail un caractère spirituel, même sacré :

Le travail de subsistance ne relève en effet pas seulement d'un ordre matériel d'assouvissement de besoins élémentaires, mais d'un ordre cosmologique. "Pour les femmes du Tiers-monde qui luttent pour la conservation de leur base de survie [...], le divorce entre spirituel et matériel est incompréhensible ; pour elles, le terme "Mère terre" n'a pas besoin d'être mis en évidence par des guillemets, parce qu'elles voient la terre comme un être vivant qui garantit leur propre survie et celle de leurs enfants. Elles respectent et célèbrent le caractère sacré de la terre et s'opposent à sa transformation en matières premières mortes pour l'industrialisme et la production de marchandises" [Mies et Shiva, 1999, p. 33] C'est dans ce cadre global que les féministes de la subsistance pensent le travail qui revêt dès lors une tout autre signification : à la dualité classique entre travail salarié et travail domestique, est opposée la partition entre travail industrialisé (rémunéré et domestique) et travail de subsistance en tant qu'activité collective, vitale pour la survie planétaire (Ibid., p. 36)

En insistant sur la dimension symbolique, spirituelle ou « sacrée » investie dans ce travail, cette approche tend à naturaliser les activités historiquement et socialement assignées aux femmes (et effectuées gratuitement au profit d'autrui), en les rapportant à une proximité ontologique avec la nature. Pourtant, les travaux féministes matérialistes démontrent bien le caractère socialement construit des catégories de sexe, qui reposent sur un rapport social d'appropriation et d'exploitation plutôt que sur une « essence » féminine ou masculine. De ce point de vue, présenter le travail de subsistance comme une pratique spirituelle tend à invisibiliser les conditions concrètes de la réalisation de ce travail. Cette naturalisation et

sacralisation du travail de subsistance disqualifient aussi les revendications politiques d'émancipation économique portées par des femmes, y compris écoféministes et décoloniales, qui militent bien pour une redistribution du travail. De même, elle tend à disqualifier celles qui revendiquent une autonomie matérielle via un travail salarié, en valorisant le retrait du salariat sans soulever les contraintes réelles qui accompagnent ce choix.

S'il sera effectivement question de « travail de subsistance » dans cette étude, la notion est mobilisée dans une perspective matérialiste, qui l'entend comme « l'orientation du quotidien vers des tâches et des activités nécessaires à la satisfaction des besoins, à l'accès aux ressources et à la protection, mises en œuvre par les classes populaires dans ce contexte historique de précarisation du régime salarial et invisibilisées par l'imbrication des rapports sociaux de classe, de sexe et de race » (Collectif Rosa Bonheur, 2017, p. 91). Dans le cadre d'une démarche féministe interrogeant la division entre travail « productif » ou « reproductif », le fait de nommer « travail de subsistance » l'ensemble des activités réalisées dans ces marges de l'emploi permet de rendre compte de l'ampleur des capacités mobilisées, ainsi que de la centralité de ce travail qui « soutient d'autres formes d'activité et [...] produit une valeur qui peut être objectivable » (Ibid., p. 92).

Enfin, une étude de Madlyne Samak (2017), menée sur 22 unités de production maraîchères en France, s'intéresse spécifiquement aux « logiques sociales » menant les conjointes d'agriculteurs néoruraux à devenir maraîchères à leur tour (Samak, 2017, p. 53). Ses résultats démontrent une occurrence plus élevée du modèle de « l'exploitation conjugale » dans les projets néoruraux que dans les exploitations rurales – cela lui permet de conclure que l'installation en milieu rural est, entre autres, conditionnelle à ce qu'elle nomme le « travail conjugal » (Ibid., p. 59). Ce type de travail renvoie aux situations où « les conjointes alignent leur activité professionnelle sur celle de leur conjoint, et continuent d'agir sans visibilité professionnelle » (Ibid., p. 55).

D'un autre côté, les enquêtes sur les populations queer ou LGBT+ néorurales laissent penser qu'elles non plus, n'échappent pas au « mode de production domestique » tel qu'il a été théorisé par Delphy (1970). Une enquête de Issac J. Leslie (2019), portant sur 25 projets agricoles queers au nord-est des États-Unis, souligne que 24 d'entre eux dépendent du travail sur l'exploitation ou des revenus non-agricoles d'un-e partenaire intime (2019, p. 941).

Dans la même lignée, une enquête ethnographique réalisée par Michaela Hoffelmeyer s'intéresse à l'expérience d'agriculteur·rice·s queer impliqué·e·s dans des projets d'agriculture alternative dans le nord-est des États-Unis. Pour la collecte de données, l'autrice a réalisé des périodes d'observation participante et conduit des entretiens semi-dirigés auprès de 20 agriculteur·rice·s issu·e·s de 17 projets différents. Elle conclut que « [...] l'hétérosexisme est ancré dans les conceptions des lieux ruraux qui, ne remettant pas en question la division hétéronormative entre sphère privée et sphère publique, imposent aux agriculteur·rice·s homosexuel·le·s la pression de l'uniformité pour pratiquer l'agriculture³ » (2021, p. 755). Ces agriculteur·rice·s queer semblent ainsi prioriser la cohésion sociale et la viabilité de leur projet plutôt que la revendication publique queer. Dans la mesure du possible, ceux-ci gèreraient la présentation de leur orientation sexuelle et/ou identité de genre en fonction de leur anticipation de l'hétérosexisme et/ou de la transphobie (Ibid.). Simultanément, ils développeraient diverses stratégies de résistance : fréquenter des réseaux queer-féministes ruraux, urbains et virtuels (Annes et Redlin 2012, p. 59), ou créer de nouvelles formes de ferme « familiale » en cohabitant en non-mixité ou en mixité choisie (Anahita, 2009, p. 729 ; Rimlinger, 2019, p. 94). Ces pratiques seraient particulièrement importantes pour les agriculteur·rice·s qui se voient refuser un héritage ou subissent l'hétérosexisme dans les interactions quotidiennes en zones rurales, où les terres sont familiales ou bon marché (Leslie, 2019, p. 941).

Enfin, l'étude de Constance Rimlinger (2019) sur trois projets néoruraux autogérés par et pour des femmes lesbiennes et/ou queer consiste à cerner « la singularité de l'expérience de néorurales lesbiennes ou queer, qui [...] pensent de concert l'écologie et le féminisme, sur le plan théorique mais également pratique » (Rimlinger, 2019, p. 90). Il s'agit d'une enquête ethnographique menée dans deux fermes et un gîte, tous trois administrés par des femmes lesbiennes et/ou queer et situés en milieu rural français. Les participant·e·s de cette étude sont critiques de l'organisation traditionnelle du travail, tirant leurs pratiques d'un mouvement plus vaste de contestation du travail de la société capitaliste néolibérale : « [...] la moindre distinction entre le travail productif et reproductif [...], la rotation des tâches, le choix de celles-ci selon l'envie du moment [...] ou encore la compréhension à l'égard de l'oisiveté [...] inscrivent les

³ Traduction libre.

initiatives écoféministes étudiées dans une tradition de l'écologie politique et socialiste » (Rimlinger, 2019, p. 98).

Rimlinger mobilise le cadre de « l'écologie queer » telle que défini par Sandilands (2002) pour tenter de « montrer comment se dessine une politisation originale et écoféministe du rapport à la terre et à la ruralité, en resituant préalablement ces engagements écologiste, féministe et anticapitaliste dans l'héritage de l'histoire des terres de femmes à partir des années 1970 » (Rimlinger, 2019, p. 98). Sandilands définit l'« écologie queer » comme « une forme d'analyse culturelle, politique et sociale centrée sur l'interrogation des rapports entre l'organisation sociale de la sexualité et l'écologie, qui s'apparente à la recherche de la justice environnementale sur la race et à la réflexion écoféministe sur le genre⁴ » (Sandilands, 2002, p. 133). L'écologie queer s'appuie sur certains apports des perspectives écoféministes (i.e. l'analyse des pratiques épistémiques et matérielles qui oppriment conjointement les femmes et la nature) et de la justice environnementale (i.e. l'analyse des rapports entre race, sexe, classe et pratiques écologiques), mais cherche également à les dépasser. Sandilands souligne l'existence d'une « politique culturelle active de "*queering*" des rapports écologiques⁵ », qui organisent les communautés et contestent les rapports de pouvoir émanant de l'hétérosexisme et de la dégradation écologique. Pour l'autrice, l'écologie queer ne consiste donc pas seulement à représenter les questions LGBTQ+ dans la politique et l'analyse écologiques, mais appelle également à s'inspirer des pratiques queer pour créer des cultures alternatives, voire transformatrices. Sandilands situe la perspective écologique queer comme l'« alliée d'une politique de genre perturbatrice sur le plan culturel⁶ » (Sandilands, 2002, p. 135).

Pour conclure, malgré l'intérêt sociologique manifeste envers le potentiel de « recomposition de la place du travail » (Rozencajg, 2021, p. 75) au sein de projets ruraux alternatifs, peu de travaux existants s'intéressent aux rapports sociaux de sexe et de genre en tant que point d'entrée dans l'analyse – ce qui permet, pourtant, d'interroger la portée concrète de cette « recomposition ». Les travaux de Hoffmeyer

⁴ Traduction libre.

⁵ Traduction libre.

⁶ Traduction libre.

(2021), de Rozencwajg (2021) et de Rimlinger (2019) exposés ci-haut demeurent les seules enquêtes ethnographiques repérées portant sur des projets collectifs alternatifs ou queer en milieu rural et, plus spécifiquement, sur leur mode d'organisation et leur rapport au travail : la présente recherche propose ainsi de s'inspirer de leur méthodologie, dans l'objectif d'observer les expériences et les pratiques des membres d'un collectif alternatif, féministe et queer, situé, cette fois, dans un milieu rural québécois.

CHAPITRE 2

Cadre théorique et conceptuel

Ce chapitre consiste à exposer le cadrage théorique à partir duquel j'ai envisagé et interrogé le collectif de la Maison jaune, en considérant qu'il participe donc de ces « collectifs de néo-paysan·ne·s » et plus précisément des « communautés autonomes », selon la terminologie proposée par Hautefort (2021).

Ce cadrage théorique contient deux composantes qui concernent le contenu queer de la définition politique de la Maison jaune et de l'identification de la majorité de ses membres d'une part, le travail requis et qui rend possible cette vie en collectivité néorurale d'autre part. Même si ces deux dimensions de mon objet sont dans les faits nouées, je les dissocie ici.

2.1 Raisonner le contenu queer de La Luciole et la composition sociologique de la Maison jaune : de la désentification butlérienne à l'« espace social du genre »

Comme je l'ai déjà mentionné, sur les réseaux sociaux comme dans ses communications, la Maison jaune se présente comme un collectif « queer ».

Au moment de la rédaction de ce mémoire, l'essentiel de la littérature qui s'intéresse aux formations queer se base sur des observations réalisées en contexte urbain (Bell et Valentine, 1995, p. 113 ; Jerke, 2011, p. 260 ; Marr, 2020, p. 248 ; Rimlinger, 2019, p. 100). Les collectifs queer néoruraux sont ainsi quasi inexistants dans cette littérature, si bien que la fausse dichotomie entre une métropole progressiste et une campagne arriérée persiste dans la recherche (Bell, 2009, p. 548 ; Bell et Valentine, 1995, p. 114 ; Giraud, 2016, p. 80). Les analyses constructivistes des politiques de visibilisation des « identités gaies » suggèrent qu'elles sont étroitement liées aux opportunités offertes par la vie urbaine, telles que l'anonymat, l'hétérogénéité de la population ou sa taille (Bell et Valentine, 1995, p. 113). Cela pourrait contribuer à expliquer que l'essentiel des recherches sur les « minorités sexuelles » soient centrées sur les métropoles. Cependant, il y a bel et bien des personnes queer et LGBT+ qui vivent, travaillent et font communauté dans le monde rural. Le peu d'attention porté à cette réalité participe de la reconduction des narratifs dominants dans la recherche, qui nuisent à la production de connaissances sur la complexité des réalités et expériences queer (Podmore et Bain, 2020, p. 3). Plusieurs chercheur·e·s parlent à ce propos de « métronormativité » et montrent en quoi ce biais épistémologique participe à réduire la vie queer à un phénomène urbain, blanc et de classe moyenne ou aisée (Halberstam, 2005 ; Jerke, 2011 ; Marr, 2020 ;

Stone, 2018). Ces analyses critiques rejoignent celles de « l'homonormativité » initiées par Lisa Duggan (2002) qui a notamment étudié les modes de dépolitisation des revendications portées par les communautés gaies via les politiques d'inclusion (i.e. les revendications pour le droit au mariage ou à l'adoption) qui s'inscrivent dans « une nouvelle phase historique néolibérale de gouvernement des corps et des sexualités » (p. 179). Pour Duggan, ces évolutions reproduisent les logiques d'expansion du marché, de privatisation et de responsabilisation individuelle (Ibid. ; Rebucini, 2016). En somme, ce sont les concepts de métronormativité et d'homonormativité qui semblent orienter la recherche sur les liens complexes qui unissent le nexus masculin-homosexuel-moderne-urbain et le capitalisme néolibéral.

Depuis une vingtaine d'années, on peut par ailleurs remarquer le développement d'un corpus significatif d'études s'inscrivant dans le champ des recherches sur les masculinités, au sein duquel on trouve quelques recherches s'intéressant aux populations homosexuelles masculines en milieu rural. Les thématiques explorées par cette littérature incluent les masculinités subalternes (Bell, 2009 ; Roy et al., 2019), le stigmatisme et les enjeux d'inclusion (Annes, 2012 ; Kirkey et Forsyth, 2001), ainsi que la construction de l'identité et de la subjectivité homosexuelle en milieu rural (Annes et Redlin, 2012 ; Giraud, 2016 ; Kennedy, 2010). L'émergence comme le développement de ce corpus ne semble cependant pas inverser la tendance à l'invisibilisation politique et épistémologique des lesbiennes, des personnes trans et des personnes non-binaires au sein des sciences sociales – y compris dans les travaux portant spécifiquement sur « la diversité sexuelle et de genre » (Podmore et Chamberland, 2015, p. 192). Situées à l'intersection entre hétérosexisme, cissexisme et patriarcat, les lesbiennes et les personnes trans ou non-binaires ont longtemps été négligées par les chercheur·e·s au profit de l'homosexualité cis-masculine (Bastien Charlebois, 2011, p. 123). En somme, cette tendance semble se maintenir même au sein des études portant sur les minorités sexuelles et voulant se distancier du biais « métronormatif ».

Ce détour me semblait nécessaire dans la mesure où le collectif de la Maison jaune se situe de nouveau à la marge de ce qui retient l'attention de la recherche en sociologie. Les individus qui composent ce collectif ne sont pas des hommes homosexuels et leurs pratiques (de consommation par exemple) ne sont pas celles qui sont étudiées sous le concept d'homonormativité. Aussi, pour situer socialement les membres de la Maison jaune, j'ai choisi de m'appuyer directement sur les travaux d'Emmanuel Beaubatie, comme nous le verrons.

Une remarque préalable s'impose cependant ici concernant non pas les membres de la Maison jaune mais le contenu politique de la définition même du projet que constitue La Luciole.

Si dans ses usages académiques et intellectuels le projet *queer* peut se lire comme un projet politique de subversion de la binarité (Baril, 2015) qui consiste à déjouer la « matrice hétérosexuelle » (Butler, 1990) et ses catégories de pensée, de genre (hommes et femmes) et de sexualité (hétéro, gai, lesbienne ou bi), le terme « queer » est aussi passé dans le langage courant, où il est désormais fréquemment employé, y compris pour s'auto-désigner, comme un équivalent de gai, lesbienne ou bisexuel-le. Dans ses usages banals et de sens commun, cette notion (*queer*) ne porte donc pas toujours le sens subversif dont il a originellement été investi par l'activisme queer : il s'agissait précisément de refuser les catégories fixistes « gai » et « lesbienne » (qui reconduisent la binarité « hommes – femme ») au profit du terme « queer » pour user de son caractère trouble, fluide et incertain. Éclairer le sens donné à cette identification « queer » par La Luciole, qui se définit comme un collectif « anticapitaliste, anarchiste, féministe, décolonial, paysan et queer », constitue précisément l'un des enjeux de ce mémoire.

Par ailleurs, dans la mesure où dans les théories politiques queer, cette fois-ci, la revendication « queer » est centralement comprise en termes de « performativité » susceptible de déstabiliser les logiques identitaires et par là-même de miner les normes de genre, la recherche sur ces pratiques sociales de performativités « queer » est tendanciellement centrée sur leurs formes individuelles et les subjectivités queer.

Le plus souvent, le genre y est compris comme un dispositif de pouvoir, au sens de Michel Foucault dont s'inspire notamment Butler (Baril, 2008) pour penser sa performativité. Le genre se voit alors plus précisément défini comme « un énoncé sans substrat métaphysique et ontologique qui, par son énonciation et sa répétition, réalise ce qu'il dit, soit un genre féminin ou masculin » (Ibid., p. 65). Ni inné, ni naturel, ni fixe, le genre se réalise plutôt à travers une répétition constante de normes et de contraintes – et cette répétition quotidienne, que Butler nomme « itérabilité » en s'inspirant de Derrida, est ce qui donne au genre sa présumée naturalité et stabilité (Ibid.). Conformément à la conceptualisation foucauldienne du pouvoir, Butler prône ainsi une praxis politique basée sur des stratégies de transformation pouvant être mises en œuvre à partir d'une position interne au pouvoir et au langage. Les politiques queer inspirées des théories butlériennes ne consistent donc pas à détruire la matrice hétérosexuelle – comme le propose Wittig par exemple. Elles tiennent *a contrario* pour acquis qu'il est impossible de s'extraire de

la loi du genre. Leur objectif est plutôt de subvertir la matrice hétérosexuelle de l'intérieur en démontrant son caractère factice, répétitif et imitatif ; notamment au moyen de stratégies de resignification et de répétition subversives.

C'est dans le cadre de cette perspective butlérienne, que se dire « queer » possède un caractère subversif, puisque le terme est alors utilisé « contre lui-même », c'est-à-dire à l'encontre de son historicité constitutive :

[...] parfois, le terme même qui nous anéantirait devient le lieu de la résistance, la possibilité d'une signification sociale et politique habilitante : Je pense que nous l'avons vu très clairement dans l'étonnante transvaluation subie par le terme "queer". Il s'agit pour moi de la mise en œuvre d'une interdiction et d'une dégradation contre elle-même, de la naissance d'un autre ordre de valeurs, d'une affirmation politique à partir et à travers le terme même qui, dans un usage antérieur, avait pour objectif final l'éradication d'une telle affirmation⁷ (Butler, 1993 : 231).

De plus, Butler confère une « théâtralité » puissante à l'acte de citation du terme « queer » par le sujet « queer » lui-même. Cette pratique est considérée comme théâtrale dans la mesure où elle imite et rend « hyperbolique » la convention discursive qu'elle cherche à renverser ; ce geste permet ainsi l'exposition du régime conventionnel homophobe, de sa structure imitative et de sa contingence (Butler, 1993). Ainsi, Butler théorise diverses stratégies de subversion prenant spécifiquement appui sur la théâtralité afin de parodier le système normatif binaire, notamment le travestissement ou le drag : « Cette déstabilisation permanente des identités les rend fluides et leur permet d'être signifiées et contextualisées de manière nouvelle ; la prolifération parodique des identités empêche que la culture hégémonique ainsi que ses détracteurs et détractrices invoquent des identités naturalisées ou essentielles » (Butler, 2006 [1990] : 261).

⁷ Traduction libre.

On voit bien ici en quoi cette conceptualisation du genre comme dispositif de pouvoir oriente l'analyse vers des pratiques de subversion, de transgression ou de « queerisation » de la norme au détriment des rapports au travail, des formes d'appropriation du travail et de division du travail.

Aussi, si dans le collectif que je me propose d'étudier, j'ai pu observer des praxis queer, il m'est apparu qu'en dépit de leur efficacité à brouiller les normes de genre, elles n'épuisaient pas la dimension politique du collectif.

À la suite des démonstrations de Xavier Dunezat (2015), je considère que l'entreprise queer de déstabilisation des regards représente bel et bien une occasion significative d'interroger nos pratiques méthodologiques – dans un contexte où les rapports sociaux matériels et idéels (sexe, race, classe) continuent d'organiser l'espace social en hommes et en femmes mais aussi désormais en non-binaires et queer (Dunezat, 2015, p. 3). Toujours à la suite de Dunezat et des théoriciennes féministes matérialistes, je considère ainsi que toutes ces catégories sont indissociables des rapports sociaux de sexe. De ce point de vue, le projet queer s'inscrit lui-même dans ces rapports sociaux dont il est l'un des produits : l'une des réponses sociales que les groupes minoritaires opposent aux groupes majoritaires dans notre société. Par ailleurs, toujours à la suite de Dunezat, je considère que les pratiques de désidentifications queer ne sont pas en mesure d'orienter, à elles seules, les processus sociaux d'assignation à une classe sexuée, si bien que la production des catégories de sexe peut perdurer y compris dans des espaces marqués par des politiques queer.

Pour appréhender sociologiquement les trajectoires sociales non binaires et queer des membres du collectif, je m'appuie sur les travaux d'Emmanuel Beaubatie. Ses écrits sur l'« espace social du genre » et les « transfuges de sexe » permettent de mieux comprendre en quoi les trajectoires queer ou non-conformes dans le genre s'articulent avec les rapports de classe et la division du travail. Ces outils théoriques permettent notamment d'analyser les effets de la socialisation, de l'accès différencié aux ressources matérielles et culturelles, ainsi que les dynamiques d'appropriation et d'exploitation qui continuent de structurer les rapports sociaux – même au sein de milieux critiques comme celui du collectif étudié.

Dans son ouvrage *Transfuges de sexe* (2024), Beaubatie étudie les trajectoires de vie des personnes trans, à partir du concept de mobilité sociale. Menée en France, cette enquête conjugue l'analyse qualitative d'une trentaine d'entretiens biographiques réalisés auprès de personnes trans, ainsi qu'un volet

statistique se basant sur les résultats du questionnaire « Trans' et santé sexuelle » (2010) de l'Institut national de la santé et de la recherche médicale (INSERM). Ce sondage a récolté un total de 381 réponses – notons toutefois que le deux-tiers des répondant·e·s étaient des femmes trans (MtFs), contre seulement un tiers d'hommes trans (FtMs). Longtemps négligés par les institutions académiques et médicales, les hommes trans ont développé une certaine méfiance à l'égard des expertises scientifiques ; ils sont ainsi moins enclins à participer aux enquêtes (Beaubatie, 2024, p. 29). L'auteur a d'ailleurs dû équilibrer son échantillon qualitatif au moyen d'une stratégie de ciblage via des forums ou en personne.

Beaubatie mobilise également la conceptualisation bourdieusienne d'« espace social » de classe pour penser le genre. Il s'agit par là de se distancier d'une conception bidimensionnelle du genre, qui opposerait « deux classes de sexe unidimensionnelles ». Il considère plutôt que cet « espace social du genre se compose de différents pôles dans lesquels les individus ne présentent pas les mêmes structures de capital » (Ibid., p. 176). Ainsi, dans *Transfuges de sexe*, Beaubatie fait apparaître un espace social du genre médié par deux variables : le rapport entretenu aux espaces trans (i.e. opposant les personnes présentes dans ces espaces à celles qui ne les fréquentent pas) et le rapport entretenu aux standards institutionnels du genre (i.e. opposant les personnes qui respectent ces standards à celles qui s'en éloignent) (Ibid., p. 180). Cette conception permet à l'auteur de mobiliser la notion de « transfuge » afin de désigner les personnes ayant vécu une transition de genre – concept jusque-là utilisé pour signifier un changement de classe sociale.

À partir de son échantillon, l'auteur établit une typologie en trois catégories, en fonction du rapport entretenu aux catégories hégémoniques et aux espaces militants trans : les « conformes », les « stratèges » et les « non-binaires ». La première catégorie désigne les personnes trans qui s'identifient très fortement aux catégories « homme » et « femme » et qui ne s'associent aucunement aux espaces trans. La deuxième catégorie renvoie aux individus qui s'identifient généralement aux catégories « homme » et « femme » et sollicitent parfois des associations trans pour obtenir des informations médicales et juridiques, sans toutefois y militer. Les personnes appartenant à ces deux premières catégories ont généralement recours aux chirurgies de « réassignation », ainsi qu'au changement d'état civil.

La troisième catégorie, qu'il désigne comme « non-binaires », revêt un intérêt particulier pour la présente étude, car les membres du collectif s'identifiant comme « queer » ou « non-binaires » correspondent exactement aux critères établis par Beaubatie :

Les "non-binaires", enfin, s'identifient pour la plupart à des catégories alternatives à "homme" ou "femme" ("non-binaire", "trans", "queer", etc.). Pour près de la moitié d'entre eux, ils ou elles n'ont aucune intention d'avoir recours à une chirurgie de réassignation un jour. Par ailleurs, ils ne changent majoritairement pas leur état civil, militent pour près des trois quarts d'entre eux, et ont presque tous recours aux espaces trans' pour y trouver des informations médicales et sur leurs droits. Dans cette classe, l'individu tente de s'extraire des normes corporelles et légales relatives au genre. Cette logique est inventive et surtout militante : il s'agit pour ces personnes de lutter en faveur de la reconnaissance de leur différence [...]

Les "non-binaires" sont pour beaucoup des personnes jeunes, assignées au sexe féminin à la naissance et hautement diplômées [...], qui détiennent un fort capital militant (Ibid., p. 181, 185, 188-189).

En effet, ces caractéristiques correspondent aux profils de Sacha, Jo et Maxime. Quelques nuances doivent cependant être posées : d'abord, nous verrons que Maxime ne s'identifie pas explicitement en tant que personne « queer » ou « non-binaire », mais adopte des pratiques de masculinisation et s'autodésigne au masculin. Sacha, quant à lui, a modifié son état civil afin d'obtenir la mention « X » sur ses papiers d'identification. Or, le contexte législatif canadien diffère de celui dans lequel se déroule l'enquête de Beaubatie, en ce que la mention officielle de « sexe neutre » n'est tout simplement pas une option en France.

Hormis ces nuances, la catégorie « non-binaire » définie par Beaubatie me semble pertinente dans l'examen des trajectoires et des pratiques de genre des participant·e·s. Tous·te·s les membres du collectif ont poursuivi des études supérieures et fait preuve d'un engagement fort au sein de milieux militants – qu'ils soient anarchistes, anticapitalistes, féministes et/ou pour la justice climatique. En ce qui concerne Sacha, Maxime et Jo, l'appartenance à ces espaces où la critique des normes sociales – incluant les normes de genre – est centrale leur a donné accès à certaines ressources discursives et théoriques pouvant légitimer leur « identité » et lui conférer une signification politique. Comme nous le verrons, cette signification politique s'exprime à travers le système de valeurs et de codes qui est respecté par les membres du collectif, mais qu'ils sont prêt·e·s à délaisser ou à modérer lorsqu'ils entrent en contact avec la communauté externe. Sans avoir l'intention de subir une chirurgie de réassignation, les pratiques mises en œuvre par ces participant·e·s afin de s'extraire de l'ordre hétérosocial passent majoritairement

par des pratiques de désignation et de présentation de soi qui défient le langage courant ainsi que les normes genrées physiques et esthétiques.

Or, l'organisation et les rapports au travail demeurent largement intouchés par cette conception du genre. Comme l'ont démontré plusieurs auteur·rice·s du matérialisme trans, ce que plusieurs nomment « identité » n'a rien de naturel, mais repose avant tout sur des bases matérielles (Clochec et al., 2021, p. 89). La division opérée par les discours libéraux entre ce qui relèverait du « ressenti » ou de « l'identité » et ce qui relèverait du manifeste est problématique, en ce qu'elle psychologise, individualise et, de manière générale, nuit à une compréhension sociale et politique des rapports sociaux de sexe et de genre. En d'autres mots, en faisant de la psychologie individuelle le modèle de la compréhension du genre, cette division préserve le système sexe-genre lui-même en faisant de la défense de l'« identité de genre » un droit subjectif (Ibid., p. 91). Cela transforme le genre en un caractère positif qui « appartient » aux individus (i.e. les discours du type « ceci est mon genre »), en l'éloignant de sa définition servant à désigner un rapport de pouvoir, d'appropriation et d'exploitation qui produit la catégorisation de sexe.

Et si certain·e·s auteur·rice·s attribuent aux théories queer postmodernes « un matérialisme renouvelé, actualisé, qui s'intéresse à la matérialité des corps, à la façon dont ces corps sont produits par la domination » (Dorlin, 2007, citée dans Rebucini, 2016, p. 216), il s'agit toutefois d'une conception du matérialisme qui diverge de sa définition marxienne d'origine et qui relève davantage de la phénoménologie que d'une analyse en termes de rapports sociaux.

2.2 La Maison jaune et sa Luciole en tant que tentatives de collectivisation du travail (domestique, de subsistance et militant)

Comme nous l'avons vu dans la revue de la littérature, les quelques recherches sociologiques qui interrogent les « collectifs de néo-paysan·ne·s » le font à partir de divers cadrages théoriques. L'enquête de Rozencwajg (2021), dont l'approche est définie comme étant « à la croisée de la sociologie du travail et de la théorie féministe », mobilise la notion de « travail utopique » pour désigner l'ensemble des activités qui participent du « processus de détachement de la société conventionnelle et de construction d'un mode de vie collectif » (p. 75). De son côté, Pruvost (2019) parle plutôt de « travail de subsistance », dans une perspective écoféministe cherchant à mettre en lumière le rôle fondamental des activités vivrières et des pratiques de soin dans le maintien et la reproduction de la vie. Rimlinger (2019), quant à elle, s'appuie sur les concepts de « l'écologie queer » afin de caractériser les politisations des rapports à la

ruralité et au travail se déployant dans des projets féministes, écologistes et anticapitalistes qui s'inscrivent dans l'héritage du courant séparatiste lesbien des années 1970.

Pour ma part, j'ai décidé d'interroger la Maison jaune en entrant par le thème du travail et de ses divisions, en l'envisageant donc d'emblée en tant que projet de collectivisation du travail (domestique, de subsistance et militant). Sur ce point, je me suis inspirée de la manière dont Danièle Kergoat (2005, 2011, 2012) et Xavier Dunezat (1998, 2015, 2017) appréhendent le rapport entre division du travail et passage au collectif.

Les apports théoriques de Danièle Kergoat permettent de situer ma démarche en regard de la notion de « rapport social » et des implications de la division sexuelle du travail sur ces rapports. Pour Kergoat, un rapport social renvoie à « une tension qui traverse la société ; [...] [qui] se cristallise peu à peu en enjeux autour desquels, pour produire la société, pour la reproduire ou "pour inventer de nouvelles façons de penser et d'agir", les êtres humains sont en confrontation permanente. Ce sont ces enjeux qui sont constitutifs des groupes sociaux » (Kergoat, 2005, p. 95). Cette dernière phrase est importante, car elle explicite l'*antériorité* du rapport social sur les groupes et les catégories qu'il *produit*. La posture matérialiste considère que ces rapports sont des rapports de production, en ce qu'ils s'articulent autour de l'appropriation du travail d'un groupe social par un autre. C'est précisément ce rapport d'appropriation et d'exploitation qui produit les groupes sociaux et les catégories à partir desquelles la recherche sociologique s'organise (Kergoat, 2012) :

[...] il ne s'agit pas de croiser des catégories, mais bien de partir des rapports sociaux qui en sont constitutifs, de voir comment leurs multiples imbrications produisent effectivement les groupes sociaux et les reconstituent et en quoi elles reconfigurent incessamment les systèmes de domination et les rapports de force. Nous n'utilisons donc pas le concept d'identité(s) (mais ceux de classe et de sujet politique), pas plus que nous ne parlons en termes d'inégalités (mais en termes d'antagonisme, de contradiction) (Kergoat et Galerand, 2015, p. 51).

On peut ainsi considérer que l'approche en termes de rapports sociaux est profondément anti-essentialiste, car elle resitue les catégories produites par ces rapports dans l'ordre du social – et, donc, les conçoit comme étant transitoires, dépassables. En d'autres mots, ces catégories sociales représentent une « photographie de la société à un moment donné », alors que ce « paysage » des rapports sociaux est dynamique et constamment en mouvement (Ibid.).

S'il est possible de distinguer théoriquement plusieurs rapports sociaux (i.e. de sexe, de classe, de race), ceux-ci demeurent coextensifs et consubstantiels : coextensifs, en ce qu'ils recouvrent l'ensemble du champ social et se coproduisent et reproduisent mutuellement (Kergoat, 2011, p. 11). Quant à la « consubstantialité », elle désigne « l'entrecroisement dynamique complexe de l'ensemble des rapports sociaux, chacun imprimant sa marque sur les autres; ils se modulent les uns les autres, se construisent de façon réciproque » (Kergoat, 2012, p. 136). Cela implique, d'une part, qu'aucun rapport social ne prévaut sur les autres : ils sont irréductibles les uns aux autres et ne peuvent être hiérarchisés. Cette perspective s'oppose à l'idée qu'il existerait un « conflit principal » ou un rapport de domination fondamental auquel les autres seraient subordonnés.

Kergoat pose le travail comme enjeu principal des rapports sociaux de sexe dans les sociétés occidentales. Selon cette perspective, la tension s'opère au niveau du « partage » du travail entre les deux groupes, qui se caractérise notamment par l'assignation systématique des hommes à la sphère dite productive et des femmes à la sphère dite reproductive – cette division ayant pour effet l'accaparement par les hommes des positions à force valeur sociale ajoutée (Kergoat, 2005, p. 97). Pour Kergoat, la « division sexuelle du travail » s'articule ainsi autour de deux principes : le « principe de séparation (i.e. il y a des travaux d'hommes et des travaux de femmes) » et le « principe hiérarchique » (un travail d'homme “vaut” plus qu'un travail de femme) » (Ibid.). Précisons ici qu'elle entend par « travail » toute activité contribuant à la « production du vivre » (Ibid., p. 96). Au niveau collectif, nous dit-elle, cette manière de conceptualiser le travail implique « l'inclusion non seulement du travail professionnel (qu'il soit salarié ou non, marchand ou non-marchand, formel ou informel), mais également du travail domestique (qui dépasse bien largement les tâches ménagères pour inclure les soins corporels et affectifs [...]) » (Ibid., p. 96-97). En ce sens, penser le travail en termes de « production du vivre » permet de dépasser une lecture économique réductrice et, ainsi, de saisir les mécanismes par lesquels les rapports de pouvoir se rejouent dans les pratiques quotidiennes, même au sein d'espaces se revendiquant « anarchistes », « féministes » et « queer ».

À partir du moment où l'on réfute la dichotomie qui oppose les sphères d'activité publique et privée (productivité/improductivité, travail salarié/travail professionnel et domestique), les rapports que les femmes entretiennent au travail laissent entrevoir la possibilité d'une pratique contestataire (Kergoat et Galerland, 2008). Car ces rapports sont paradoxaux : non seulement les femmes tendent à entretenir un rapport au travail plus positif que les hommes, mais ce rapport positif est souvent fondé sur le sentiment que leur travail est justement productif, créateur de valeur (Ibid., p. 71-72). Qui plus est, ce phénomène

est surtout noté auprès de travailleuses affectées au travail de *care* – un secteur que l'on sait particulièrement dévalorisé et déqualifié. Bien sûr, il ne s'agit pas là d'une preuve de la disposition « naturelle » des femmes pour ces travaux, mais plutôt d'une tendance qui interroge les liens entre le rapport positif au travail de *care* et le fait qu'il réhabilite théoriquement le travail domestique (Ibid., p. 75). Voilà le potentiel subversif de la non-disjonction des sphères privée et publique – un potentiel qui nécessite toutefois une forme d'organisation collective pour conférer un caractère émancipateur au travail.

À cet effet, les travaux de Xavier Dunezat (1998, 2015, 2017) ont l'avantage de poser centralement la question des formes de division du travail dans les espaces qui se veulent militants et qui cherchent à collectiviser le travail. Si la sociologie des mouvements sociaux s'intéresse majoritairement au « pourquoi » (i.e. pourquoi certains groupes sociaux se mobilisent-ils plus que d'autres, quelle est la rationalité des mobilisations, comment sont-elles reçues par les systèmes politiques, etc.), peu de travaux se penchent sur le « comment » (i.e. comment les acteur·rice·s d'un mouvement social se mobilisent, comment s'organisent-ils, comment décident-ils des modes d'action privilégiés, etc.) (Dunezat, 1998, p. 165). De plus, la sociologie des mouvements sociaux a longtemps négligé la question des rapports sociaux de sexe – pour ne pas dire les femmes en tant que sujets politiques (Ibid., p. 166). Pourtant, comme l'explique l'auteur, les mouvements sociaux sont initiés et investis par des acteur·rice·s « qui ne sont pas « vierges » de toute origine de classe, d'ethnie, de sexe, de génération, etc. » (Ibid., p. 165), mais qui s'inscrivent dans des rapports sociaux préexistants, qui traversent et structurent tout autant le monde social global que les mouvements sociaux eux-mêmes.

D'ailleurs, les travaux de Dunezat prennent appui sur les contributions de Kergoat, notamment sur une enquête portant sur la Coordination infirmière et, plus précisément, sur l'impact des rapports sociaux de sexe sur la formulation des objectifs de lutte à l'intérieur du mouvement (Kergoat et al. 1992). Cette enquête de Kergoat s'inscrit dans un contexte où la sociologie des mouvements sociaux évacue les rapports sociaux de sexe de l'analyse des conflits sociaux et des mouvements sociaux (Dunezat, 1998, p. 167). Par opposition, Kergoat et son équipe proposent la notion de « mouvement social sexué ». Avec elle, « il ne s'agit pas de "rajouter" les femmes comme un plus qui viendrait colorer le mouvement social, mais cela signifie que tous les mouvements sociaux sont profondément marqués par les rapports sociaux de sexe et que l'analyse doit toujours tenir compte de cette réalité » (Kergoat et al. 1992, citée dans Dunezat, 1998, p. 167).

Cette conceptualisation du « mouvement social sexué » laisse entrevoir le potentiel heuristique d’une problématisation systématique de l’articulation entre travail militant et travail domestique – ce que Dunezat effectue dans une enquête sur les « mouvements de sans » en France (2017). Ses résultats confirment largement ceux de Kergoat et al. (1992) : non seulement les hommes bénéficient d’une disponibilité accrue pour le travail militant en raison de leur position d’exploiteurs au sein du mode de production domestique, mais les logiques domestiques se perpétuent au sein de l’organisation du travail militant lui-même (Dunezat, 2017). En somme, ses résultats réitèrent la pertinence d’une analyse en termes de rapports sociaux de sexe des mouvements sociaux, en particulier de ceux qui se revendiquent explicitement d’une critique de l’ordre social dominant.

Nous avons vu qu’il existe plusieurs rapports sociaux qui structurent et stratifient la société (sexe, race, classe) ; pourquoi alors se concentrer exclusivement sur les rapports sociaux de sexe et de classe ? D’abord, les ressources (temporelles et matérielles) dont je disposais pour la réalisation de cette étude étaient limitées. Dans ce contexte, il me semblait difficile de considérer plusieurs rapports sociaux en même temps, notamment lors de l’observation participante – une tâche qui est d’emblée considérée comme ardue (Dunezat, 1998, p. 167). Ensuite, la présente étude n’implique la participation d’aucune personne racisée : un fait qui témoigne à la fois de la composition majoritairement blanche des milieux militants impliqués dans ce type de projet et de la faible diversité ethnoraciale dans les campagnes québécoises. Ce constat appelle d’ailleurs à de futures enquêtes qui se pencheraient plus spécifiquement sur les rapports sociaux de race dans ces espaces, ce qui pourrait permettre d’en saisir les dynamiques d’exclusion et de constitution de collectifs et d’entre-soi blancs. Reste que sur le terrain, les divisions observées relèvent des rapports de sexe et de classe.

Finalement, dans le cadre de ses recherches sur les rapports sociaux (sexe, race, classe) en tant que facteurs d’organisation du travail militant, Dunezat est confronté aux contestations féministes et queer du système binaire de sexuation, qui le poussent à interroger la méthodologie sociologique fondée sur des processus de catégorisation. Dans son article « L’observation ethnographique en sociologie des rapports sociaux : sexe, race, classe et biais essentialistes » (2015), l’auteur propose une réflexion critique sur les biais essentialistes susceptibles d’affecter la pratique de l’observation ethnographique des rapports sociaux de sexe. En rappelant sa posture matérialiste (donc, de facto, anti-essentialiste) et ses emprunts aux travaux de Guillaumin, il insiste sur le fait que les catégories de sexe, à l’instar de celles de la race, relèvent d’un système social de marques et de marquage très efficient si bien que la réalité demeure

profondément structurée par ces catégories, perceptibles « à l'œil nu » et que les regards sont sexuels et sexués, ce dont les sociologues ne peuvent s'affranchir (Ibid., §2). Dans ce contexte, il défend une approche qui consiste à « voir pour mieux faire voir », tout en prenant en compte des mécanismes de naturalisation à l'œuvre dans l'acte même du « voir » (Ibid.). En d'autres mots, il s'agit de prendre acte des critiques formulées par les pensées et pratiques queer à l'encontre du système de sexualisation binaire, sans pour autant abandonner une analyse des rapports sociaux de sexe ancrés dans la matérialité :

[...] dans le contexte socioculturel actuel du travail de terrain, l'ethnographie doit – ne peut que continuer à voir des femmes et des hommes, à les essentialiser et à se tromper parfois, mais l'ethnographe doit arrêter de considérer cette catégorisation *ex ante* comme indiscutable et extérieure à son regard, bref comme une chose. En rapportant cette catégorisation aux rapports de force réels de l'espace-temps observé, on se donne les moyens de rendre plus réaliste – audible et lisible – le travail ethnographique (Ibid., §38).

La posture méthodologique défendue par Dunezat invite à une vigilance, afin de ne pas naturaliser les catégories sexuées observées, ni d'ignorer la matérialité persistante des rapports sociaux de sexe (binaires) dans l'organisation concrète du travail et des relations sociales. Cela implique de renoncer à « l'évidence » du « sexe visible », tout en tenant compte de la manière dont les pratiques sociales restent traversées par des rapports sociaux de sexe opposant une classe « hommes » et une classe « femmes ». Au sein d'un collectif queer, où les identifications sont souvent mouvantes et contestataires de l'ordre binaire, cette approche permet d'éviter deux écueils : d'une part, l'effacement des rapports sociaux de sexe au nom d'un pluralisme identitaire (ce que Dunezat critique chez certaines appropriations des théories queer) ; d'autre part, la reconduction involontaire d'un regard essentialisant sur les corps et les pratiques.

L'adoption de cette posture implique également de reconnaître que les dynamiques internes à un collectif queer peuvent reconduire les rapports sociaux de sexe, parfois sous des formes renouvelées ou euphémisées. En tant que chercheur·e-s, nous voilà invité·e-s à déconstruire méthodiquement nos processus de catégorisation et d'assignation, même implicites, dans l'analyse des interactions, de l'accomplissement des tâches et de la division du travail, en tenant compte des tensions entre les positionnements identitaires (subjectifs) et les positionnements sociaux (objectivables). Cela réitère la centralité des positions occupées dans les rapports sociaux :

En ce qui concerne la nomenclature de sexe, la position dans le mode de production domestique doit continuer d'agir comme prisme central de la mise en ordre de la sexualisation du social car ce prisme est réaliste hic et nunc (Dunezat, 2014). Mais un travail typologique doit être mené pour mieux penser l'hétérogénéité des expériences du travail domestique :

on ne peut faire voir la dichotomie femmes/hommes dans l'assignation à ce travail que si l'on parvient à rendre compte des modalités plurielles de prise en charge – ou non – de ce travail (Ibid., §41).

En somme, Dunezat nous rappelle que la démarche ethnographique ne peut se contenter d'un enregistrement descriptif et acritique des pratiques d'identification ou des assignations sexuées institutionnalisées ; elle doit œuvrer à rendre visibles les rapports sociaux qui traversent et structurent ces pratiques, y compris dans les milieux qui cherchent à les subvertir ou à les dépasser.

CHAPITRE 3

Méthodologie, enjeux épistémologiques et terrain de recherche

Ce mémoire repose sur une enquête ethnographique par observation participante et par entretiens semi-dirigés. Pour présenter la construction de mon dispositif méthodologique, je reviendrai d’abord sur l’enquête de type exploratoire qui m’a permis d’entrer sur le terrain (3.1), puis sur les techniques de collecte de données que j’ai finalement mobilisées (3.2). Dans un troisième temps (3.3), j’expose les considérations éthiques et les précautions qui ont orienté l’analyse des données et la rédaction de ce mémoire, avant d’explicitier les conditions de réalisation des entretiens et leur traitement (3.4). Finalement, le chapitre se conclut avec un premier portrait des participant·e·s (3.5).

Comme nous le verrons, les constats qui se sont imposés au fil de mon premier séjour exploratoire à la Maison jaune m’ont conduit à revoir mon questionnement initial, lequel était centré sur l’expérience queer de la néoruralité. Tout en présentant la méthodologie sur laquelle reposent mes données, je tenterai de rendre compte de ces déplacements, induits par les va-et-vient entre la littérature, les objectifs de départ et les réalités du terrain.

3.1 Objectifs de départ, prise de contact en vue du recrutement et entrée sur le terrain

À l’origine, je souhaitais orienter ce mémoire autour des expériences alternatives et queer de la néoruralité. Cet intérêt est étroitement lié à ma trajectoire personnelle et militante : en tant que lesbienne originaire d’un village rural québécois, mon parcours est marqué à la fois par les réseaux militants étudiants, féministes, queer et anticapitalistes montréalais, et les cercles sociaux LGBTQ+ Lanaudois. Au fil de mon parcours universitaire, j’ai également observé une tendance qui m’a semblé significative : plusieurs individus issus des milieux militants, souvent queer ou LGBTQ+, choisissent de quitter la ville pour s’établir à la campagne. En parallèle, j’entends parler, toujours dans les cercles militants, de collectifs déjà implantés en milieu rural se réclamant de pratiques alternatives, féministes, écologiques ou queer. Ces expériences signalent qu’un certain phénomène de recomposition des formes de vie rurales est déjà en cours – un phénomène envers lequel j’avais une sensibilité sociologique accrue, en raison de mon origine sociale et de ma socialisation aux modes d’organisation collective dans les milieux militants étudiants.

D'emblée, je cherchais donc à repérer un collectif queer, autogéré et installé en milieu rural. J'ai privilégié la méthode d'échantillonnage par réseau, qui implique la sélection de personnes au profil recherché (personnes LGBTQ+, vivant en collectivité et en milieu rural) à travers des réseaux sociaux et d'amitié.

Le processus de prise de contact et d'entrée sur le terrain s'est étendu sur plusieurs mois. En février 2024, je publie un appel sur le réseau social Instagram. La publication est visible par une liste de connaissances que j'ai sélectionnées en fonction de leur auto-identification comme queer ou LGBTQ+, et/ou parce que celles-ci vivent en milieu rural. La publication, plutôt informelle et visible pendant 24 heures, contient le texte suivant :

« Allô les queer! Dans le cadre de mon projet de mémoire, je suis à la recherche de collectifs / projets / communes / groupes de personnes queer ou LGBTQ+ ayant décidé de s'établir en région. Je m'intéresse au potentiel subversif de ces milieux de vie et à la manière dont ils s'organisent. Je trouve important de visibiliser des trajectoires de vie queer qui s'écartent des représentations urbaines plus communes. Si ça correspond un peu à votre situation, ou si vous connaissez des ami·e·s d'ami·e·s qui pourraient être intéressé·e·s, n'hésitez pas à m'écrire. (Vraiment pas obligé que 100% du groupe / projet s'identifie comme queer et/ou LGBTQ+. Ça peut être n'importe quel milieu *queer-friendly* au sens large. En autant qu'il y ait une forme de vie collective quelconque et un choix commun de s'établir en région). »

Cette publication suscite plusieurs réponses : un couple d'amies, qui habitent et travaillent dans Lanaudière, dit connaître plusieurs lesbiennes qui se sont établies dans la région récemment. Une connaissance indique que les paramètres décrits correspondent à sa situation actuelle et pose quelques questions quant aux implications d'une participation au projet. Elle me dit consulter ses colocataires pour connaître leur intérêt, mais ne me recontacte pas. Une troisième personne me transmet le contact de sa cousine qui se dit queer et qui s'est récemment établie dans la région de la Côte-Nord.

En parallèle, je poursuis ma démarche en contactant des collectifs ruraux et queer (ou *queer-friendly*) dont je connais déjà l'existence, le plus souvent par le biais de mon implication au sein des milieux militants montréalais. En mars 2024, je contacte par courriel trois collectifs différents, qui semblent correspondre aux critères de la recherche. Le premier collectif, Le Récif, est situé dans la région du Bas-Saint-Laurent. Selon son site web (<https://collectiflerécif.wordpress.com/le-projet/>), le Récif se décrit comme « un espace d'habitation géré par les personnes qui y vivent. Il comprend des ateliers, des espaces de travail, des jardins et [une] bibliothèque communautaire » et offre également des résidences pour artistes et militant·e·s. Le collectif a pour mission « d'être un lieu d'échange et d'exploration sur les possibilités de vivre des modes de vie alternatifs et soutenables dans le long terme ». Le Récif comporte 6 à 8 résident·e·s

permanentes qui s'occupent de l'accompagnement des résident.e.s, de l'entretien de l'espace collectif, de la gestion des tâches, de la création de liens avec la communauté, des projets collectifs en lien avec les organismes communautaires de la région, des demandes de financement et du maintien de projets permanents.

Le second collectif, nommé L'Aranéide, se décrit sur son site web (<https://araneide.wordpress.com/>) comme un « collectif de personnes queer en région » et est également situé dans la région du Bas-Saint-Laurent. Ce projet est responsable de l'édition et de la publication d'un « magazine queer de région », publié bi-annuellement. L'Aranéide se veut une « plateforme pour diffuser les créations et les idées de personnes queer » et vise à « nourrir et mettre de l'avant une culture queer hors des milieux urbains ».

Enfin, le troisième collectif est intitulé La Luciole. J'ai entendu parler de ce projet par le biais d'une ancienne collègue de travail, qui fait maintenant partie des résident.e.s permanent.e.s. Ce collectif est établi dans le village isolé de Saint-Cassien, dans une Région rurale du Québec⁸. L'objectif de La Luciole est de promouvoir l'autosuffisance militante et culturelle et, à cet effet, de créer un réseau de mobilisation dans la Région. Le collectif participe de cet objectif par la diffusion de matériel en tout genre, dont des zines, des journaux militants, des tracts, des autocollants ou toute autre publication s'inscrivant dans une perspective « anticapitaliste, anarchiste, féministe, anti-oppressive, décoloniale, paysanne ou queer⁹ ». Le collectif comporte cinq résident.e.s permanent.e.s, qui habitent « la Maison jaune » située au centre du village. Ces membres s'impliquent aussi dans d'autres initiatives communautaires dans le village de Saint-Cassien, comme le Projet Autogéré d'Écologie Communautaire (PADEC), soit un campement autogéré situé à proximité de la Maison jaune et qui « expérimente l'autonomie collective et le changement social et écologique par un mode de vie horizontal et libertaire ».

⁸ Afin de limiter les risques d'identification indirecte, la région où se situe le collectif est désignée par l'expression générique « Région rurale du Québec », ou simplement « la Région » (voir section 3.4).

⁹ À noter que le collectif ne peut être directement cité sans compromettre son anonymat.

Mes prises de contact avec Le Récif et l'Aranéide ont finalement été vaines. Ceux-ci représentent néanmoins des exemples de la mouvance « alternative » et néorurale au Québec et pourraient, si les conditions le permettent, être inclus dans une recherche future sur le sujet.

En mars 2024, je reçois une réponse du collectif La Luciole, qui me dit correspondre au profil recherché. Sacha, un membre du collectif, m'invite à leur rendre visite durant l'été 2024. Je leur réponds le lendemain, afin de signaler mon intérêt et de les remercier. Après quelques échanges afin de définir les paramètres de cette visite, nous convenons ainsi des dates d'un premier séjour d'une durée de cinq jours, en juin 2024.

3.2 Observation participante et entretiens individuels

Durant ce premier séjour, l'objectif est avant tout de faire connaissance avec les participant·e·s et de me familiariser avec le projet. Je fais alors la rencontre de Mathilde, Félix, Maxime, Sacha et Jo, soit les cinq occupant·e·s de la Maison jaune. Pour toute la durée du séjour, je suis hébergée dans le dortoir, où dorment aussi Maxime et son chien. Au quotidien, j'accompagne mes hôtes dans leurs activités ; celles-ci me font visiter la région et me présentent les projets collectifs locaux. Je fais connaissance avec certain·e·s membres de l'entourage du collectif : Arthur, voisin et conjoint de Mathilde, et Isabelle, voisine et amie du collectif. Le soir venu, je prends quelques notes sur une application téléphonique, principalement pour consigner ce que j'ai appris des multiples projets communautaires de Saint-Cassien : La Luciole, mais aussi l'Atelier et le Projet Autogéré d'Écologie Communautaire (PADEC).

Encadré 3.1 Notes d'observation : le PADEC

Le Projet Autogéré d'Écologie Communautaire (PADEC) est un campement autogéré, fondé il y a environ 15 ans par des militant·e·s écolos et anarchistes. Le PADEC est également situé à Saint-Cassien, à deux minutes de marche de la Maison jaune. Il s'agit d'un grand terrain semi-boisé, où quiconque peut venir planter son équipement de camping et profiter gratuitement des installations disponibles. Ces installations incluent un grand espace clôturé pour jardiner, un atelier avec quelques outils et même un four à pizza. Elles ont été aménagées par des militant·e·s, au fil des années. Le terrain a été quelque peu délaissé depuis une apogée de popularité en 2015, si bien que lors de mon passage, l'espace est envahi par les hautes herbes.

L'Atelier est une coopérative de services autogérée par des membres de la communauté locale. Elle est basée dans une immense grange, située à environ deux kilomètres de la Maison jaune. Les murs sont en bardage brun, mais les portes et quelques poteaux sont peints en bleu, jaune, vert, rouge. Au rez-de-chaussée, on peut y entrer par deux immenses portes. À première vue, on s'étonne de voir autant de couleurs à l'intérieur de la grange : à plusieurs endroits, les murs, le plafond et les poutres sont tapissés de tissus colorés.

La première pièce de la grange est très vaste. En entrant, on se retrouve devant une petite scène surplombée de trois petits projecteurs orangés. Au moment de ma visite, la scène accueille aussi un grand canot rouge. À droite de la scène, un « coin enfant », avec un petit sofa bleu et une bibliothèque blanche remplie de jouets. À gauche, une longue table, plusieurs chaises, trois grands congélateurs tombeaux et des tableaux muraux, où sont écrites de vieilles listes à moitié effacées. Au fond de la pièce, on tombe sur un espace de rangement, où Jo avait notamment entreposés ses objets encombrants (pneus, bacs de rangement, vêtements d'hiver). Cet espace est dissimulé par un drap qui fait office de rideau. En continuant vers la gauche, on accède à une série de petites pièces : deux ateliers de menuiserie munis de plusieurs outils à louer, ainsi qu'un « espace quincaillerie » où sont entreposés toutes sortes de matériaux ; tubes de PVC, pièces de plomberie, bois, fils, etc. Les matériaux non-utilisés et les retailles sont stockés ici plutôt que d'être jetés.

Au deuxième étage, il y a une salle de réunion, munie d'une cuisinette et d'un bloc sanitaire. Ce bloc sanitaire contient une douche, ainsi qu'une laveuse et une sècheuse. Deux petits bureaux, loués par des membres de la coop, sont adjacents à la salle. L'Atelier dispose d'ailleurs d'un réseau wi-fi. Une autre pièce fait office d'entrepôt à ingrédients secs : farine, légumineuses, céréales, etc. La coop achète en grande quantité à prix réduit, puis les membres peuvent venir acheter directement à l'Atelier. Tous les produits achetés sont biologiques.

Au troisième étage, il y a deux autres bureaux individuels, ainsi qu'une grande salle de réunion. Au centre de la pièce se trouve une grande table entourée de chaises, devant un tableau blanc. Dans les coins de la pièce, d'autres espaces de bureau sont disponibles – dont un avec un tissu lisant « Union Paysanne ».

Ce premier séjour s'avère décisif quant à l'identification de ce qui préoccupe les membres du collectif, dont iels me font part dans nos discussions. Entre autres, nous échangeons sur : la vie en milieu éloigné, l'impact de l'extractivisme sur leurs conditions de vie, l'organisation du travail en collectivité ou les différences entre le militantisme de la gauche montréalaise et le militantisme à Saint Cassien. Cette phase me permet ainsi de mieux saisir les pratiques concrètes du collectif en me renseignant sur les enjeux et préoccupations politiques qui les sous-tendent. Je profite de ces échanges informels pour soumettre diverses questions concernant l'auto-identification queer du collectif, la contrainte hétérosexuelle et ses manifestations en contexte rural, le militantisme queer et ses enjeux. Je constate rapidement que ces enjeux se conjuguent avec d'autres impératifs plus urgents, comme la précarité matérielle, la nécessité de

s'intégrer à la communauté locale et l'organisation du travail au sein du collectif – comme l'illustre cet extrait des Notes d'entrée sur le terrain :

« Joséphine, Mathilde et moi [...] discutons du fait d'être queer et de vivre en milieu rural/éloigné. Rapidement, le sujet de discussion se réoriente vers la précarité économique du collectif. Clairement, la priorité pour Mathilde et Jo est de s'intégrer à la communauté locale, quitte à se modérer politiquement du côté des pratiques militantes et/ou de genre.

Elles m'amènent ensuite au local du Cercle des fermières de la Région* [...] Elles ont d'ailleurs rejoint le Cercle par désir de s'impliquer dans la communauté et de rencontrer d'autres femmes du coin. Elles me montrent leurs projets respectifs [...] Ce sont des membres aînées du Cercle qui ont montré à Mathilde et à Jo à tisser » (Extrait des Notes d'entrée sur le terrain).

De plus, si certain·e·s participant·e·s s'identifient comme « queer » et affirment cette position dans leurs pratiques et leurs discours, d'autres s'y montrent plus distancié·e·s, voir indifférent·e·s, car non concerné·e·s. Quant aux pratiques quotidiennes, activités et interactions observées, force est de constater qu'elles concernent pour l'essentiel les conditions matérielles d'existence (i.e. répartition et exécution des tâches, entraide entre voisin·e·s, prises de décision relatives aux projets, etc.).

Prenant acte de ces constats qui recourent par ailleurs mes lectures, je prends alors la décision de recentrer mon analyse autour des modalités de la vie en collectivité – le contenu queer devient alors l'une des dimensions parmi d'autres de mon objet : un projet anticapitaliste, anarchiste, féministe, organisé autour d'un mode de vie et de production paysanne, etc.) et l'activité de travail secrétée par ce projet. Ce déplacement ne consiste pas pour moi à évacuer « les rapports sociaux de sexe » ou le genre. Il s'agit plutôt d'aborder cette question à partir de son ancrage dans l'activité quotidienne, dans l'objectif de rendre compte de l'ensemble des expériences et des savoirs mobilisés – y compris ceux des participant·e·s qui ne se reconnaissent pas dans les pratiques queer. Je prévois alors, par ailleurs, des occasions d'interroger les rapports que le collectif entretient à l'ordre hétérosocial via les entretiens individuels.

Alors que je suis encore indécise et en pleine réflexion sur ces possibles réorientations, je décide de recontacter le collectif par courriel pour les remercier pour leur hospitalité, mais aussi pour leur soumettre mes réflexions quant à mon questionnement. Je veux savoir ce qu'ils en pensent et s'ils seraient d'accord pour m'accueillir une seconde fois, afin que je puisse mener mon enquête sous cette nouvelle mouture. Après s'être consulté·e·s, ils acquiescent à ce second séjour. Nos échanges viennent confirmer que cette réorientation répond davantage à ce qui les préoccupe – j'y reviendrai.

Mon deuxième séjour a lieu à l'automne 2024 et dure seize jours.

Si la tradition ethnographique évoque parfois une immersion d'une durée minimale de deux ans, ce consensus s'avère loin d'être ferme. Plusieurs auteur·rice·s ont souligné que la durée ne constitue pas en soi un gage de rigueur ethnographique dès lors que l'enquête repose sur une immersion soutenue, une observation réflexive et une triangulation méthodologique rigoureuse. En ce sens, Pink et Morgan (2013, p. 351) proposent la notion d'« ethnographie de courte durée » [*short-term ethnography*] pour désigner une méthode qui, loin d'être une voie « rapide et approximative » pour mener des enquêtes qualitatives, se caractérise plutôt par « des formes d'intensité qui conduisent à des modes de connaissance profonds et valables¹⁰ ». Vindrola-Padros (2020) prolonge cette réflexion en rassemblant plusieurs approches ethnographiques (ethnographie « rapide », « focalisée » ou « court-terme ») qui adaptent les principes de l'ethnographie classique à des temporalités plus courtes, sans renoncer à l'observation fine des pratiques, des rapports sociaux et des significations construites *in situ*. Knoblauch (2005, p. 123), pour sa part, désigne l'« ethnographie focalisée » [*focused ethnography*] comme démarche « centrée sur un phénomène social délimité » et « menée dans des temps d'enquête condensés mais intensifs, souvent en contexte professionnel, militant ou organisationnel ». Cette approche reconnaît la nécessité d'ajuster la temporalité de l'immersion à la structure concrète du terrain, à la disponibilité des participant·e·s et aux conditions d'accès au milieu étudié.

En m'inscrivant dans cette filiation, j'adopte une posture ethnographique adaptée aux conditions de réalisation de l'enquête : une immersion prolongée mais non continue, menée sur plusieurs séjours d'observation participante, combinée à des entretiens approfondis et à une implication active au sein du collectif. Plutôt qu'une simple reprise de critères hérités d'un modèle d'enquête canonique, ce positionnement méthodologique relève d'une démarche située et incarnée, visant à saisir les rapports sociaux complexes qui structurent l'activité quotidienne du groupe. C'est donc en référence à ces approches renouvelées de l'ethnographie que j'emploie ce terme pour désigner ma démarche.

¹⁰ Traduction libre.

D'emblée, j'avais choisi la méthode de l'observation participante qui implique non seulement la présence in situ du-de la chercheur-e auprès des participant-e-s et dans leur environnement, mais également l'exercice d'une activité à l'intérieur du milieu étudié. Avec ce dispositif, le-a chercheur-e adopte alors un « double rôle », en ce sens que l'engagement au sein du milieu étudié peut entraîner une forme d'investissement subjectif au fil des rencontres significatives et du développement de liens qui dépassent la traditionnelle relation chercheur-e/participant-e. L'activité exercée au sein du groupe ainsi que la présence continue du-de la chercheur-e dans le milieu étudié s'inscrivent dans une pratique d'observation impliquant une capacité d'adaptation à un milieu plus ou moins familier – cette capacité s'inscrit d'ailleurs dans le savoir-faire du-de la chercheur-e pratiquant l'observation (Namian et Grimard, 2016, p. 25). Ici encore, ce choix est en partie guidé par ma socialisation aux milieux militants étudiants, anticapitalistes et queer, qui me permet de naviguer ces espaces plus aisément.

A fortiori, l'observation participante revêt d'un intérêt particulier pour l'étude de l'activité militante : comme le souligne Mischi (2012), elle permet de saisir cette socialisation dans l'action militante, en l'observant au moment même de sa mise en œuvre. Les données recueillies ne se limitent donc pas aux discours récoltés spécialement à l'intention du-de la chercheur-e, mais englobent les interactions brutes et les pratiques discursives indigènes – c'est-à-dire les échanges que les membres du collectif tiennent entre eux, en dehors du cadre d'entretien formel. Cette démarche permet d'articuler l'analyse autour des interactions et des discours propres au milieu étudié, plutôt que de se fier exclusivement à des récits rétrospectifs, souvent détachés de leur contexte d'origine. Comme nous le verrons, ces récits acquièrent même une valeur heuristique ajoutée en ce qu'ils influencent, orientent ou justifient les pratiques militantes observées sur le terrain. Ainsi, inscrire un « je » dans la démarche sociologique, revient à en expliciter ses rapports aux socialisations concurrentes et aux impératifs qui y sont liés. Il s'agit donc d'un effort de compréhension exhaustive des différentes scènes sociales dont ce « je » est partie prenante – plutôt que strictement spectateur-riche – tout au long de l'enquête.

L'essentiel des données mobilisées dans ce mémoire ont donc été produites durant cette période de seize jours, par la prise de notes dans mon carnet d'observation et par la réalisation d'entretiens individuels avec les membres présent-e-s. Félix est alors absent, car il réside temporairement à Montréal pour un contrat de travail. Mon séjour se voit par ailleurs marqué par deux départs : le huitième jour, Jo quitte le collectif pour déménager dans une autre région. Le quatorzième jour, Sacha quitte lui aussi le collectif de

manière permanente. Comme nous le verrons, ces départs illustrent l'instabilité résidentielle fréquemment soulignée dans la littérature sur des projets de vie communautaire dits « alternatifs ».

Durant ce séjour, ma participation observante à la vie quotidienne implique des discussions informelles soutenues avec les membres en plus des entretiens individuels plus formels, une implication aux tâches et activités quotidiennes, des sorties à l'extérieur de la maison (visites au Bar du Coin, séances d'escalade, récoltes chez une ferme voisine, etc.). Mes journées sont finalement chargées, si bien que je prends mes notes surtout *a posteriori* – souvent en soirée, une fois de retour dans ma chambre. D'autres notes sont prises sur le vif ; des anecdotes, échanges ou pratiques qui me semblent significatifs et que je ne veux pas oublier. La combinaison de ces notes, prises soit sur le vif ou en fin de journée, a permis la constitution d'un journal d'observation organisé par journées.

J'ai organisé mes observations en trois grandes catégories : i) l'activité concrète de travail (les tâches, leur fréquence, leur pénibilité, les outils et techniques mobilisées) ; ii) les espaces (de vie commune, de travail, de loisir, de sociabilité, l'aménagement des pièces, les distances entre la Maison jaune et les lieux fréquentés ; iii) les interactions verbales et non verbales entre les enquêté·e·s, les enquêté·e·s et moi, les enquêtées et leur entourage.

3.3 Entretiens et analyse de contenu

Pour mieux comprendre les représentations que les participant·e·s se font de leurs actions et du sens qu'ils leur attribuent, j'ai opté pour des entretiens individuels comme voies d'accès à la réalité sociale telle qu'elle est conçue et vécue par les enquêté·e·s et pour être en mesure de mettre en perspective les discours collectifs et les discours individuels – faisant ainsi émerger des nuances, des dissonances, voire des contradictions.

J'ai donc réalisé des entretiens individuels avec les quatre membres du collectif présent·e·s lors de mon séjour : Maxime, Mathilde, Sacha et Jo. Mon intention de réaliser ces entretiens avait été communiquée aux participant·e·s dès nos premières communications par courriel. Dans un souci de transparence, ces messages explicitaient la démarche et les objectifs de recherche, ce qui pouvait également leur fournir quelques repères en amont de l'exercice. La durée de chaque a varié entre 1h30 et 2h30, à l'exception de celui de Jo, particulièrement généreux·se de son temps, qui a donné lieu à environ 5h30 de matériel audio. Les entretiens de Mathilde, Sacha et Jo ont été réalisés dans la Maison jaune, lorsque nous étions seul·e·s.

L'entretien de Maxime a été réalisé en deux parties ; la première partie a eu lieu dans la salle de réunion de l'Atelier, tandis que la deuxième a été réalisée à la maison.

Les entretiens ont été menés en suivant un guide (Annexe A) construit autour de quatre thèmes principaux : i) la trajectoire sociale, ii) l'installation à Saint-Cassien et le projet de la Maison jaune, iii) l'organisation du travail et de la vie en collectivité, et iv) l'activité politique du collectif et le projet de La Luciole.

Une retranscription verbatim a été effectuée à partir des enregistrements audios, en veillant à conserver un maximum de détails, notamment les rires, les soupirs, les intonations particulières ou les hésitations jugées significatives. Ces verbatims ont ensuite fait l'objet d'une thématisation à l'aide du logiciel NVivo 14. À partir d'une lecture attentive des transcriptions, des thématiques générales ont émergé progressivement de l'interprétation des propos recueillis, en articulation avec les dynamiques et interactions observées sur le terrain. Ces catégories ont servi de fondement à la construction des codes, élaborés au fur et à mesure de l'analyse.

Ainsi, l'analyse repose sur une démarche principalement inductive, visant à faire émerger des catégories de sens à partir du matériau empirique. Les dynamiques observées sur le terrain ont contribué à orienter et affiner l'interprétation des entretiens, dans une logique d'aller-retour entre expérience et discours.

3.4 Considérations éthiques

La présente recherche implique des interactions avec plusieurs personnes, que ce soit dans des contextes de vie quotidienne ou lors d'entretiens plus ciblés : des réflexions approfondies ont guidé la mise en place d'une méthode assurant le respect des principes éthiques lors de chaque étape. Cette démarche a été approuvée par le comité CERPÉ-FSH de l'UQAM en amont du travail de terrain et de la réalisation des entretiens.

En ce qui concerne les périodes d'observation participante, les participant·e·s ont été contacté·e·s via un premier courriel afin de les informer de la démarche et des objectifs de la recherche. Dans ce message, les modalités des entretiens et des périodes d'observation étaient détaillées, afin d'obtenir un consentement libre et éclairé de la part des participant·e·s. Le courriel expliquait notamment le déroulement prévu et les objectifs de la période d'observation participante, la durée approximative du séjour d'observation et des entretiens individuels, l'utilisation d'enregistrements audios, la possibilité de se retirer à tout moment,

ainsi que les garanties de confidentialité et d'anonymisation des données. Les courriels échangés ont été envoyés à l'adresse courriel du collectif, à laquelle l'ensemble des participant-e-s potentiel-le-s ont accès.

Un formulaire de consentement a été signé par chaque participant-e. Les enregistrements, les transcriptions et les notes d'observation ont été conservés dans un dossier électronique sécurisé par mot de passe.

Durant mon insertion sur le terrain en tant que « chercheuse-participante », la divulgation de cette posture et ses implications ont soulevé plusieurs questionnements. Il s'agissait ici de trouver un équilibre entre, d'une part, la nécessité de limiter l'influence de ma présence sur le déroulement des interactions et des activités observées, et, d'autre part, le respect des exigences éthiques liées au consentement éclairé, impliquant une transparence quant à mes intentions de recherche, aux usages des données et à mon rôle au sein du collectif. Par conséquent, la posture adoptée a été celle d'une transparence envers les participant.e.s et leur entourage, dans la mesure du possible, tout au long de l'enquête. L'évolution de l'angle d'analyse, survenue au gré de la familiarisation avec le terrain, a été communiquée aux membres du collectif au fur et à mesure, en expliquant les réflexions qui lui étaient sous-jacentes. De plus, dès les premiers contacts avec les membres du collectif, les objectifs de recherche leur ont été clairement exposés, et ce « dévoilement » a été renouvelé à plusieurs reprises, notamment lors de l'arrivée de nouvelles personnes gravitant autour du collectif et avec qui les participant-e-s avaient des interactions régulières. Dans les cas où la valeur de cette information me semblait limitée, en l'occurrence pour des personnes avec qui nos interactions furent brèves et dont aucune donnée identifiable ne figurerait dans ce mémoire, ma posture n'a pas été divulguée.

Lors de la rédaction, les choix méthodologiques ont été guidés par des considérations éthiques visant à protéger la vie privée des participant-e-s et à minimiser les risques d'identification. Les données ont été anonymisées en remplaçant les noms propres par des pseudonymes, en portant une attention particulière à ce que ces noms fictifs ne soient pas partagés par d'autres individus du milieu. Les pseudonymes ont été choisis de manière à correspondre au profil des individus d'origine, en tenant compte de critères tels que l'âge et les pratiques de genre. Les noms des villes, des régions administratives et d'autres caractéristiques géographiques (i.e. routes, étendues d'eau) sont fictifs, afin de garantir la sécurité des participant-e-s. Tous les noms des lieux et des projets ont également été modifiés.

La réalité d'un milieu rural et éloigné exacerbe les risques d'identification indirecte pour les participant·e·s. Dans ce type de milieu, où les caractéristiques et trajectoires individuelles sont souvent connues des autres habitant·e·s et où les relations sociales sont fortement interconnectées, des détails pouvant paraître insignifiants suffisent à rendre une personne identifiable. Le nombre restreint d'acteur·rice·s, de lieux et de projets collectifs dans la région et correspondant aux descriptions données accroît ces risques encore davantage – d'autant plus que les milieux militants peuvent être la cible d'une surveillance (y compris policière) accrue. Conséquemment, des précautions additionnelles ont été mises en place afin de réduire les risques d'identification indirecte : certains détails non-essentiels à l'analyse, tels que les noms de ville de provenance ou les implications militantes passées ont simplement été omis. Dans certaines situations présentant un risque accru d'identification indirecte, où l'anonymisation me semblait donc insuffisante pour garantir la sécurité des participant·e·s, certains noms de lieux ont été remplacés par des noms génériques (i.e. « la Région », « organisme communautaire féministe », « Bar du coin », etc.).

3.5 Portraits des participant·e·s

Cette sous-section vise à dresser un portrait sociologique de chacun·e des participant·e·s, en m'appuyant principalement sur les données issues des entretiens individuels. Pour des portraits sommaires de l'entourage immédiat du collectif, que j'ai dressés lorsque l'observation laissait entrevoir la place significative occupée par ces personnes dans la vie quotidienne des participant·e·s, voir l'Annexe B. Afin de préserver l'anonymat des personnes rencontrées, ces portraits ne comportent pas de description physique détaillée. À noter, toutefois, que toutes les personnes impliquées dans l'enquête sont des personnes blanches. De plus, il s'agit ici d'un survol des trajectoires militantes et professionnelles, celles-ci étant développées davantage dans les sections 4.1 et 5.1.4, respectivement.

3.5.1 Mathilde

C'est par l'intermédiaire de Mathilde que j'ai pris contact avec le collectif de la Maison jaune. Nos chemins s'étaient déjà croisés dans le cadre d'une initiative étudiante autogérée dans laquelle nous avons travaillé ensemble. Mathilde et moi avons donc été socialisées aux mêmes pratiques et éthos militants étudiants hérités de la grève de 2012 et des liens d'amitiés et de confiance, notamment féministes, nous unissent.

Mathilde a 24 ans au moment de l'enquête. Elle est en couple avec Arthur, qui habite également à Saint-Cassien, depuis 3 ans. Elle a grandi dans une banlieue de la Rive-Sud de Montréal. Elle est la troisième de quatre enfants : une grande sœur, un grand frère et un frère cadet. Adopté à l'âge de 2 ans, ce dernier a

« vécu des enjeux de racisme » auxquels Mathilde a ainsi été fortement sensibilisée, dit-elle. La mère de Mathilde est psychoéducatrice, son père, directeur général d'un organisme de concertation en environnement. Elle dit avoir grandi « dans une famille très privilégiée ».

Après avoir complété un DEC en sciences humaines au cégep où elle a rencontré Jo, elle a suivi des cours à l'université d'abord dans un programme de droit, qu'elle a abandonné pour les études autochtones, puis féministes.

Mathilde est intervenante au sein d'un organisme communautaire féministe de la Région situé à environ 20 kilomètres de la maison. Elle y travaille 32 heures par semaine. Lorsqu'elle a pris la décision de venir s'établir dans la région, il était important pour elle de travailler notamment pour se créer un réseau au-delà de la petite communauté de Saint-Cassien.

« [J]e voulais travailler dans une organisation féministe. [...] Je me suis dit : "si je reviens [...], c'est comme pour quasiment bâtir ma vie ici". Fait que, je veux [...] des ami-e-s en bas de la côte, une vie plus grande que [...] Saint-Cassien. [...] Pour moi, la job, c'était aussi une façon de rencontrer du monde¹¹ » (Entretien avec Mathilde).

Ses relations de travail sont complexes et parfois conflictuelles. Le temps que l'organisme consacre à la lutte féministe n'est pas suffisant, selon elle, et il existe des clivages politiques de fond concernant le projet féministe en lui-même au sein de l'organisme.

Avant de travailler pour cet organisme, Mathilde a cumulé divers emplois étudiants. Elle a aussi travaillé sur des fermes, incluant le Carrefour, soit celle de son partenaire Arthur.

La trajectoire militante de Mathilde est étroitement liée à son engagement dans le mouvement étudiant montréalais pour la justice climatique. C'est dans le cadre de cette activité militante qu'elle a fait la connaissance de Maxime, avec qui elle a aussi été amenée à côtoyer les cercles et groupes affinitaires

¹¹ Afin de distinguer les propos des participant-e-s de mes propres observations, les citations directes des participant-e-s sont présentées en italique, tandis que mes propos (i.e. extraits des Notes d'observation) sont en caractères réguliers.

anticapitalistes, anarchistes, féministes et queer qui composent le mouvement étudiant montréalais. Son réseau, ses ami·e·s et ses anciens colocataires, est ainsi composé de ses camarades militant·e·s.

Mathilde se définit comme une femme cis et hétérosexuelle.

3.5.2 Maxime

Maxime, 26 ans, a grandi en France jusqu'à l'âge de 10 ans. Son père Français et sa mère Québécoise se sont rencontrés aux Compagnons Bâtisseurs, un programme français de volontariat qui vise à former de « jeunes bâtisseurs » en réhabilitant et en transformant des bâtiments en logements sociaux. Maxime a une sœur de quatre ans sa cadette. Lorsque Maxime est âgé de 10 ans, sa famille quitte la France pour s'installer dans une « banlieue un peu bobo » de la ville de Québec.

Sa mère a démarré sa propre compagnie de gestion immobilière il y a quelques années. Son père est électricien industriel. Maxime estime que ses parents sont des transfuges de classe. En France, sa famille vivait sous le seuil de la pauvreté, dans une vieille maison en pierre, sans eau courante. Ses parents ont tout rénové, puis revendu la maison à un prix largement supérieur à son coût d'origine; ils ont également hérité. Aujourd'hui, Maxime considère que ses parents sont « fortuné·e·s ».

Après avoir été scolarisé dans une école privée catholique, Maxime a complété un DEC en musique. Il a pris une session de pause pour voyager, puis commencé un programme de psychoéducation à l'université. Après une session, il quitte ce programme, s'essaie en musique, puis décroche à nouveau. Il s'inscrit alors en communication publique et complète un certificat à distance, pendant la pandémie. Selon lui, le fait qu'il dispose maintenant d'un diplôme universitaire « a apaisé les craintes de [sa] mère ». Finalement, au printemps 2024, Maxime a obtenu une attestation d'études professionnelles (AEP) en charpenterie-menuiserie. Il a étudié pendant 6 mois à temps plein dans le cadre de cette formation subventionnée par le gouvernement provincial, et reçu 750\$ par semaine pour la durée du programme. Son passage dans la classe de charpenterie est marqué par un sexisme rampant, alors que ses collègues lui font souvent du « *mansplaining* », lui enlèvent les outils des mains, ou tiennent des propos dégradants à son égard.

Au moment de l'entretien, Maxime a travaillé pendant environ un an et demi en tant que coordonnateur pour un organisme LGBTQ+ de la région où il était en charge des communications et de la structure

organisationnelle de l'organisme. Il travaille maintenant dans le domaine de la construction, de contrat à contrat.

À l'instar de celle de Mathilde, la trajectoire militante de Maxime est liée à son parcours académique. Militant pour l'environnement, il s'est impliqué au sein de mouvements pour la justice climatique au cégep et à l'université. Son parcours et ses rencontres sont similaires à ceux de Mathilde.

Assigné au sexe « femme » à la naissance, Maxime se désigne quasi exclusivement au masculin. Lors de son entretien, il me précise qu'il est à l'aise avec n'importe quel pronom. Tout en s'identifiant comme une « personne queer » ou encore « de minorité de genre », il ne fait pas partie des individus ciblés par des violences de genre, me dit-il, « parce qu'il passe » et « ne subi[t] aucune forme de [discrimination] » :

« Pas vraiment. Je passe très bien pour... Je pense qu'en termes de [...] violences envers les personnes queer et envers les personnes de minorités de genre, [...] je n'en ai tellement pas vécu, que non. Je ne me considère pas... » (Entretien avec Maxime).

3.5.3 Sacha

Sacha, 31 ans, a grandi dans une banlieue de la Rive-Nord de Montréal. Iel est enfant unique. Son père est gérant dans un Home Dépôt. Sa mère est en retraite préventive depuis plusieurs années, en raison d'enjeux de santé mentale. Sacha souligne que sa famille a toujours connu une grande précarité financière (« on a tout le temps full arraché ») et qualifie ses parents de « bougons culturés » (Entretien avec Sacha). La faillite de ses parents engendre la perte de la maison familiale et, pour Sacha qui était aux études à ce moment, la perte de ses prêts et bourses.

En 2010, Sacha commence à étudier au cégep à Montréal. Iel ne termine pas le programme en raison de la grève étudiante de 2012, qu'iel qualifie de « point tournant de sa vie d'adulte » (Entretien avec Sacha). Après les grèves, iel prend deux années sabbatiques. Iel s'inscrit ensuite en communications au cégep, mais ne termine pas le programme. Iel commence ensuite un programme universitaire en littérature, avec concentration en études féministes. C'est durant ce programme que ses parents tombent en insolvabilité et que Sacha perd ses prêts et bourses, ce qui l'empêche de terminer ses études universitaires. Iel débute ensuite une attestation d'études collégiales (AEC) en production audiovisuelle, mais abandonne le programme en raison de la crise sanitaire.

Sacha dit avoir connu des enjeux de dépendance à la drogue et à l'alcool, qui semblent avoir contribué à une détérioration de sa relation avec ses parents. Durant l'entretien, iel aborde le sujet en regard de la réaction de ces derniers vis-à-vis de son déménagement dans la Région :

« [...] Ils étaient vraiment contents. [...] Ils ont eu vraiment peur pour moi, à plusieurs reprises, pareil. J'ai quand même eu des pas pires problèmes de consommation [...] Quand tu sais que ton enfant prend de la drogue dure, ben... En tout cas. [...] Pour eux, l'idée que je sorte de la ville, c'était beaucoup rassurant [...] Je n'ai pas parlé à mes parents pendant vraiment beaucoup de temps [...], fait que, [...] ils n'osent plus beaucoup avoir de jugement sur ce que je fais [...] » (Entretien avec Sacha).

Lors de mon passage, Sacha s'abstenait de consommer de l'alcool – à l'exception d'une soirée au Bar du coin, à l'occasion d'un spectacle. Cette sobriété (qui ne s'étend pas à la consommation de cannabis, qu'iel consomme régulièrement) était suffisamment importante pour que les autres occupant·e·s de la maison fassent preuve de discrétion quant à leur propre consommation d'alcool (i.e. en évitant de laisser des bouteilles à découvert dans les espaces communs, en utilisant des contenants opaques, etc.).

Sacha était sans emploi lors de mes deux passages à Saint-Cassien. Iel était sur l'aide sociale et recevait une prestation mensuelle d'environ 800\$. Son dernier emploi, à l'été 2023, était dans une base de plein air de la région. Sacha fait également de l'artisanat, principalement des bijoux, du dessin et de la sérigraphie.

La trajectoire militante de Sacha a été fortement marquée par le mouvement des grèves étudiantes de 2012 à 2015. Iel s'implique dans plusieurs initiatives féministes, notamment dans le cadre des vagues de dénonciations dans la foulée du mouvement #MeToo. Iel co-fonde la Coop des Cimes avec d'autres camarades, un autre collectif alternatif situé dans la même région que la Maison jaune.

Assigné au sexe « femme » à la naissance, Sacha s'identifie comme une personne non-binaire et mentionne d'ailleurs que cela est désormais inscrit sur ses papiers officiels. Sacha préfère les pronoms « il » et « elle » en alternance. Par souci de cohérence et de lisibilité, j'emploie le pronom « iel » pour désigner Sacha dans ce mémoire, tout en utilisant un langage épïcène lorsque possible. Même si Sacha considère qu'iel « passe », iel dit subir davantage de violences de genre depuis son déménagement en milieu rural et depuis que la mention de genre neutre figure sur ses papiers d'identification.

Sacha est célibataire et n'a pas d'enfants.

3.5.4 Jo

Joséphine, qui préfère être désigné·e par le surnom « Jo », est âgé·e de 24 ans au moment de l'enquête. Iel grandit dans un petit village de la Montérégie ; c'est d'ailleurs la seule personne de la Maison jaune qui est issue d'un milieu rural. Iel a grandi dans un foyer très défavorisé et évoque une enfance marquée par la violence, la précarité et la dépendance :

« Je viens d'un milieu violent. [...] Ma mère était maman à la maison. Après, quand qu'elle s'est séparée de mon père, elle faisait [...] des ménages, genre en-dessous de la table. [...] Mon père c'est un alcoolique, drug addict [...] Mes deux parents n'ont pas de secondaire 5. Fait que je viens d'un milieu quand même assez [...] pauvre culturellement. [...] C'est un milieu quand même très violent. Mon père est bipolaire [...] Mon enfance, je l'ai passée dans des centres de femmes battues avec ma mère, tout ça [...] » (Entretien avec Jo, partie 1).

Bien que Jo ne possède qu'une sœur biologique, iel considère trois personnes comme ses frères et sœurs. Sa famille est « compliquée », me dit-iel, marquée par plusieurs séparations et recompositions.

Après un primaire et un secondaire marqués par l'intimidation, Jo poursuit sa scolarité en sciences humaines dans un cégep montréalais. C'est d'ailleurs dans ce programme qu'iel fait la rencontre de Mathilde. Après avoir complété son DEC, Jo prend une pause d'études pour aller travailler en Nouvelle-Écosse durant un an. À son retour à Montréal, iel commence un programme de communications à l'Université, mais l'arrivée de la pandémie et des cours en ligne le conduit à annuler sa session. Jo se dit désillusionné·e par rapport au milieu universitaire qu'iel estime élitiste et superficiel. Iel poursuit sa formation dans un institut privé spécialisé en herboristerie, mais en raison de la faillite de l'établissement, iel n'a pas obtenu de diplôme.

Contrairement à ses colocataires, Jo ne s'implique que momentanément dans les mouvements militants étudiants. Iel demeure très critique de ces milieux, auxquels il attribue une dimension protocolaire, élitiste et réformiste. Iel s'implique également dans un mouvement radical pour la justice climatique, indépendant des milieux étudiants, dans lequel iel est amené à côtoyer des militant·e·s anticapitalistes et anarchistes expérimenté·e·s. Lors de son séjour en Nouvelle-Écosse, Jo contribue aussi à la mobilisation locale pour l'environnement.

Jo a travaillé pendant un an en Acadie, en tant qu'intervenant·e en sécurité linguistique dans les écoles. Durant les dernières années, iel a occupé divers emplois dans l'industrie du tourisme. Pour la saison

dernière, iel travaillait dans une micro-distillerie située à environ trois heures en voiture de la Maison jaune. Bien qu'il ne s'agisse pas d'un emploi traditionnel, la principale occupation de Jo lors de mon passage consistait à travailler sur un projet financé par le programme Jeunes Volontaires.

Assigné-e au sexe « femme » à la naissance, Jo s'identifie comme « queer » et préfère les accords masculins ou neutres. Iel souligne que cette pratique d'autoidentification est plutôt récente dans sa vie et que, souvent, iel « accepte juste "elle ", puis ça va comme ça » (Entretien avec Jo, partie 1). Iel être encore en réflexion par rapport à cette pratique et ne la met en œuvre qu'auprès de gens avec qui iel se sent confortable. Jo se dit aussi neurodivergent, plus précisément sur le spectre de l'autisme.

De plus, Jo est non-monogame. Iel entretient une relation amoureuse avec deux partenaires, Vincent et Julien. Le trio forme ce que Jo nomme une « relation en V » - c'est-à-dire que Julien et Vincent ne sont pas en relation amoureuse, mais entretiennent tous les deux une relation de couple avec Jo. Jo prône ce qu'iel appelle « l'anarchie relationnelle » et se distancie des relations non-monogames où une relation serait priorisée par rapport aux autres. Iel précise que sa relation avec Vincent est plus ancienne : il et iel sont en couple depuis cinq ans et se sont marié-e-s pour accéder à des prêts et bourses. La relation entre Jo et son deuxième partenaire, Julien, est plus récente. Julien est d'ailleurs un résident de la Coop des Cimes.

Jo n'a pas d'enfants pour le moment, mais souhaite en avoir un jour.

CHAPITRE 4

Trajectoires militantes, travail militant et le projet de La Luciole

Ce premier chapitre de résultats porte sur l'activité militante des membres du collectif. Je ferai d'abord un retour sur les trajectoires militantes des participant·e·s (4.1), ce qui permettra d'illustrer en quoi celles-ci sont explicatives de ce type de projet. Nous verrons notamment que celui-ci est factuellement lié à la crise sanitaire liée à la pandémie et à un projet initial de mobilisation pour la construction d'une grève étudiante pour la justice climatique qui a dû être abandonné. Dans un second temps, j'aborderai la dimension politique inhérente au mode de fonctionnement autogéré, notamment à partir de ce qu'en disent les participant·e·s (4.2). Je me pencherai ensuite sur le projet militant du collectif, soit celui que j'ai décidé d'appeler La Luciole : une initiative de diffusion de contenus militants et d'éducation populaire qui représente le cœur de l'activité politique des participant·e·s depuis leur établissement à Saint-Cassien (4.3). Nous verrons que la nature même du projet est fortement déterminée par le contexte rural dans lequel il évolue. Après avoir exposé le fonctionnement de La Luciole ainsi que le sens politique que lui donnent les participant·e·s, j'expliquerai ce qu'il implique en termes de travail concret. Enfin, en me basant sur des extraits d'entretien, je démontrerai les risques et les défis que ce type de militantisme représente, lesquels seront notamment illustrés par les ajustements que les membres ont dû apporter à leurs pratiques militantes depuis leur déménagement en campagne (4.4).

4.1 De la désillusion militante à l'expérimentation rurale : genèse du projet de la Maison jaune

Chacun·e des participant·e·s a connu un engagement militant significatif dans sa vie urbaine antérieure – que ce soit au sein de mouvements étudiants, féministes, anarchistes et/ou pour la justice climatique. Cette prochaine section fait le point sur les parcours militants de chaque membre du groupe, en s'intéressant particulièrement aux liens entre ces parcours et la création du collectif tel que j'ai pu l'observer.

4.1.1 Maxime et Mathilde

Les trajectoires de Mathilde et Maxime revêtent d'un intérêt particulier, car il et elle font partie des membres fondateurs de la Maison jaune. Leurs parcours militants sont fortement liés à leur parcours scolaire et académique : militant·e·s au cégep, il et elle s'impliquent au sein d'un mouvement étudiant

pour la justice climatique. C'est d'ailleurs dans ce contexte militant que Maxime et Mathilde font connaissance.

Maxime, Mathilde et un autre ami nommé Jonathan* partent en tournée de mobilisation pendant plusieurs mois, parcourant les cégeps et les universités de l'Est du Québec. Maxime et Mathilde évoquent une période très chargée en termes de travail militant ; non seulement leur tournée couvrait un territoire très vaste, iels séjournaient temporairement chez des sympathisant·e·s du mouvement, dormant sur des divans ici et là, au fil de leur parcours. Cette tournée exigeante implique des conditions de grande précarité et l'investissement de toute leur énergie dans la mobilisation.

« [...] On a décidé qu'on partait, les trois ensemble, pour mobiliser tout l'est du Québec [...] Mathilde pis moi, on ne se connaissait pas, fait qu'on a appris à se connaître sur la route [...] en mobilisant les cégeps, universités, machin. C'était quand même très prenant, on faisait beaucoup de route, on faisait des kiosques, on parlait [...] dans les assemblées générales... [...] Ça grugeait beaucoup de temps. On était rendu un petit peu des larves, au mois de février-mars [rire] [...] C'était épuisant ben raide, de faire ça » (Entretien avec Maxime, partie 1).

La pandémie de COVID-19 vient interrompre brusquement cette tournée de mobilisation. Épuisé·e·s et démoralisé·e·s, les trois ami·e·s doivent se rendre à l'évidence qu'iels ne verront jamais l'aboutissement de tout leur travail. Avec le confinement, la grève générale illimitée qu'iels souhaitaient organiser à travers les milieux étudiants du Québec est vite devenue impossible.

« [...] On était focusé·e·s sur la grève. [...] On en avait des œillères. Le reste du monde, ça n'existait pas. À un moment donné, [...] les gens étaient comme "[...] Toutes les écoles ferment, pourquoi vous êtes là ?". Puis nous, on était comme "ben non, ça ne va pas fermer, [...] votez la grève pareil !" [...] Pis là, [...] tout le monde dans le cégep s'est mis à brailler en même temps! C'est le souvenir que j'en ai. Parce que là, l'annonce des écoles fermées avait retenti [...] puis tout s'écroulait. [...] Ça fait des mois qu'on planifie une grève, puis clairement, [...] ça ne se passera pas. On ne savait pas où aller [...] » (Entretien avec Maxime, partie 1).

« [...] pendant qu'on tracte, on se fait dire qu'[...] il n'y aura pas d'AG, parce que Legault est en train de faire une conférence de presse, pis c'est la COVID, pis tout ça. Le lendemain, l'école est fermée, puis elle n'a jamais réouvert. Pis là, on était [...] dans un esti d'appart de marde, avec des gens vraiment désagréables. [...] [O]n était vraiment déprimé·e·s, on ne savait pas quoi faire de notre vie. [...] [O]n était solidement en burn out, aussi, à ce moment-là, parce que ce n'est vraiment pas confortable [...], passer un mois sur la route à dormir chez du monde. Des fois c'était vraiment mal organisé, des fois on ne savait pas vraiment où on allait dormir, c'était l'hiver... [...] On était vraiment au bout de notre vie » (Entretien avec Mathilde).

Iels sont épuisé.e.s, en « burn out » militant, phénomène courant dans le mouvement étudiant. Mathilde, Maxime et Jonathan, se sont retrouvé.e.s responsables de la mobilisation d'un vaste territoire, avec pour seules ressources un véhicule, un peu de matériel de mobilisation et leurs ordinateurs personnels. L'un des facteurs les plus cités de l'épuisement militant est la surcharge de travail et la pression temporelle : il y a trop à faire, mais peu de ressources ni de temps pour y arriver (Cottin-Marx, 2023).

Dans ce moment de découragement et de désillusion, Maxime, Mathilde et Jonathan se remémorent une visite faite quelque temps plus tôt chez Eli, un.e camarade rencontré.e dans les organisation militantes étudiantes et établi.e à Saint-Cassien depuis peu. Après une première visite, Maxime, Mathilde et Jonathan avaient été frappé.e.s par la magie de l'endroit et par l'horizon des possibles qu'il représentait, avec ces divers espaces communautaires et autogérés, son jardin, son traineau à neige, son isolement, et son petit chalet « *full cozy* ».

« [...] On avait trippé sur cet endroit-là. [...] On est arrivé ici la première fois, visiter Eli, [au] mois de février [...] C'était féérique, là. Ça n'avait pas rapport, là. [...] Eli est là, avec son traineau à neige. On met tout notre stock dedans, puis il faut escalader un banc de neige plus haut que nous-autres, tu sais, pour entrer dans le bois [...], dans un petit chalet full cozy. [...] » (Entretien avec Maxime, partie 1).

« [...] [Eli] nous a fait visiter l'Atelier, un espace communautaire, un espace collectif. Cette grange-là, elle appartient à plein de monde. [...] Iel nous avait fait visiter le PAdEC, mais il y avait plein de neige, on ne voyait rien [...] Iel nous pointait des affaires : "Ça, c'est un jardin. Ça, c'est un earthship. Ça, c'est une [...] place autogérée" [...] Eli nous avait [...] présenté ça comme un gros rêve, là. Parce qu'au final, maintenant qu'on est retourné.e.s dans la réalité, ce rêve vient avec beaucoup de complexité, mais... On voulait absolument revoir cette place-là l'été. Fait que là, on est revenus l'été, pour rester finalement » (Entretien avec Maxime, partie 1).

Ce souvenir conduit les trois camarades à reprendre contact avec Eli, qui les invite à Saint-Cassien « le temps que la COVID se calme » (Entretien avec Maxime, partie 1) : c'est ainsi qu'iels atterrissent de nouveau à Saint-Cassien. S'ensuit une période de lune de miel, où les militant.e.s découvrent un nouveau mode de vie qui diffère grandement de ce à quoi iels étaient habitué.e.s.

« [...] Le début à Saint-Cassien, c'était [...] la découverte de la ruralité. On trippait. [...] C'était des brosses dans le bois, faire des feux, découvrir [...] que même au printemps, quand il n'y a rien, que dans le fond, on peut manger des racines de pissenlit [rire] [...] Mais c'était aussi, tu sais, sortir de genre [l'implication militante étudiante], puis tout ça. On était vraiment épuisé.e.s. [...] On n'a jamais réembarqué dans [la mobilisation] en ligne, [...] on n'était plus

capables. On a arrêté du jour au lendemain de s'impliquer là-dedans. C'était vraiment trop »
(Entretien avec Mathilde).

La « redécouverte » de la nature et d'un rythme de vie plus reposant (faire des feux, manger des racines de pissenlit, etc.) tranche avec le rythme du travail et la précarité de leurs conditions de militant·e·s itinérant·e·s en tournée de mobilisation. Le début de leur vie dans ce lieu si particulier est cependant aussi marqué par leur précarité. Il leur faut trouver un endroit où se loger, puis iels apprennent l'existence d'une maison vide, dans la forêt avoisinante qu'iels décident de squatter après avoir tenté de contacter les propriétaires, en vain. Ce squat tient environ trois mois, après quoi iels se voient évincé·e·s par les propriétaires, qui ont appris leur présence.

« [...] [O]n a squatté la maison pendant 3 mois - très long squat - avant d'être crissé·e·s dehors par les proprios [...] C'est des petits milieux. [...] De bouche à oreille, ils ont compris qu'il y avait des gens qui habitaient là, fait qu'ils sont venus nous crisser dehors. Puis là, ben, on avait nulle part où aller, mais ça ne nous tentait pas de partir d'ici » (Entretien avec Maxime, partie 1).

Hugo, un habitant de Saint-Cassien qui possède une maison de fortune au bout du 2^e rang, leur loue celle-ci pour 300 \$ par mois, en plus de divers services. La maison en question est une roulotte avec une petite extension permanente, non-hivernisée et envahie par la vermine. Les trois ami·e·s y logeront quelques mois.

« [O]n a loué chez Hugo pendant une coupe de mois. [...] Tsé, c'est une petite maison, quand même. On était trois. Je dormais à terre, sur un matelas. [...] La chambre était [...] faite par des bibliothèques qui séparaient mon lit, du salon, de la cuisine [...] C'était à l'étroit, mettons »
(Entretien avec Maxime, partie 1).

« [...] On vit dans une mini maison, on n'a aucune intimité. Il y a des souris dans les murs, il y a des écureuils dans les murs. Puis là, on essaie de chauffer ça, il fait crissement frette, tout le temps. [...] On n'avait pas d'électricité, pas d'eau courante, là-bas. [...] On ne pouvait pas faire la vaisselle là, ça se mettait à geler l'hiver. C'était vraiment l'enfer. Puis Hugo, c'est vraiment propriétaire de merde. [...] Il nous faisait payer 300 piasses pour ça, par mois ! Puis en plus, il y avait comme une espèce de deal pas super clair sur "Ah puis vous allez aussi m'aider sur mon terrain » [...] Son comportement de propriétaire, j'étais comme what the fuck, man ? »
(Entretien avec Mathilde).

Au cours de cette même période, Jonathan est dénoncé sur les réseaux sociaux et quitte Saint-Cassien. Je ne connais pas la teneur des accusations, le sujet étant encore sensible aujourd'hui pour Mathilde et Maxime, qui ont été bouleversé·e·s par les événements.

« [...] Juillet 2020, les dénonciations sur Jonathan sortent. [...] Tout explose, c'est l'enfer. Fait que là, Jonathan s'en va. [...] Ça a été un long été [...] Moi pis Maxime, on était décriss. Moi, je me suis vraiment [...] réfugiée dans ma relation avec Eli, [...] j'ai un peu laissé Maxime derrière. [...] Ça a été [difficile] pour lui, aussi. [...] On n'était tellement pas bien, tellement en criss contre tout, tellement à haïr tous les esti de dudes... [...] On n'était pas bien, clairement, au niveau de la santé mentale » (Entretien avec Mathilde).

C'est à ce moment qu'Eli, avec qui Mathilde entretient une relation amoureuse, achète la Maison jaune. Iel qui a hérité souhaite depuis longtemps investir dans un projet collectif. La pandémie battant encore son plein, tout se passe en ligne – pour les habitantes de Saint-Cassien, cela leur permet de poursuivre leurs études et de militer tout en vivant en milieu rural et éloigné. Eli s'intéresse particulièrement à l'archivage militant : au printemps 2021, c'est donc avec cet objectif principal qu'iels créent le Projet Vivace, basé à la Maison jaune.

« [...] Avec Eli, l'idée, en achetant la maison, c'était [...] de faire quelque chose de collectif. Puis Eli trippait vraiment sur les archives. Fait que là, c'était [...] de faire une espèce de centre d'archivage [...] dans la maison. Faire une bibliothèque, des trucs de même. Puis aussi, [...] faire des événements, peut-être faire des publications. [...] Ça ressemble quand même à La Luciole, mais c'était moins concret, quand même » (Entretien avec Maxime, partie 1).

À l'été 2021, Eli et Mathilde se séparent. Mathilde décide de retourner à Montréal pour terminer son baccalauréat. Félix, un ami d'Eli, emménage alors à la Maison jaune. Au cours de l'automne suivant, la colocation connaît certaines difficultés. Eli semble avoir de nombreuses réflexions quant à sa santé mentale et à ses besoins dans le cadre d'une colocation. Des divergences émergent au niveau de la vision du lieu, ce qui exacerbe les rapports de pouvoir au sein de la colocation – à ce moment, Eli en demeure l'unique propriétaire. La détérioration des relations au sein de la Maison jaune affecte aussi les dynamiques sociales du village, en raison de la petitesse du milieu et de la forte densité des relations.

« [...] Eli découvrait qu'iel avait genre des besoins très précis. [...] Beaucoup de rigidité dans son horaire, dans les temps de bruit, les temps de pas bruit, tout ça. [...] Puis iel avait beaucoup de difficulté à exprimer ça [...] [non] en règles, mais [...] en demandes. [...] Je comprends qu'on peut découvrir qu'on a des nouveaux besoins, mais si on habite en collectif, [...] on va voir collectivement ce qu'on peut faire avec ça. [...] C'était tellement fait d'une façon "propriétaire". [...] Les autres [n'avaient pas le choix d'accepter], parce qu'au final, c'est la personne propriétaire de la maison [...] » (Entretien avec Mathilde).

Eli reçoit alors une opportunité d'emploi dans un village voisin et prend la décision de quitter Saint-Cassien pour de bon.

« [...] Nous, à ce moment-là, on chillait avec plein de gens à Saint-Cassien [...] Fait que, tout le monde a su ce qui était arrivé. [...] Encore une fois, c'était juste un esti de move de proprio. [...] Fait que là, tout le monde est parti. Puis là, [...] Eli s'est de plus en plus isolé, aussi. Puis, en mai, il a eu l'opportunité d'aller travailler à [village avoisinant], puis iel a décidé de partir » (Entretien avec Mathilde).

Ainsi, en décembre 2022, Eli vend officiellement la maison à Maxime, Mathilde et Félix, pour la somme de 50 000\$. Maxime avait, lui aussi, reçu un héritage familial, ce qui lui permet d'assumer une part beaucoup plus grande de l'achat. Mathilde acquitte sa dette à l'été 2024, alors que Félix continue de rembourser Maxime encore à ce jour. Mathilde doit encore compléter une session à l'université, en présentiel : elle revient donc à Saint-Cassien en avril 2023. À la pendaison de crémaillère, en juillet 2023, Sacha témoigne de son envie de revenir habiter dans la maison. Quant à Jo, qui était également à cet événement, iel venait tout juste de se faire évincer de son appartement à Montréal. Mathilde lui propose ainsi de se joindre à la colocation.

Les cinq colocataires souhaitent continuer de mettre en œuvre un projet collectif au sein de la Maison jaune, mais ne se sentent pas particulièrement interpellé-e-s par Projet Vivace. Iels décident de se réapproprier le projet et de le modifier, en décentrant la notion d'archivage et en introduisant la dimension de diffusion – ce qui, comme nous le verrons plus tard, correspond à la mouture actuelle du projet de La Luciole.

4.1.2 Sacha

Sacha étant légèrement plus âgé que ses colocataires, iel a beaucoup milité au sein du mouvement étudiant à Montréal, de 2012 à 2015. Notamment, iel a participé à l'occupation du cégep de Saint-Laurent, en 2015. Selon ses dires, cette période l'a beaucoup marqué :

« [L]a grève étudiante, en 2012... Pour moi, ça a été, comme pour beaucoup de personnes, vraiment le point tournant de ma vie d'adulte » (Entretien avec Sacha).

Sacha s'implique également dans certains groupes participant aux vagues de dénonciations dans la foulée du mouvement #MeToo. En 2017, iel fait partie des créatrices d'une cellule militante s'attaquant spécifiquement à la culture du viol dans l'industrie de l'humour et de la culture, par des mesures préventives. En 2020, iel contribue au regroupement de témoignages de violences à caractère sexuelles qui seront publiées sur le web sous forme de liste de dénonciation. Iel participe aussi à la formation d'un

« collectif érotico-féministe » (Entretien avec Sacha) qui organise divers événements culturels et artistiques à Montréal.

Sacha fait partie des fondateur·rice·s de la Coop des Cimes, un collectif basé dans un autre village, à environ une heure en voiture de Saint-Cassien. Établi dans un ancien magasin général, ce collectif autogéré s'investit dans divers projets d'autonomie alimentaire et de vie communautaire locale. En raison de certaines insatisfactions, notamment en termes de la vision politique de la coop (ou plutôt, de son caractère apolitique, me dit-iel) et d'une certaine incompréhension de sa queerness, Sacha décide de déménager à la Maison jaune, à l'été 2021 :

« J'avais fait mon coming out juste avant d'arriver à [la Coop des Cimes]. Donc, je n'ai jamais vraiment vécu mon queerness dans un endroit safe [...] Au sein du collectif, ce n'était pas hostile, mais c'était incompris [...] C'était trop de micro-agressions tout le temps. Pis là, j'ai un[e] ami[e] qui [...] m'a parlé du [...] Projet Vivace. Pis là, j'étais comme 'moi, j'ai étudié en études féministes pis en littérature, pis vous, vous voulez faire de l'archivisme militant'. Tu sais, pour moi, ça fittait full [...]» (Entretien avec Sacha).

4.1.3 Jo

À l'inverse de ses colocataires, Jo se distancie des mouvements militants étudiants. En raison de son origine sociale, Jo ne s'est pas senti·e très à son aise au sein du milieu universitaire. Iel est très critique de la dimension conformiste, élitiste et performative qu'iel associe aux mouvements étudiants.

Lors de son passage en Nouvelle-Écosse, Jo s'implique dans les mobilisations locales pour l'environnement. Iel contribue à organiser la première manifestation de l'histoire de Baie-Sainte-Marie :

« Quand je suis arrivée en Nouvelle-Écosse, là, j'ai trouvé ça plus pertinent, parce qu'il n'y avait jamais eu de manif là-bas [...] Ce n'était vraiment pas comme à Montréal [...] Tout le monde se connaissent, c'est des petits coins, fait que les gens ont comme toujours voté libéral [...] J'étais la première qui a posé des questions sur genre, environnementalement parl[ant], qu'est-ce qu'elle allait se passer, tu sais ? [...] Pis là, le monde était comme "Ah, t'es tellement queb, toi" [...] Fait qu'on a fait la première manif de l'histoire de la Baie-Sainte-Marie. Il n'avait jamais eu de manif » (Entretien avec Jo, partie 1).

En 2022, Jo commence à s'impliquer dans une coalition pour la justice climatique basée à Montréal, mais externe aux milieux étudiants. Iel considère que leurs pratiques militantes correspondent davantage à ses valeurs et que ses camarades possèdent des expériences politiques plus intéressantes que celles des

étudiant-e-s qu'iel côtoyait à l'université. Ces pratiques s'inscrivent davantage dans des logiques d'action directe et autonome de perturbation du statu quo (sabotage, occupations, affichage, graffitis, etc.).

« Je trouve que ça me rejoignait plus. Les façons de militer, d'être pas juste comme entre étudiants et étudiantes. [...] Il y avait comme des anar[chiste]s, aussi [...] Je trouve que c'est des gens qui avaient peut-être plus d'expérience [...] Je trouvais ça cool qu'on vienne de milieux différents. Puis je n'avais pas juste l'impression [...] d'être avec des jeunes qui se font payer l'école [...] et qui ne comprennent pas tant » (Entretien avec Jo, partie 1).

Après avoir quitté Montréal, Jo considère que son militantisme se transpose dans les activités de La Luciole. Malgré son déménagement imminent dans une autre région (Bas-Saint-Laurent), iel a l'intention de poursuivre son implication au sein de La Luciole à distance. Si tout fonctionne comme prévu, les activités du collectif militant pourront d'ailleurs s'étendre à cette région.

4.1.4 Conclusion

En résumé, la présente section illustre que la trajectoire ayant conduit les membres fondateur-ric-e-s de la Maison jaune à s'établir à Saint-Cassien s'inscrit dans un contexte de désillusion militante, de précarité matérielle et de volonté de réinvention des modalités de l'engagement. On y décèle un rapport ambivalent aux études, alors que les membres du collectif poursuivent des études supérieures durant plusieurs années, sans toutefois y investir leur avenir. La socialisation militante des participant-e-s est fortement marquée par la grève étudiante de 2012 et les milieux anarchistes montréalais – des contextes qui diffèrent profondément des conditions de vie rurales dans lesquelles iels tentent désormais de s'ancrer.

L'installation à Saint-Cassien ne met pas fin aux difficultés rencontrées par les participant-e-s : au contraire, elle s'accompagne d'une nouvelle forme de précarité, qui se manifeste notamment par une insécurité résidentielle, des rapports d'exploitation des locataires par les propriétaires, ainsi que des tensions au sein-même du collectif. Néanmoins, cette période de transition permet aussi l'émergence d'un projet commun, nourri par un désir de continuité militante et de redéfinition des modalités d'engagement. En effet, l'achat de la Maison jaune marque un tournant décisif dans cette entreprise : cet événement engendre une stabilité accrue, qui permet au participant-e-s de réfléchir et de créer des projets politiques adaptés à leurs besoins et désirs. D'abord, il s'agit du projet d'archivage militant Vivace, qui sera plus tard réinvesti pour devenir La Luciole. En somme, les parcours des participant-e-s révèlent que leur établissement à Saint-Cassien ne relève pas d'un repli complet de l'engagement politique, mais plutôt d'une transition vers d'autres pratiques militantes qui correspondent mieux à leur situation.

4.2 La vie en collectif autogéré : une pratique politique en soi

Comme nous l'avons vu dans la revue de littérature, la notion d'autogestion désigne initialement des formes de gestion des moyens de production par les travailleur·euse·s elleux-mêmes, généralement sous la forme de « conseils ouvriers ». Or, depuis l'émergence du concept, ses utilisations dépassent largement cette définition pour désigner un ensemble de pratiques de démocratie directe et d'auto-administration des masses (Georgi, 2021). En effet, la pratique de l'autogestion est historiquement associée aux mouvements ouvriers, socialistes et anarchistes, qui la conçoivent au sens large d'une alternative aux formes de gouvernance hiérarchiques - qu'elles soient étatiques ou patronales (Canivenc et Moreau, 2020 ; Hatzfeld, 2011).

Les membres du collectif ont été sensibilisé·e·s à cette pratique au fil de leurs parcours scolaires et du militantisme cégépien et universitaire montréalais. En s'investissant dans une forme d'« autogestion-projet », iels font de leur mode de vie en lui-même un choix ancré dans une pratique politique contestataire.

« [...] On est plusieurs à avoir grandi en ville, dans ces rôles-là [...], "d'habitude, les femmes font ça, les hommes font ça". [...] On est plusieurs à avoir grandi là-dedans, puis à essayer de déconstruire ces rôles-là. [...] Je considère que on fait du politique à tous les jours, ici [...] Dans le ménage, dans tout ça. Le politique peut être privé [...] » (Entretien avec Jo, partie 1).

« [M]a définition [...] de ce qu'est un geste politique a changé. [...] Juste de ne pas vivre dans le système, [...] même si tu n'as pas les bons mots, tu sais, c'est fucking rad – [...] ce que je ne voyais clairement pas de même quand je suis arrivé·e de Montréal » (Entretien avec Sacha).

Pour les membres du collectif, il ne s'agit pas seulement d'adopter des positions critiques face à l'ordre établi, mais d'expérimenter concrètement des formes de vie alternatives, qui s'éloignent des normes de hiérarchie, de salariat, d'individualisme ou de la famille nucléaire. L'autogestion devient ainsi une praxis politique à part entière, soit une application de la pensée critique dans les pratiques quotidiennes. Le mode de gestion du pouvoir décisionnel, de la gestion de conflits et de la répartition du travail s'inscrit dans une volonté de « déconstruction des rôles » hétérosociaux dominants et d'autonomisation vis-à-vis du système économique hégémonique (« ne pas vivre dans le système »). En ce sens, les pratiques « ordinaires » du collectif prennent acte d'une critique du capitalisme, en interrogeant sa division du travail, son injonction à produire et à consommer et ses formes de dépossession. Comme le souligne Maxime, la pratique de l'autogestion est également le mode de fonctionnement des projets de la communauté saint-cassienne au sens large (i.e. le PAdEC, l'Atelier). Ces initiatives, bien que distinctes de

celle du collectif, partagent la même volonté de construire des projets communautaires autogérés, adaptés aux besoins locaux et détachés des logiques marchandes.

« [...] [C]'est politique, dans le sens où on essaie de s'organiser par nous[...]-même pour que les gens, ici, aient [...] des services collectifs, [...] que tout le monde gère. [...] Ça fait partie de l'autogestion, qui est, selon moi, [...] full politique » (Entretien avec Maxime, partie 2).

Dans cette perspective, les pratiques militantes abordées dans ce chapitre ne peuvent être dissociées de ce mode de vie autogestionnaire, dans lequel chacun·e participe activement au processus décisionnel et à la co-construction du projet collectif.

4.2.1 La gestion des finances dans un cadre autogéré : mise en commun partielle

Le collectif possède un compte conjoint, dans lequel chaque membre cotise un certain montant sur une base mensuelle. Ce montant inclut le loyer, qui varie en fonction des revenus individuels, ainsi qu'un montant fixe de 100 \$ par mois pour la nourriture. Les administrateur·rice·s officiel·le·s du compte conjoint sont Maxime, Mathilde et Félix, soit les copropriétaires de la maison. Toutefois, dans un esprit de démocratisation de la gestion financière, toutes les entrées et sorties d'argent sont consignées dans un document en ligne, accessible à tous·tes les habitant·e·s de la maison.

Les dépenses qui sont considérées comme collectives sont faites à partir de ce compte conjoint. Celles-ci incluent l'épicerie, les taxes municipales, le bois de chauffage, le réseau wi-fi, le matériel nécessaire aux rénovations ou réparations, ainsi que la nourriture des chèvres.

« [...] On a un compte conjoint [...] Il y a juste Math, moi, pis Féfé dedans, parce qu'on a ouvert ça quand on a acheté la maison[...] L'argent est dedans, puis on a un journal de bord qui est un document Google, où [...] on marque toutes les entrées [d'argent] [...] On peut piger dans ça pour faire des rénos, des travaux... Mettons, la shed, ça a été payé par la maison. Les travaux, les achats que j'ai dû faire pour les travaux d'électricité dans la maison, ça a été payé par la maison. Le foin pour les chèvres, la moulée pour les chèvres... » (Entretien avec Maxime, partie 1).

« On a un compte conjoint. Puis dans le fond, tout le monde paye un loyer. On a calculé, puis [...] si chaque personne, à chaque mois, met 150\$, [...] on couvre [...] les dépenses d'électricité, de bois de chauffage, les taxes municipales, le wifi, [...] les dépenses de base pour vivre ici. [...] Le loyer de base, actuellement, c'est 200\$ par mois. Comme ça, on accumule à chaque mois 50\$ par personne [...] pour les rénos [...] Il y a toujours eu l'ouverture qu'on n'ait pas le même loyer [...] dépendamment de la situation financière de chaque personne. [...] En ce moment,

moi, je paye 300, Maxime paye 200. [...] Depuis récemment, Sacha paye 150. Félix paye 200. Jo, quand elle avait une chambre, payait 200 aussi [...] » (Entretien avec Mathilde).

« Au courant de la dernière année, [...] on a décidé de mettre les dépenses d'épicerie aussi en commun, par le compte conjoint, parce que c'est plus facile. [...] Sinon, les gens payaient, [...] mais ne gardaient pas les factures, fait que ça créait [...] une disparité dans qui était remboursé ou pas [...] Maintenant, on paye avec le compte conjoint, fait que chaque personne met 100\$ de bouffe par mois [...] » (Entretien avec Mathilde).

Parmi les dépenses les plus importantes de la maison, tous-te-s les participant-e-s identifient la nourriture. Le collectif prend plusieurs dispositions afin d'en réduire les coûts, incluant la production d'une bonne partie de leur alimentation et une commande d'ingrédients secs en vrac :

« [...] [L]a bouffe, c'est [...] quelque chose qui revient constamment [...] On essaie beaucoup de produire notre bouffe. On fait aussi une ou deux commandes de sec par année. [...] On se divise la facture, puis on paie tout de suite [...] Une grosse commande de sec par année, qui va peut-être coûter genre 500 piasses, puis on a tout notre riz, toutes nos légumineuses, notre farine [...] » (Entretien avec Mathilde).

J'ai également constaté que le collectif met en œuvre des stratégies de réduction des coûts similaires pour d'autres marchandises, notamment le bois de chauffage ou les semences pour le jardin. En l'occurrence, Félix et Maxime échangent leur force de travail contre un rabais sur le bois de chauffage : ils aident leur fournisseur à couper et à transporter le bois, pour un rabais de 20\$ par heure travaillée. Pour les semences, le collectif conclut des échanges avec Arthur, Isabelle et d'autres voisin-e-s en fonction de leurs surplus et de leurs besoins.

4.3 Le projet de La Luciole et la construction d'un réseau militant rural autosuffisant

Nous avons établi que, suite à leur installation à Saint-Cassien, les membres du collectif n'abandonnent pas pour autant leur engagement politique. Au contraire, iels transforment les modalités de leur implication militante afin de les adapter à leur nouvelle réalité : celle d'une vie en milieu rural et éloigné. L'émergence du projet de La Luciole s'inscrit donc dans ce contexte : il s'agit de poursuivre l'activité militante et de mobiliser des savoirs faire acquis tout en étant privé des réseaux urbains et des ressources offertes par la ville avec ses cégeps, ses universités, ses espaces militants notamment. Ainsi, tous-te-s les participant-e-s considèrent que La Luciole qui consiste à produire du matériel militant (textes politiques et créations artistiques) et le diffuser constitue le cœur de leur implication militante actuelle.

D'une part, cette démarche vise à favoriser l'autonomie et la circulation des idées dans des régions qui disposent de peu d'espaces et de réseaux proprement militants. D'autre part, il s'agit aussi de tisser et de renforcer des liens entre des collectifs ruraux isolés, notamment par la création d'un réseau de communication et de solidarité. La Luciole veut contribuer à faire exister un militantisme en dehors des centres urbains, en adaptant les pratiques à la ruralité où la population est dispersée, et où les conditions de vie sont souvent marquées par l'isolement, l'éloignement géographique et le manque de ressources. Dans cette section, je me pencherai d'abord sur les objectifs politiques poursuivis par le collectif à travers La Luciole, avant de décrire plus concrètement les moyens mis en œuvre pour les atteindre. Il s'agira ainsi de comprendre comment un tel projet prend forme dans un contexte rural, et quelles transformations cela implique sur le plan des pratiques militantes.

4.3.1 Visée politique de La Luciole

Les membres du collectif définissent La Luciole comme un projet visant à promouvoir l'autosuffisance militante de la région, par la création d'un réseau de mobilisation. Pour ce faire, le collectif œuvre à la diffusion de matériel en tout genre, dont des zines, des journaux militants, des tracts, des autocollants ou tout autre contenu s'inscrivant dans une perspective « anticapitaliste, anarchiste, féministe, anti-oppressive, décoloniale, paysanne ou queer »¹² :

« [...] La Luciole, on est comme un réseau de distribution de matériel militant. [...] Notre but, c'est de propager la bonne nouvelle. [rire] Et, en même temps aussi, potentiellement créer des échanges entre les gens. [...] Ce réseau-là nous permet de découvrir des collectifs, puis on espère faire découvrir ces collectifs-là à tout le monde dans le réseau [...] On envoie [...] à une cinquantaine de [...] collectifs ou personnes dans la Région, et au Bas-Saint-Laurent maintenant. [...] Généralement, dans notre envoi, il y a du matériel militant qui vient de Montréal [...], potentiellement un ou deux zines produits par du monde de La Luciole. [...] Souvent, on essaie de [...] choisir une thématique, puis on cherche des zines sur cette thématique-là [...] [S]inon, ben, des trucs, des zines, des affiches, du matériel de mob lié à des luttes plus locales » (Entretien avec Mathilde).*

« [...] Le but, c'est de créer des réseaux militants et d'information dans la Région. [...] On se sent vraiment [...] isolé·e·s. À Montréal, il y a quelques [lieux où] on se retrouvait, mettons [...]*

¹² Le collectif ne peut être cité directement sans compromettre son anonymat.

après les manifs, tout ça. Ici, comment on fait ça ? Comment on s'informe de nos affaires ? Comment on a du soutien, aussi, par rapport à nos luttes ? [...] » (Entretien avec Jo, partie 3).

La majeure partie de ce matériel est produite par des membres du collectif, mais les envois peuvent aussi relayer du matériel issu d'autres groupes militants, souvent basés à Montréal.

Pour recevoir les envois de La Luciole, il suffit de s'inscrire en remplissant un formulaire web disponible sur la page Facebook du collectif. Les intéressé·e·s sont invité·e·s à choisir parmi trois types d'abonnements : petit envoi (i.e. pour une personne, incluant une copie de chaque item), envoi collectif (i.e. pour un petit collectif ou une colocation), ou envoi « pusher » (i.e. pour un grand collectif désirant redistribuer le matériel militant dans son réseau). Les envois sont gratuits pour les habitant·e·s de la Région* ou du Bas-Saint-Laurent. Si l'adresse de destination se trouve à l'extérieur de ces zones, les abonné·e·s doivent déboursier 7,50\$ par envoi. Trois à quatre fois par année, le collectif fait parvenir ses envois à une cinquantaine d'adresses.

Pour plusieurs membres du collectif, il s'agit aussi de rejoindre les personnes qui ne sont pas nécessairement familières avec la culture militante et les pratiques de contestation que les membres du collectif connaissent bien. Notamment, Mathilde réitère l'importance de la sensibilisation dans un contexte où les ressources et espaces militants sont beaucoup moins nombreux que dans les grands centres urbains :

« [...] Pour nous, c'était [de] trouver une façon de faire de la mob, mais pas comme à Montréal [...] C'est fou, à Montréal, la quantité de trucs dans lesquels tu peux t'impliquer, [...] puis, t'es juste avec des gens [...] qui [...] connaissent autant les enjeux que toi, puis qui partagent tes valeurs [...] Mais ici, ce n'est pas ça pantoute. [...] Pour nous, une première étape, c'était [...] juste d'informer, de sensibiliser les gens à tous ces enjeux-là. Tu sais, il y a du monde qui reçoit [...] nos envois, puis qui ne sont vraiment pas anticapitalistes, ou queer [...] Mais ils reçoivent tout ça. Je ne sais pas s'ils le lisent, mais [...] ils se sont inscrits, tu sais » (Entretien avec Mathilde).

Sacha identifie aussi l'éducation populaire et la vulgarisation comme leviers importants pour inclure des personnes qui, sans nécessairement se réclamer du féminisme, par exemple, partagent des valeurs ou des pratiques qui s'en approchent. Iel évoque la création d'un zine à l'occasion du 8 mars, visant à visibiliser les initiatives locales et à déconstruire l'idée que le féminisme serait un phénomène urbain, voire montréalais.

« [...] Mettons, l'année passée, autour du 8 mars, on avait fait une publication, un petit zine sur être féministe en région, [dans lequel] on a comme recensé des places dans le coin, puis tout ça. Puis, tu sais, de montrer justement que le féminisme, ce n'est pas juste... [...] Il y a plein de femmes que j'ai rencontrées depuis que je vis dans la Région - je peux dire femmes, parce que des gens queer dans la Région*, il n'y en a pas... »*

01:09:06 Mariane

Il y en a pas du tout?

01:09:09 Sacha

Non, non, pas du tout. On est 4 [rire] Ben, on n'est pas 4, là, mais on n'est pas des masses, mettons. Mais ouais, [des femmes] fucking féministes dans le fond, mais qui ne le savent pas même pas, qui vont nous dire qu'elles ne sont pas féministes [...] Mais, tu sais, elles sont là [...] avec leur [scies à chaînes], prêtes à revirer de bord n'importe quel gars qui [...] les appellerait "ma belle-fille", là, tu sais ! [rire] Pour moi, ces filles-là sont fucking féministes, même si elles ne veulent pas l'être [...] ou même si elles ne s'identifient pas comme tel »
(Entretien avec Sacha).

Cet extrait démontre une critique implicite de certains discours féministes perçus comme trop théoriques ou déconnectés des réalités rurales. Il met en évidence une forme de montréalocentrisme dans la manière dont le féminisme est parfois formulé ou représenté, surtout dans les discours théoriques ou militants, qui tend à invisibiliser certaines formes de résistance ou de conscience féministe. Pour Sacha, il s'agit donc de reconnaître ces formes de féminisme, même lorsqu'elles ne s'expriment pas dans les termes ou les pratiques attendus du militantisme urbain.

Par ailleurs, Sacha évoque l'asymétrie dans le traitement et la visibilité de certains enjeux sociaux, notamment la crise du logement, lorsqu'ils se déploient en contexte rural plutôt qu'urbain :

« [...] [U]ne des parties que j'aimais beaucoup, c'est d'essayer de prendre des trucs montréalocentristes, puis essayer de les rendre un peu plus accessibles [...] Ça me fâche un peu, parce que [...] oui, la crise du logement en ville c'est vraiment [une chose], mais comme, du monde qui ne peuvent plus vivre dans leur village [...], c'en est vraiment une aussi. Les Airbnb, les saisons de touristes... » (Entretien avec Sacha).

En même temps, les discours de Mathilde et de Sacha témoignent des efforts sincères du collectif pour faire vivre un militantisme en dehors des grands centres urbains. Ces discours traduisent un réel souci de transmettre et d'adapter les principes féministes et anticapitalistes à un contexte rural, mais ils laissent aussi percevoir, en filigrane, la persistance de certains cadres hérités du militantisme urbain. On y décèle parfois l'idée implicite d'un « centre » plus politisé et d'une « périphérie » à sensibiliser. Sacha semble assigner à certaines femmes une identification féministe « à leur insu », une posture (bien que bienveillante) qui évoque une certaine projection militante, en attribuant à leurs pratiques une

signification politique qu'elles ne revendiquent pas nécessairement. Cette tension ne renvoie pas à une hiérarchie assumée entre un « centre » et une « périphérie », mais plutôt à la force structurante des espaces militants urbains dans la définition de « ce qui compte » comme formes de lutte sociale.

4.3.2 La Luciole et le travail militant : description des tâches , organisation du travail et enjeux

La quasi-totalité du travail militant dont il a été question lors des entretiens et que j'ai pu observer lors de mes séjours au sein du collectif s'inscrit dans le cadre du projet de La Luciole. Les envois, expédiés trois à quatre fois par année, constituent les principaux points d'ancrage de l'activité politique du collectif. Chaque envoi s'articule autour d'un thème choisi collectivement. Les thématiques des éditions passées incluent la crise du logement, le caribou, l'industrie forestière, ainsi que le féminisme en région.

Chaque envoi implique une série de tâches concrètes, réparties entre les membres selon leurs « compétences », leurs « disponibilités » et leurs « intérêts », me disent les participant.e.s. Une première rencontre est organisée pour fixer le thème, établir un échéancier et répartir les tâches. Ces rencontres sont distinctes des « rencontres de colocs », ces dernières étant plutôt liées à la vie quotidienne de la maison. Initialement hebdomadaires, les rencontres liées à La Luciole ont progressivement été espacées, car certain.e.s membres estimaient qu'elles devenaient trop prenantes et peu productives.

« [...] Il y a eu un moment où on faisait des rencontres à chaque semaine, mais c'était trop. [...] Moi, je trouvais que c'était inutile [...], puis je n'ai pas envie de m'asseoir à chaque semaine [...] pour rappeler au monde leur tâche, alors qu'ils le savent déjà [...] » (Entretien avec Mathilde).

Cette remarque traduit une volonté de préserver un équilibre entre engagement politique et vie personnelle, dans un contexte où plusieurs membres – notamment Maxime et Mathilde – ont déjà vécu un épuisement militant lors d'implications passées. Il s'agit d'un effet des expériences antérieures sur la gestion des participant.e.s du travail militant : les membres semblent faire un effort conscient pour poser des limites, afin d'éviter un deuxième « burn out » militant.

Les membres du collectif attribuent l'élaboration du projet à Sacha, qui prend en charge la majeure partie des tâches de création : choix du nom, création du logo, des illustrations, du matériel artistique, etc. Parfois, Jo l'assiste avec la mise en page et le dessin. En fonction du thème sélectionné, Mathilde, Jo, Sacha et/ou Félix se chargent de la recherche et de la rédaction des zines ou textes éducatifs. Mathilde se charge également de la révision des textes et de la gestion des finances de La Luciole. Elle est également

responsable des communications avec les collectifs montréalais pour le partage d'information et de contenus. Ensuite, la phase « d'assemblage » inclut l'impression, la répartition du matériel en fonction du nombre de destinataires, puis la tâche d'aller expédier le tout par la poste. Maxime et Sacha sont habituellement responsables des tâches liées à cette étape du processus.

La répartition du travail est renvoyée aux goûts, aux intérêts et aux talents des un·e·s et des autres, me dit-on. Dans la préparation d'un envoi, les tâches incluent la publication d'un appel de textes sur les réseaux sociaux, la recherche, la rédaction de zines ou de chroniques thématiques, la mise en page des textes, la confection d'un calendrier regroupant les événements locaux à venir, ainsi que la communication avec d'autres organisations locales ou montréalaises. Cette répartition, est présentée comme horizontale par les participant·e·s. Cependant, certaines tâches (mise en page, rédaction, conception visuelle) sont considérées comme centrales à la qualité du projet, tandis que d'autres, plus logistiques (gestion des finances, communication avec d'autres groupes militants, impression, expédition) semblent moins valorisées.

« [...] [P]our La Luciole, [...] il faut connaître nos forces et nos faiblesses. Moi la paperasse, je ne peux pas faire ça. Mathilde, c'est vraiment facile [...] pour elle d'aller faire de la paperasse, fait qu'elle s'en occupe quand même beaucoup [...] Sacha fait toutes les tâches de mise en page, de dessin [...] C'est sa force, comme personne très artistique [...] En fait, tous ces gens-là, aussi, écrivent. [...] Féfé, [...] sa force, c'est la recherche. [...] Je fais aussi un peu de recherche [...], puis je laisse les autres faire de la rédaction. [...] On est [...] complémentaires. Jo aussi fait beaucoup d'écriture, puis aide Sacha avec la mise en page et les dessins. C'est quelqu'un de très artistique, aussi [...] » (Entretien avec Maxime, partie 2).

Dans les discours des participant·e·s, on perçoit également des variations au niveau de l'implication et de la priorisation du projet de La Luciole vis-à-vis des autres projets de la maison. En l'occurrence, Sacha semble y consacrer davantage de temps que Mathilde et Maxime. Cette tendance peut faire écho à leur expérience d'implication politique passée, qui les rend peut-être plus enclin·e·s à modérer leur implication. Les discours révèlent la persistance d'un registre justificatif qui s'appuie sur les forces, les faiblesses et les complémentarités :

« [O]n est [...] complémentaires, puis on sait [...] nos forces dans ce genre de projet-là, puis nos faiblesses. [...] Ce qui fait que [...] le poids est remis un petit peu sur les mêmes personnes pour ce projet-là [...] J'ai moins de poids, parce que [...] je ne fais pas de rédaction [...] J'ai l'impression que Sacha est comme un des piliers importants de ce projet-là. [...] Ici va tout faire la mise en page, va mettre ça beau, va faire des beaux dessins. [...] Ici écrit bien, aussi

[...] Il y a des personnes qui ont un rôle quand même plus important dans ce projet-là que d'autres » (Entretien avec Maxime, partie 2).

« Je m'implique moins dans ce projet-là, puis pour moi c'était vraiment important de ne pas ressentir de malaise ou de culpabilité [...] Je voulais vraiment, dès le début, m'engager à des choses, puis aussi dire genre "je ne m'implique pas là-dedans" » (Entretien avec Mathilde).

Cette situation correspond à l'inverse de celle constatée au niveau du travail domestique et agricole. Sacha rapporte ces différences au fait qu'il n'ait pas d'emploi salarié pour le moment :

« C'est beaucoup moi qui coordonne [La Luciole], au final. [...] J'ai une vision d'ensemble, vu que c'est moi qui fais les mises en page [...] Quand, [...] les choses ne sont pas faites, je ne peux pas faire mes affaires, puis tout est retardé. C'est souvent Félix. [...] Je lui ai beaucoup couru après. [...] C'est quand même quelque chose qui me crée de l'irritation. Surtout que [...] vu que je n'avais pas de travail, [...] c'était vraiment une grosse partie de mon temps de vie. [...] Quand je sentais que les gens ne [s'en préoccupaient] pas, ça me faisait vraiment plus chier, mettons. Tandis que là, avec ma résidence, avec toutes les autres affaires que je fais, [...] ça ne m'a pas affecté [...] » (Entretien avec Sacha).

Ainsi, lorsque l'on met en rapport les propos de Mathilde et de Sacha, on constate que le rapport au temps de travail salarié est structurant dans le rapport au temps consacré au travail militant. Autrement dit, pour Sacha, ce travail militant semble « donner un sens » à ses journées lorsqu'il n'a pas d'emploi.

En somme, si La Luciole se présente comme une initiative militante collective et horizontale, elle n'échappe pas aux tensions inhérentes à tout projet autogéré : répartition inégale du travail, différences d'investissement, reconnaissance inégale des contributions, et fragilité des équilibres internes. Ces dynamiques sont d'autant plus importantes du fait qu'elles s'inscrivent dans un contexte de vie collective, où les limites entre engagement politique, relations interpersonnelles et rapports de colocation sont souvent floues.

4.4 Transformation des pratiques militantes et logiques du compromis

Tel que mentionné précédemment, l'installation du collectif à Saint-Cassien implique une certaine transformation de leurs pratiques militantes. En s'éloignant des grands centres urbains, le collectif est confronté à des réalités géographiques, sociales et politiques différentes, qui affectent la forme et le contenu de leur action politique. Cette section se penche ainsi sur les ajustements concrets opérés par les membres du collectif dans leurs pratiques politiques. Ainsi, nous verrons que les participant·e·s doivent repenser leurs modalités d'engagement en intégrant des logiques de compromis, face à une nouvelle

conjoncture marquée par la dispersion géographique, l'inexistence de lieux de mobilisation et des relations sociales denses.

4.4.1 Militer en milieu rural et éloigné : contraintes territoriales et reconfiguration des alliances

Tout d'abord, la configuration géographique de la région de Saint-Cassien diffère drastiquement de celle de Montréal ou Québec, les villes d'origine des participant-e-s. Comme pratiquement tous les milieux ruraux du Québec, la région du collectif affiche une faible densité de population, conjuguée à la quasi-inexistence de transport en commun. Cette caractéristique a plusieurs impacts sur la manière de militer des participant-e-s. D'abord, les longues distances à parcourir entraînent une dépendance à l'automobile, ce qui, d'emblée, nuit aux grands rassemblements, mais engendre également des risques supplémentaires pour des actions nécessitant un déplacement discret, rapide et non-retraçable. Cette préoccupation s'applique moins aux contextes urbains, alors que la configuration dense de la ville facilite la fuite à pied en cas de confrontation avec la police. De surcroît, l'usage du vélo ou des transports en commun facilite les déplacements rapides et relativement incognito. Il n'est donc pas surprenant que le territoire urbain soit considéré comme une « ressource stratégique des mouvements sociaux » dans les travaux sur les pratiques militantes de perturbation sociale et économique (Labrie, 2015, p. 15). Les obstacles aux actions directes conduisent les membres du collectif à se tourner vers des formes d'activisme moins radicales, qui « naviguent le système » au lieu de le perturber :

« [...] Mettons que je me permets [des bris matériels, du vandalisme, des tags] [...] d'y aller sans voiture, puis de ne pas avoir de nom qui est relié à ça, c'est difficile. [...] Très vite, quand tu te promènes avec des patchs¹³, tu te rends compte que [...] ce n'est pas Montréal, ici. [...] Les gens savent très vite où tu habites. [...] Si hypothétiquement, il y a des gens qui décidaient de péter des affaires, [...] je pense que je pourrais rapidement [non seulement] savoir c'est qui, mais [me faire accuser], même si ce n'était pas moi! [...] Parce qu'on écrit des zines, qu'on fait des affaires puis qu'on ne s'en cache pas... [...] Les policiers savent t'es qui [...] Par rapport aux déplacements, entre autres, c'est tellement loin, tu n'as pas de métro... [...] » (Entretien avec Jo, partie 3).

¹³ Très répandus dans la contre-culture punk, les « patchs » sont de petits morceaux de tissu cousus ou épinglés sur les vêtements et les sacs. Ils peuvent servir à exprimer des positions politiques (i.e. féminisme, antifascisme, anarchisme, etc.) ou à afficher une appartenance culturelle (i.e. groupes de musique, dessins animés, etc.).

« [...] la meilleure idée qu'on a trouvée, c'est de faire un genre de truc récréotouristique au [Lac Local], en collaboration avec la municipalité [...] Ça, c'est de naviguer dans le système [...] Ce n'est pas la manière que je milite d'habitude, là. [...] » (Entretien avec Jo, partie 3).

L'adaptation des pratiques militantes à l'environnement rural ne résulte pas seulement de contraintes liées à la mobilité : elle s'ancre également dans un tissu local marqué par une forte dépendance à l'industrie forestière. Le village de Saint-Cassien ne dispose d'aucun service de proximité : l'accès à l'épicerie, à la pharmacie ou encore au bureau de poste exige systématiquement l'usage d'un véhicule. Cette dépendance s'aggrave en hiver, puisque le déneigement de la route reliant Saint-Cassien aux villages environnants est assuré par la compagnie forestière qui exploite les terres voisines. Ainsi, les déplacements essentiels se trouvent directement dépendants de la volonté de cet acteur industriel et extractiviste – ce qui rend difficile toute tentative de mobilisation contre les coupes locales :

« Ils ont coupé beaucoup ici [...], mais vu que c'est la compagnie forestière qui déneige à Saint-Cassien, il y a plein de gens [...] qui ne voulaient pas s'y opposer, parce qu'[...]on n'aurait plus de déneigement. [...] Pis ce n'est pas juste du déneigement : tu ne peux pas aller au cinéma, tu ne peux pas aller faire ton épicerie, tu ne peux pas descendre pour travailler, tu ne peux pas aller à la pharmacie [...] » (Entretien avec Jo, partie 3).

À cette dépendance envers les services de l'industrie s'ajoute le fait que celle-ci représente une source d'emplois majeure dans le secteur. En effet, plusieurs membres de la communauté de Saint-Cassien travaillent pour une compagnie forestière, si bien que les tentatives du collectif de s'opposer aux coupes locales ont suscité peu d'adhésion – voire de la méfiance – au sein du voisinage. Cette méfiance est aussi liée à l'historique de frictions entre les « anarchistes » et les « locaux » de la communauté saint-cassienne :

« [...] Il y a des coupes au [Lac Local] [...] On a envie de parler de ça à d'autres gens à Saint-Cassien, puis de les encourager à aller faire des commentaires sur la consultation publique. [...] On a une conversation Messenger, avec tout le monde de Saint-Cassien, peu importe leur allégeance politique [...] pour parler de la route puis du déneigement. [...] On a envoyé ça là-dessus [...] puis tout de suite, [...] on s'est fait ramasser [...] : "Cette conversation-là, ce n'est pas pour parler de trucs politiques", "moi, j'ai mon cousin qui travaille dans l'industrie forestière", "on a déjà eu des problèmes à Saint-Cassien, [...] là, on veut ça calme" [...] » (Entretien avec Mathilde)

« Avant qu'on arrive, il y avait beaucoup plus de monde au PAdEC, puis parfois, avec la population locale, il y avait des frictions [...] C'est pour ça que, quand on est arrivé-e-s, [...] les [locaux] n'étaient pas nécessairement down de nous rencontrer parce qu'il y avait [...] un esti

de préjugé. [...] On [s'est dit] "OK, on va s'y prendre autrement [...]" » (Entretien avec Mathilde).

L'isolement géographique se traduit également par un moindre nombre d'opportunités d'implication et un plus petit bassin de militant·e·s. Les habitant·e·s de la maison témoignent de l'inexistence de lieux de rassemblement, mais également des compromis qui sont nécessaires lorsqu'ils doivent collaborer avec certain·e·s camarades. En effet, la rareté des espaces militants contraint les membres du collectif à travailler avec des acteurs avec lesquels iels ne partagent pas exactement les mêmes affinités idéologiques. Cela implique une redéfinition des alliances politiques fondée sur l'efficacité stratégique plutôt que sur une correspondance totale des valeurs. Certain·e·s participant·e·s décrivent ainsi la nécessité de travailler avec des partenaires qu'ils n'auraient pas choisis en d'autres circonstances :

« [...] On travaille avec du monde avec qui je ne travaillerais pas d'habitude, là. Genre Hubert, de l'association locale pour l'environnement, là. Hubert [...] est vraiment bon, [...] mais Hubert a tout un caractère [...] À Montréal, je n'aurais pas travaillé avec des gens comme lui. [...] Il essayait de nous convaincre de rentrer dans l'espèce de guerre médiatique. [...] On ne voulait pas être là-dedans [...] mais au final, [...] c'est ça qui a marché, tu sais ! » (Entretien avec Jo, partie 3).*

D'autres expriment une réticence à s'impliquer dans ce contexte, en raison des tensions interpersonnelles qui traversent le milieu militant local :

« Ce n'est pas pareil, militer. On dirait que je n'y arrive pas. [...] Je suis bloqué, parce que si je milite, c'est avec des gens [avec qui] je n'ai pas forcément envie de travailler. Comme Jasmin, je n'ai pas envie de travailler avec lui. Si je milite en environnement, je vais travailler avec [lui]. Pis c'est correct, parce qu'au final, [...] tu as envie de l'avoir dans [ton équipe]. Il connaît tout. [...] C'est un excellent militant, mais des fois, c'est un humain de merde, fait que [...] ça ne donne pas envie » (Entretien avec Maxime, partie 2).

Il faut toutefois souligner l'existence de plusieurs collectifs militants similaires à la Maison jaune dans la région - ou, plus largement, à l'échelle du Québec rural actuel. En effet, les participant·e·s mentionnent plusieurs initiatives avec lesquelles iels communiquent et collaborent, notamment lors des « Inter-Collectifs », soit des rencontres spécialement dédiées au partage d'information entre collectifs alternatifs ruraux, témoigne d'un réel mouvement de transformation et de réappropriation des campagnes. Comme le mentionne Maxime, ces moments de dialogue sont importants, mais ne sont pas encore très fréquents - ce qui a inspiré les participant·e·s dans leur entreprise de réappropriation et de réorientation du Projet Vivace :

« La Luciole [...], au début, c'était pour [...] que les collectifs [dans la Région] puissent se parler puis interagir entre eux-mêmes. On avait fait un Inter-Collectif ici [...] qui a réuni tous les collectifs de [la Région*]. Il y avait une dizaine de collectifs. On a full aimé ça [...] puis on s'est dit [qu']on pourrait [...] faire des envois postaux aux collectifs de [la Région*], pour qu'on puisse se partager des nouvelles, continuer à se parler, [...] demander de l'aide, whatever »* (Entretien avec Maxime, partie 1).

4.4.2 Les risques de la visibilité : entre pédagogie politique et exposition aux risques

Les situations abordées ci-haut révèlent un autre ajustement crucial que les participant·e·s doivent mettre en œuvre : l'adoption d'un militantisme plus modéré et ancré dans le tissu social local. La modération des discours, l'abandon de certains vocabulaires militants perçus comme trop « woke¹⁴ », et la volonté de rejoindre un public hétérogène impliquent un travail constant d'adaptation et de vulgarisation. À cet effet, nous avons vu précédemment que l'éducation populaire et la démocratisation des luttes font partie des objectifs principaux du projet.

« C'est un peu moins rad. [...] Tu n'as pas le choix, si tu veux un minimum t'intégrer à la communauté [...] Dans ton discours, si tu es trop rad[ical], les gens ne vont juste pas embarquer [...] Faut se modérer énormément, faut [...] mettre de l'eau vraiment dans ton vin. Faut être prêt à [...] faire beaucoup d'éducation [...] Ce n'est pas pour rien qu'on fait de la diffusion, puis de l'information, parce que [...] c'est ça, le plus gros à faire » (Entretien avec Jo, partie 3).

« [...] Je pense qu'on tolère tellement d'affaires qu'on ne tolérerait pas en ville, parce qu'en ville, on est dans notre bulle [...] de personnes militantes. [...] J'aime mieux [...] mettre de côté certaines choses, certaines valeurs, en sachant pertinemment qu'elles existent encore chez moi, pour entrer en relation avec des gens [...] » (Entretien avec Maxime, partie 2).

¹⁴ Le terme « woke » [éveillé] trouve ses origines dans l'anglais afro-américain, où il désignait une conscience aiguë des injustices raciales. Popularisé par le mouvement *Black Lives Matter*, le terme a pris une dimension internationale et intersectionnelle depuis les années 2010, pour désigner une vigilance vis-à-vis différentes formes d'injustice systémiques (Daramy et Dumangane Jr., 2025, p. 84). Or, cette diffusion et cette médiatisation intensives ont entraîné un *backlash*, qui se manifeste notamment par un détournement du terme pour l'associer à un signe de faiblesse ou d'hypersensibilité (Ibid., p. 87). Aujourd'hui, « woke » est souvent utilisé de manière péjorative, notamment par des figures conservatrices qui l'emploient pour dénoncer ce qu'elles considèrent comme des « idéologies divisives » ou des « excès » de la gauche.

La petitesse du milieu social représente également une contrainte non-négligeable pour les habitant·e·s de la maison. En effet, le fait-même de vivre dans une petite communauté limite l'anonymat, notamment en raison des relations sociales plus denses et des tendances au « commérage » (Jutras, 2017). Les enjeux de sécurité deviennent critiques pour les participant·e·s, non seulement dans les rapports de pouvoir économique (i.e. l'industrie forestière locale), mais aussi dans les rapports de genre. En effet, même si les participant·e·s n'en font pas mention en lien avec leur activité politique, ces enjeux de sécurité sont illustrés par la situation au Bar du Coin. Dès la première journée de mon séjour, mes hôtes m'expliquent qu'un homme et ses acolytes y droguent et agressent les femmes en toute impunité, car cette même clique est aussi propriétaire de plusieurs établissements du village. Les employé·e·s du bar n'osent pas les bannir, de peur de subir des représailles.

«[...] Il y a quand même toute la mafia de la forestière [...] Il y a des gens qui ont du cash à se mettre dans les poches. Puis [...] on a fait une page [Facebook] qui est comme "hey, ici La Luciole, nous sommes basés dans la Maison jaune, à Saint-Cassien", tu sais... Si jamais tu t'opposes drastiquement à ça, ils savent où [...] tu habites. [...] C'est une autre manière de militer quand tu es rendu [...] dans des si petits milieux. On sait où [...] nos ennemis habitent, mais nos ennemis savent où [...] on habite aussi » (Entretien avec Jo, partie 3).

« On va au comptoir pour commander à boire et à manger. [...] Mathilde et Maxime remarquent la présence d'un homme en particulier, qui est connu pour mettre du GHB dans les verres de femmes fréquentant le bar. Iels me disent de faire attention à mon verre. L'employée qui tient le bar le remarque et leur demande comment iels savent qui est l'homme.

Maxime : *On entend des choses, à Cap-du-Phare...*

Employée : *Oh, pas juste "entendre". J'ai vu plusieurs choses, plusieurs fois... » (Extrait des Notes d'observation).*

« Le super propriétaire de plein d'affaires, qui met du GHB [...] Moi, j'étais comme "OK, [...] on sait [où sont] ses entreprises, on va faire du collage, on va faire quelque chose"... Mais c'est complexe dans la Région. C'est vraiment facile de se faire spotter [...] Tout le monde est le cousin de quelqu'un d'autre, puis tout ça » (Entretien avec Mathilde).*

En somme, le militantisme rural tel que pratiqué par les participant·e·s repose sur une adaptation constante, marquée par des tensions entre principes politiques, précarité matérielle et contraintes géographiques. Ces ajustements prennent la forme de compromis quotidiens, révélateurs des conditions de possibilité de l'action militante radicale dans le paysage rural québécois contemporain.

4.5 Conclusion

Ce chapitre a proposé d'analyser la continuité entre les trajectoires militantes des membres du collectif et la forme que prend aujourd'hui leur implication politique. En effet, leur installation en milieu rural s'inscrit dans une tentative de réinvention et de réappropriation de l'engagement militant, résultant à la fois d'une désillusion face au contexte pandémique imprévu, d'un épuisement vécu au sein des réseaux militants étudiants, et d'une volonté de créer des formes d'action mieux adaptées à leur réalité quotidienne. L'analyse de la genèse du projet de la Maison jaune montre que cette transition s'est effectuée dans un contexte de précarité matérielle, de tensions internes au collectif et de rapports de pouvoir façonnés par l'accès inégal aux ressources (i.e. héritage, accès à la propriété).

Cette précarité a aussi servi de moteur pour l'invention de nouvelles manières d'habiter politiquement un territoire, en s'ancrant dans un lieu commun et en réorientant les pratiques militantes vers des formes plus collectives et locales. Le projet de La Luciole, né de cette dynamique, représente aujourd'hui le centre de l'activité politique de ses membres. Ce projet vise à produire, diffuser et transmettre une culture militante radicale dans un contexte rural marqué par l'isolement géographique, l'absence d'espaces militants structurés, et la faible densité démographique. Le travail militant nécessaire au fonctionnement du projet repose sur une logique de répartition en fonction des préférences et habiletés attribuées à chacun·e ; malgré qu'elle se présente comme « neutre » dans les discours des participant·e·s, ce mode de répartition demeure traversé de rapports inégaux en termes de reconnaissance et de visibilisation du travail.

En résumé, ce chapitre démontre que les formes contemporaines de militantisme rural mises en œuvre par les habitant·e·s de la Maison jaune ne relèvent pas d'un repli, mais bien d'un déplacement de l'action politique : un ancrage dans des pratiques de solidarité territoriale, d'éducation populaire et de diffusion militante, qui nécessitent à la fois de nouveaux outils, une redéfinition des priorités et une adaptation constante aux conditions matérielles et sociales du milieu.

CHAPITRE 5

Les formes et les gestes du travail, son organisation et ses enjeux

Ce second chapitre de résultats vise à caractériser le travail sécrété par le collectif (c'est à-dire par la vie en collectivité), son organisation (sa distribution et les logiques qui la sous-tendent), ainsi que les réflexions qu'il suscite chez les participant.e.s. D'abord, je décrirai en quoi consiste l'activité de travail, ses gestes et ses lieux (5.1). À des fins d'organisation et d'analyse des données, j'ai ordonné l'activité de travail observée et dont il était question dans mes entretiens en cinq catégories : le travail domestique, le travail manuel, le travail agricole et le travail militant. En raison des liens cruciaux entre le travail militant, les trajectoires de vie des participant.e.s et l'existence-même du collectif, ce type de travail a déjà été abordé dans le chapitre précédent (chapitre 4), consacré au projet de La Luciole. Le présent chapitre (chapitre 5) porte donc sur les autres formes de travail. J'ai également pris soin, au moment de l'observation, de tenir compte des outils du travail : ces observations font l'objet de l'Annexe C. Ensuite, je discuterai des modalités de distribution du travail telles qu'elles sont déterminées par les membres du collectif, ainsi que des logiques qui la justifient (5.2). Finalement, à partir des discours d'entretiens, je présenterai les conflits et les réflexions que suscite cette organisation du travail de la vie quotidienne parmi les membres du collectif (5.3). Ce chapitre permettra d'exposer ce qu'implique, en termes de travail concret, la vie en collectivité autogérée en milieu rural. Nous y verrons notamment en quoi et comment la volonté politique et partagée de collectivisation du travail se voit entravée par d'autres dynamiques à l'œuvre au sein de la maison.

5.1 Les gestes et les lieux du travail

Avant d'analyser la distribution du travail au sein du collectif ou les tensions qu'elle peut engendrer, il sera question dans cette première section des gestes qui composent le travail au quotidien, des lieux dans lesquels il se déploie, ainsi que des catégories de travail qui ont été créées à des fins d'analyse. Ces formes de travail sont, à différents degrés, essentielles au maintien de la vie collective et de sa reproduction : leur observation a permis de saisir leur fréquence, leur intensité et, dans certains cas, les inégalités de leur distribution.

L'activité observée relève de plusieurs formes de travail qui, sans nécessairement être mutuellement exclusives, ont été catégorisées en fonction des logiques qui leurs sont propres. Ainsi, j'ai divisé l'activité de travail en quatre catégories : le travail domestique (i.e. ménage, préparation des repas, transformation alimentaire, vaisselle, construction et entretien des infrastructures), le travail agricole (i.e. organisation et

entretien du jardin, récoltes, soins et traite des animaux), le travail salarié et le travail militant (i.e. projet de La Luciole, abordé dans le chapitre 4). Dans cette section, je présenterai les principales tâches observées dans chaque catégorie, en décrivant les lieux dans lesquels elles prennent place, les outils mobilisés, ainsi que les manières de faire qui leur sont associées. Cette description posera les bases nécessaires à l'analyse des logiques de répartition du travail d'abord (section 5.2), des réflexions et tensions que cette répartition suscite ensuite (section 5.3).

5.1.1 Des « tâches » et des « projets »

En premier lieu, il faut noter une première forme convenue d'organisation du travail qui structure les mécanismes de répartition des tâches au sein du collectif. En effet, une division est opérée par l'ensemble des habitant·e·s de la Maison jaune entre ce qu'ils nomment les « tâches » et les « projets ».

D'une part, les « tâches » réfèrent aux tâches considérées comme obligatoires, qui sont estimées essentielles à la vie commune ou au maintien de la maison. Elles incluent par exemple certaines tâches ménagères (voir section 5.2.2), la préparation des repas, la vaisselle, certaines réparations ou rénovations, ainsi que les tâches saisonnières essentielles (i.e. ramonage de la cheminée, fermeture des jardins). D'autre part, les « projets » réfèrent aux tâches considérées comme non-essentiels et liées à la volonté d'implication de chaque membre du collectif. En l'occurrence, les jardins, les abeilles, les chèvres et le projet de La Luciole font partie de cette catégorie des « projets ».

Les attentes en termes de travail et d'implication diffèrent donc en fonction de ces catégories. En ce qui concerne les tâches, les participant·e·s identifient une attente claire : chacun·e doit faire sa part. Dans une tentative de collectivisation du travail, les membres utilisent un outil de répartition, soit une roue des tâches – nous verrons dans la section 5.3.1 que l'efficacité de cet outil est toutefois limitée. À l'inverse, la participation aux projets est facultative. Les membres du collectif sont libres de choisir s'ils impliquent ou non dans chaque projet, mais il semble y avoir un consensus implicite selon lequel chaque habitant·e doit s'impliquer dans un projet au moins.

Les personnes qui s'impliquent dans un projet donné sont souvent celles qui en ont eu l'idée au départ et qui l'ont rendu possible. Par exemple, Félix est le seul habitant de la maison qui s'occupe des abeilles. Il s'est chargé d'obtenir l'équipement et de développer les connaissances nécessaires pour la production de

miel et l'entretien de la ruche. Lorsqu'il n'est pas à la maison, il a la responsabilité de déléguer le projet : par exemple, lors de mon passage, c'est un voisin qui prenait soin de la ruche en échange de miel.

Plusieurs activités semblent toutefois demeurer dans une « zone grise » entre « tâches » et « projets ». En effet, dans les entretiens, plusieurs participant·e·s identifient un flou au niveau de cette distinction.

« [...] Il y a des trucs qui sont des tâches, puis il y a des trucs qui sont des projets. [...] Il y avait des [...] conflits, parce que [...] si on mange le fromage de chèvre, [pourquoi] ce n'est pas une tâche ? [...] C'était aussi un conflit [...] qu'il y ait des gens qui ne s'impliquent pas tant dans les tâches. [...] Il y en a qui [trouvaient] que [la réparation du] toit, ce n'est pas juste un projet, c'est une tâche, mettons. [...] Je pense que même au sein du collectif c'est un peu flou, en toute sincérité » (Entretien avec Joséphine, partie 1).

Lors de l'organisation des données, j'ai d'abord voulu saisir la catégorie des « tâches » au prisme de la notion de « travail de subsistance » (Mies, 1988, citée dans Collectif Rosa Bonheur, 2017, p. 91), entendu comme l'ensemble des activités qui permettent de soutenir et de reproduire la vie en dehors des circuits capitalistes. Pourtant, les jardins ou les chèvres, soit les deux sources de nourriture autonomes du collectif, sont clairement nommés en tant qu'exemples de « projets » par les participant·e·s. La « construction » est aussi catégorisée comme projet, alors qu'il s'agit d'une forme de travail essentielle à la pérennité du collectif.

« [...] [P]our moi, c'est clair, mais je ne pense pas pour tout le monde, en toute transparence. [...] Il y a 2 grandes catégories : les projets et les tâches. Les tâches, c'est le maintien, [...] c'est la vaisselle - ce que, peu importe dans quelle maison tu vis, tu vas devoir faire. Puis les projets, c'est tout le plus. [...] La différence fondamentale, c'est que les tâches, tu es obligé·e de faire ça. Les projets, ça dépend de ton engagement [...] » (Entretien avec Mathilde).

Dans l'extrait ci-haut, Mathilde fait apparaître une autre manière de voir les choses : les « projets », contrairement aux « tâches », correspondent aux éléments qui ne se retrouveraient pas nécessairement dans une colocation traditionnelle. Les participant·e·s ont presque tous·te·s connu des colocations urbaines, qui ne disposaient pas de l'espace nécessaire pour avoir un potager, des chèvres ou des abeilles. Cette typologie peut donc être saisie comme une manière de reconnaître le niveau d'engagement plus élevé que la vie au sein du collectif requiert.

5.1.2 Le travail agricole

Tel que vu précédemment, les participant·e·s ont choisi de s'établir à Saint-Cassien dans le cadre d'une démarche politique de rupture avec la société de consommation et le productivisme capitaliste. Cet objectif s'exprime notamment par une volonté partagée de développer une certaine autonomie vis-à-vis du marché, en particulier en ce qui concerne l'alimentation. Ainsi, le travail agricole occupe une place importante dans le quotidien des membres du collectif.

Le premier élément à considérer lorsque l'on considère l'activité agricole du collectif est le jardin. Les tâches liées aux jardins dépendent fortement des saisons. Elles incluent l'organisation des lits et la plantation des semis au printemps, l'arrosage et de l'entretien des pousses durant l'été, ainsi que les récoltes et la « fermeture » du potager à l'automne. Les membres du collectif disposent d'outils de toutes sortes pour le jardinage (i.e. fourches, pelles, serfouettes, râteaux, brouette, etc.), lesquels sont rangés dans la bergerie ou dans l'appentis de la maison.

Encadré 5.1 Notes d'observation : l'espace cultivé

Le jardin de la Maison jaune est divisé en deux parties. La première section est située du côté nord-est du terrain, près de la limite du terrain voisin. Elle comporte une série de lits de plantation, soit des monticules de terre disposés en rangées d'environ 3 mètres de long. Lors de mon passage, à l'automne, il contient des plants de tomates, du chou, des concombres, des poireaux, des oignons et des courges. La deuxième partie du jardin a été aménagée plus récemment. Elle est plus petite, située vers l'arrière du terrain, du côté nord. Une dizaine de lits de plantation sont recouverts d'une bâche bleue. C'est d'ailleurs dans cette section que Mathilde et moi avons planté l'ail ; nous y avons planté l'équivalent de presque deux lits. Les deux sections sont entourées d'une clôture en bois et en fils métalliques d'environ deux mètres de haut. Pour y entrer, on passe par une porte en bois.

La bergerie constitue un autre élément incontournable dans l'activité agricole du collectif. Celle-ci abrite deux chèvres adultes et deux chevreaux. La tâche du « train » structure le quotidien des membres du collectif : elle doit être accomplie deux fois par jour, matin et soir. Idéalement, deux personnes s'entraident pour accomplir cette tâche, mais elle peut être réalisée seule si nécessaire. Les trains de la semaine sont attribués chaque dimanche, en fonction des disponibilités de chacun·e. Les noms des personnes responsables des trains sont écrits sur le calendrier affiché dans la cuisine.

Encadré 5.2 Notes d'observation : la bergerie

La bergerie est un bâtiment en bois, avec un toit en taule peinte de la même couleur que le toit de la maison, mais beaucoup plus rouillée. Les murs sont en bardeaux blanc, rendu grisâtre par l'usure. La porte de la bergerie est située sur le côté sud du bâtiment, à quelques vingt pas de la maison. Le bâtiment n'est pas isolé ; à quelques endroits, on peut voir de la lumière passer à travers les craques. La première pièce de la bergerie est la seule pièce utilisée par les humains. Les murs sont en bois, le plancher est en béton. À notre gauche, en entrant, se trouve un immense congélateur tombeau. Il est rempli de nourriture congelée ; tofu, légumes pré-coupés, sauces, rouleaux impériaux, pâtés, etc. Des outils de toutes sortes sont accrochés sur le mur, derrière le congélateur ; râpeaux, fourches, pelles, pinces. À notre droite sont empilées des balles de foin et de paille : le foin correspond à la nourriture des chèvres, alors que la paille sert davantage de « litière » dans leur enclos. À côté, plusieurs grosses chaudières bleues remplies de grain ; c'est la nourriture préférée des chèvres. On leur en donne lors de la traite. Derrière le congélateur, au fond de la pièce, un petit surmontoir a été construit avec une plateforme en contreplaqué, des planches de bois et deux poteaux en métal. Entre les deux poteaux se trouve une petite mangeoire en bois. Lors de la traite, on fait monter la chèvre sur la plateforme. Pour pouvoir accéder au grain, la chèvre doit placer son cou entre les deux poteaux de métal, que l'on lie ensuite avec une corde qui passe au-dessus de sa tête. Cela l'empêche ainsi de reculer, ou de donner des coups de cornes.

On peut accéder à la deuxième pièce, l'habitat des chèvres, via une porte en bois située devant la porte d'entrée, au fond de la pièce. À gauche de cette porte, plusieurs grandes étagères de rangement contiennent toutes sortes d'objets ; chaises de camping, chaudières, cordes, outils... Au-dessus de la porte sont accrochées plusieurs paires de raquettes. La porte contient une grande ouverture sur laquelle les chèvres aiment appuyer leurs pattes avant pour nous regarder. Le plancher de l'habitat des chèvres est recouvert de paille. À gauche, il y a une grande mangeoire dans laquelle du foin est toujours disponible, ainsi qu'une grande chaudière remplie d'eau. Du côté nord, une grande porte en bois donne sur l'enclos extérieur des chèvres. L'enclos est entouré d'une clôture en bois.

Le train comprend le soin des chèvres et la traite. Le matin, il faut voir si l'on fera sortir les chèvres au pâturage ou non, selon la température et la présence des habitant·e·s à la maison. Si les chèvres ne vont pas au pâturage, on leur ouvre tout de même la porte menant à l'enclos extérieur. Cet enclos est construit à même la bergerie, alors que le pâturage est un peu plus loin et délimité par une clôture électrifiée en « *flex net* ». Le soir, il faut alors faire entrer les chèvres dans la bergerie.

La traite correspond à l'activité la plus longue et la plus technique du « train ». Avant de commencer, chaque personne se munit d'un balai : les chèvres en ont peur, donc on peut s'en servir pour les tenir à distance ou pour les diriger. Dès notre entrée dans la bergerie, les chèvres viennent tout de suite à la porte qui sépare les deux pièces ; elles connaissent très bien la routine. On ouvre la porte qui sépare la première pièce de l'enclos des chèvres et on verse un peu de grain dans la mangeoire adjacente au poste de traite. La plupart du temps, la chèvre grimpe immédiatement sur le poste de traite pour manger le grain. Pour

« faire durer » le grain plus longtemps, on peut aussi nourrir la chèvre de feuilles de chou. Lorsque la chèvre est bien placée et occupée à manger le grain, on attache une laisse à son collier, puis on l'enroule autour des supports de la mangeoire. On maintient une tension tout au long de la traite, afin de restreindre les mouvements de la chèvre : malgré le grain et le chou, celle-ci n'est pas toujours coopérative. Il faut régulièrement la pousser contre le mur pour la stabiliser et éviter qu'elle ne renverse tout le contenu du chaudron avec ses pattes arrière – un incident qui s'est produit quelques fois durant mes séjours. La personne qui traite place un chaudron sous les pis de la chèvre et la traite jusqu'à ce qu'elle soit « vidée ». Lorsque la traite est terminée, on applique un peu de gelée *Vaseline* sur les pis de la chèvre, afin d'éviter l'irritation. Ensuite, on détache la laisse, puis on ôte la corde qui bloque le cou de la chèvre entre les deux poteaux de métal. À l'aide des balais, les deux personnes guident la chèvre vers son enclos. On répète le même manège pour la deuxième chèvre, malgré le fait qu'elle ne produise pas de lait : puisqu'ils comptent la faire chevrier cet hiver, les participant·e·s veulent l'habituer à la routine de traite.

Ensuite, une personne filtre le lait à l'aide d'un tamis pour en retirer les impuretés, puis le verse dans un grand pot Mason marqué de lignes de mesures (en mL). Un pot est prévu pour chaque jour de la semaine afin de pouvoir mesurer la quantité de lait obtenue chaque jour. Le pot est ensuite rangé dans le réfrigérateur. Parfois, une des personnes lavera la vaisselle (chaudron, tamis). Sinon, la vaisselle est laissée sur le comptoir et sera faite en même temps que le reste.

5.1.2.1 Le mode de vie paysan, ou « vivre au rythme des saisons »

Une particularité du travail agricole est sa grande variation en fonction des saisons. Plus précisément, les jardins et les abeilles ne requièrent presque plus de travail durant l'hiver. Plusieurs membres du collectif soulignent cette particularité du travail agricole dans leurs entretiens, en témoignant de l'impact de cette variation sur leur rythme de vie.

« [...] Je dirais que l'été, je travaille plus tard parce le soleil est plus présent. [...] Là, [...] à 18h00 il fait noir, fait que [...] je n'ai plus rien à faire. [...] C'est le moment où [...] tu sors ta petite liste de projets d'hiver [...] Je pourrais ressortir la machine à coudre. [...] L'été, on ne fait pratiquement rien en-dedans de la maison. On est pas mal tout le temps dehors. On rentre dans la maison pour chiller, prendre une pause, écouter un film [...] L'hiver, c'est l'inverse. [...] C'est là où tu te dis, bon, il y a-tu des affaires à peindre, projets de couture, ranger des affaires... » (Entretien avec Maxime, partie 2).

« [...] Il n'y a pas tant de journée "typique-typique", mais [...] si on est dans la saison des semis, faut les arroser, là. C'est sûr que l'été, [...] c'était rendu dans le jardin, fait qu'on n'arrosait plus

tant [...] Tu vis au rythme des saisons. Si on avait dit l'hiver, je t'aurais dit partir le feu, tu sais, ou alimenter le feu [...] » (Entretien avec Jo, partie 2).

De plus, nous verrons qu'une grande partie du travail accompli au sein de la Maison jaune s'extirpe de l'économie marchande et du salariat – ce qui correspond à l'un des objectifs politiques du collectif. Cela vaut autant pour le travail agricole : lorsque possible, leur production de légumes, de lait et de fromage de chèvre s'insère dans le réseau de troc local – notamment avec Isabelle (légumes, viande, équipement), d'Arthur (légumes, viande, équipement, services) et de Paul et Brigitte (viande, légumes, fruits, équipement, bière et vin). Ce mode de fonctionnement correspond exactement au phénomène d'« interproduction » tel que théorisé par Geneviève Pruvost dans ses travaux sur les « modes de vie alternatifs » en France :

S'il s'agit de vivre autrement en limitant les dépenses et en augmentant la part d'autoproduction, il serait plus juste de qualifier le phénomène d'"interproduction", puisqu'il s'arrime à des réseaux alternatifs (voisins, amis, associations locales ou forums sur Internet) qui se caractérisent par un fonctionnement horizontal et coopératif, et une prédilection pour les groupes de petite taille (2017, p. 219).

Toutefois, faute de temps et de ressources, l'autonomie alimentaire du collectif demeure partielle. Ils continuent de fréquenter l'épicerie du village le plus proche de manière hebdomadaire. Nous verrons dans la section 5.3.2 que les membres du collectif ont des réflexions différentes sur le degré d'autonomie alimentaire recherché.

5.1.3 Le travail « domestique »

Dans cette catégorie, j'ai regroupé l'ensemble des tâches ménagères, la préparation des repas et la lessive, mais aussi des tâches considérées comme « lourdes » liées au domaine de la construction et de la réparation des infrastructures (toiture, mécanique, etc). Bien que ces activités puissent être perçues comme banales, leur répartition et leur degré de reconnaissance relèvent de dynamiques sociales complexes. Cette section est consacrée à ces tâches « domestiques » observées, aux espaces où elles se déroulent et aux outils qu'elles impliquent.

La distinction établie par les participant-e-s entre les « projets » et les « tâches » révèle une perception différenciée du travail agricole et du travail domestique, envisagées comme deux sphères d'activité distinctes – d'où le traitement séparé du « travail agricole » dans ce mémoire. Or, le travail agricole participe tout autant de la (re)production du collectif, surtout lorsque l'on considère ses pratiques

d'autoconsommation et de troc avec la communauté locale. À ce titre, les activités agricoles correspondent à une forme d'intensification du travail domestique quotidien, qui prend sens en fonction des valeurs et pratiques anticapitalistes et écologiques portées par les membres du collectif (Lalanne et Lapeyre, 2009).

5.1.3.1 Le travail ménager courant

En ce qui concerne le travail ménager, il faut d'abord situer le rapport du collectif à la propreté dans le cadre d'un positionnement qui se veut contestataire vis-à-vis de l'idéal bourgeois. La volonté exprimée de rupture avec un mode de vie urbain, aseptisé et antiécologique se traduit dans la gestion des espaces de vie et manières de l'habiter à travers le rapport au ménage et à l'hygiène. Sacha exprime ainsi son rejet des normes dominantes sous la forme d'une boutade teintée d'autodérision, dans laquelle iel associe son côté rebelle et enfantin à la sous-culture punk :

« [...] Sacha : *“Je me dis qu’il n’y a pas beaucoup de différences entre une maison de punks ou une maison pleine d’enfants. [...] Moi, l’hygiène, je n’ai pas appris ça. Je me donne jusqu’à 40 ans pour apprendre [rire]”* » (Notes d'observation, jour 12)

Cette mise à distance d'un idéal bourgeois de propreté s'insère également dans un rapport critique envers l'institution de la famille nucléaire hétérosexuelle. Tel qu'exposé précédemment, ce modèle repose sur l'exploitation du travail des femmes, lequel se trouve à la fois naturalisé et invisibilisé au service de la classe des hommes, les « chefs de famille ». En s'éloignant de ce modèle, le collectif redéfinit les paramètres du vivre-ensemble dans la sphère domestique et revendique des relations plus horizontales – sans pour autant échapper, comme nous le verrons, à la reproduction de certaines logiques de l'ordre hétérosexiste dominant. D'ailleurs, Mathilde et Jo, au sujet de leurs expériences de travail domestique dans les milieux « alternatifs », pointent une tendance à l'invisibilisation et à la dévalorisation du travail ménager :

« [...] [A]u niveau du ménage en général, je trouve que dans les milieux [...] alternatifs, anarchistes, c'est souvent l'osti de bordel, en bon québécois. [...] Moi, surtout sur la gestion des aliments ici, je trouve ça difficile [...] À la Coop des Cimes, il y a moins de trucs moisissus qui traînent, mais [ce sont] toujours les mêmes personnes, au final, qui travaillent au jardin [...] Je considère que c'est politique, parce que ça rentre dans [...] le travail invisible [...] Les gens sont comme [en imitant une voix grave] “ah, moi, j'aime ça vivre dans le crotté !” [...] Ben, au final, c'est juste parce que quelqu'un finit toujours par décrotter avant qu'on atteigne ta limite ! » (Entretien avec Jo, partie 3).

« Mathilde : “Je suis contente que tu sois là pour ton projet en ce moment, parce que j’ai l’impression que beaucoup d’anarchistes ont ce discours-là. Moi, je m’en crisse que quelqu’un [...] fume des [joints] à longueur de journée, mais si la personne fait ça 7 jours sur 7 et que ça l’empêche de participer aux tâches, là, ça ne fonctionne pas pour moi” » (Notes d’observation, jour 14).

Ces extraits d’entretiens révèlent un phénomène double, qui, selon les participant-e-s, s’avère récurrent dans les milieux anarchistes. Alors que ces groupes expriment un certain refus des normes bourgeoises de propreté et d’organisation domestique, ils semblent également aux prises avec des inégalités persistantes au niveau de la répartition du travail ménager. Dans le premier extrait, Jo souligne et critique une certaine culture du « bordel assumé », qu’il a repéré dans plusieurs milieux de vie anarchistes qu’il a côtoyés. Sacha y voit une forme de contre-style de vie punk qui veut rompre avec la conformité sociale à un idéal bourgeois de propreté.

Cependant, pour Jo, cette culture est problématique : « [...] quelqu’un finit toujours par décrotter avant qu’on atteigne ta limite ! ». Cet extrait indique le rapport asymétrique à la charge ménagère que l’anticonformisme revendiqué peut reconduire : si certain-e-s peuvent se permettre d’ignorer la saleté ou le désordre, c’est bien parce que d’autres font le ménage à leur place. Plutôt qu’à une redéfinition et à réorganisation révolutionnaire du travail à faire, on assisterait ici à un déplacement et à une invisibilisation de la charge domestique qui retombe *de facto* sur ceux qui ne peuvent ignorer un état de saleté perpétuel. Aussi, la perception du ménage en tant qu’exigence bourgeoise ne fait pas l’unanimité au sein de la colocation :

« Pourquoi, au final, à chaque fois que c’est propre, [...] c’est vu comme bourgeois ? [...] Pour moi, le soin des places, ça fait partie d’une forme d’anarchisme, aussi. [...] Pas juste [...] soigner nos maisons pour le montrer aux autres, mais [...] soigner nos maisons parce qu’on crée des lieux où on essaie d’être bien, puis de vivre ensemble [...] Ça inclut le ménage, pour moi, [...] ça reste politique » (Entretien avec Jo, partie 3).

Il existe pourtant des règles collectivement mises en place concernant l’organisation du travail domestique dans la maison. Chaque jour, une personne différente est responsable de la préparation du souper, ce qui implique l’épicerie durant la journée si nécessaire – et, conséquemment, requiert l’accès à un véhicule. La vaisselle, qui, comme nous le verrons dans la prochaine section, ne fait pas partie de la répartition prédéterminée (par la roue) des tâches ménagères, se fait chaque deux ou trois jours. Lors de mon séjour, Maxime, Jo, Mathilde et moi avons fait la vaisselle – par souci de participer aux tâches domestiques, je suis la personne qui en ai fait le plus durant ma période d’observation. Il s’agissait d’une tâche simple pour

laquelle j'étais tout à fait autonome et que je prenais en charge surtout lorsque j'étais seule dans la maison. Remplir et vider le lave-vaisselle est également fait tous les deux ou trois jours et par les mêmes personnes. Sacha n'a pas accompli ces tâches durant mon séjour.

Les tâches ménagères inscrites dans la roue des tâches sont séparées en fonction des pièces. Le ménage de la salle de bain implique la lessive des chiffons communs, ainsi que le nettoyage des surfaces, de la toilette et de la douche. Le ménage de la cuisine inclut le nettoyage des surfaces, la vaisselle du moment, le lavage du micro-ondes et « faire un petit peu le ménage du frigo » (Entretien avec Mathilde). Quant au ménage du salon, il suppose d'épousseter les surfaces, d'arroser les plantes, de ranger les vêtements et chaussures dans l'entrée et de « ramasser les traîneries et aller les mettre sur les lits des gens à qui ça appartient » (Ibid.). Je n'ai pas eu l'occasion, durant mon séjour, d'observer les participant·e·s dans l'accomplissement de leur tâche telle qu'elles étaient déterminées par la roue des tâches – à l'exception de la lessive des chiffons communs qui était assignée à Maxime.

À noter que je ne fais aucune mention des produits d'entretien ménager dans mon cahier d'observation. Outre le savon à vaisselle, je n'ai trouvé qu'un produit anti-moisissures pour les surfaces. Peut-être n'ai-je pas cherché au bon endroit ; je dois spécifier que j'ai pas posé la question de savoir où étaient ces produits aux habitant·e·s. J'ai simplement déduit de mes vaines recherches que le collectif tente d'éviter de consommer des produits industriels et antiécologiques, une réticence que j'ai associée à une éthique de sobriété matérielle. J'y ai vu, encore une fois, une mise à distance de la surconsommation et des modes bourgeois d'habitation et de présentation du chez-soi.

Ces constats rejoignent celui de l'enquête menée par Lalanne et Lapeyre (2009), portant sur la division sexuelle du travail domestique chez des couples déclarant avoir des pratiques écologiques : d'une part, on constate une intensification marquée de la charge de travail domestique, notamment avec l'introduction de pratiques d'autoproduction ou d'une éthique de l'économie des objets qui implique un travail d'entretien supplémentaire. D'autre part, on observe une mise à distance des normes traditionnelles d'ordre et de propreté, qui se traduit par une baisse notable des exigences et des attentes. Ce remaniement des standards hygiénique correspond à une stratégie visant à pallier la mise à l'écart de nombreux « gagne-temps » qui avaient permis aux femmes de réduire les charges domestiques (i.e. usage restreint de dispositifs techniques, comme la sècheuse ou l'aspirateur, ou de produits nettoyants chimiques) :

[...] l'invention de nouveaux "gagne-temps" passe par la mise en œuvre de standards minimalistes, liés aux stratégies de frugalité : s'assurer que le ménage est peu exigeant et que la chasse à la poussière est très modérée, voire irrégulière ; éviter de surconsommer la lessive [...] et de trop faire tourner les machines à laver [...] remettre en question les normes de durée et de fréquence en matière d'hygiène [...], réduire le temps passé aux achats [...] au profit du troc et des échanges ; s'abstenir de suivre la mode (vêtements, décoration de la maison) et la technique, etc. S'il est indéniable que toute une série de normes domestiques révisées à la baisse se reconfigurent, il semble que ce soit toujours celui ou plutôt celle qui a les normes les plus exigeantes qui emporte le droit de réaliser ces tâches (Ibid., p. 64).

Ce remaniement des normes domestiques apparaît ainsi comme une réponse aux contraintes imposées par le mode de vie et le système de valeurs propres au collectif, sans pour autant remettre en cause les inégalités dans la répartition du travail.

J'ai observé à quelques reprises l'accomplissement de tâches domestiques qui ne sont pas prévues dans la « roue des tâches » hebdomadaire. Par exemple, Mathilde et Maxime ont nettoyé le plancher du salon à l'aide d'un balai ; le père de Maxime avait effectué des travaux électriques dans cette pièce, quelques jours auparavant, ce qui avait laissé des résidus sur le sol. Par ailleurs, deux jours avant son départ, Jo a nettoyé l'intérieur du réfrigérateur. En fait, il s'agissait moins d'un nettoyage en profondeur que d'un tri, afin de se débarrasser des aliments périmés, de vider et de nettoyer les contenants moisissés. J'ai d'ailleurs moi-même participé au tri. La transformation de la nourriture issue de l'activité agricole (que les participant·e·s appellent « la transfo ») s'inscrit également dans les tâches domestiques exclues des outils de division du travail. Lors de la période d'observation, les tomates du jardin ont été laissées sur le comptoir pendant plus d'une semaine, sans que l'on ne prenne leur transformation en charge – ce qui a éventuellement conduit à la perte d'une partie de la récolte :

« Lorsque l'on descend, le ménage de la cuisine n'a pas été fait, contrairement à ce que Sacha avait dit à Mathilde hier. D'ailleurs, les tomates récoltées cette semaine ont été laissées sur l'îlot et commencent à fermenter. C'est une odeur similaire à celle des raisins qui avaient connu le même sort, la semaine dernière » (Notes d'observation, jour 12).

Ainsi, la prise en charge de ce type de tâches se voit souvent déclenchée au terme d'un ras le bol et d'une accumulation. Elle s'avère ainsi difficile à comptabiliser, mais participe activement au maintien de l'hygiène dans la maison. En somme, j'ai donc pu observer que plusieurs tâches domestiques échappent aux outils formels de répartition du travail prévus par le collectif et qu'elles reposent donc sur les initiatives des unes et des autres. Leur prise en charge se voit ainsi livrée à un sens des responsabilités individualisé.

J'ai également eu l'occasion d'observer (et d'accomplir) une tâche ménagère que je n'avais jamais réalisée : le ramonage de la cheminée. À la fin de l'automne, cette tâche est essentielle afin de réduire les risques d'incendie durant l'hiver. Maxime, Mathilde et moi avons participé au ramonage. À ce stade de la période d'observation, Jo avait quitté le collectif. À un certain moment durant l'activité, Sacha nous a proposé son aide, mais Maxime a décliné l'offre.

Ce dernier s'occupe de l'essentiel de la tâche, soit de ramoner la cheminée de la maison. Il travaille avec une brosse en métal rectangulaire et plusieurs tiges en métal. Ses mouvements font bouger la brosse de bas en haut afin de déloger la créosote, en commençant au bas de la cheminée et en remontant graduellement. Lorsqu'une première tige entière est à l'intérieur de la cheminée, il en visse une seconde sur la première et continue de brosser – ainsi de suite, jusqu'à ce que la brosse atteigne le sommet de la cheminée. Il a fallu trois tiges de métal d'environ 5 mètres pour faire l'entièreté de la cheminée. Tout au long du ramonage, le va-et-vient de la brosse engendre des nuages de suie et de poussière : à la fin de la journée, Maxime a le visage, le cou et les épaules complètement noircis. Il porte un respirateur intégral à filtres, tandis que Mathilde et moi portons des masques N-95. Pendant ce temps, Mathilde s'occupe des bouts de tuyaux qui connectent le poêle à la cheminée de la maison, tandis que je nettoie l'intérieur du poêle à bois. Je frotte les parois intérieures avec une petite brosse aux fils en métal, puis je ramasse les résidus et la cendre restante avec un petit balai et un porte-poussière. De son côté, Mathilde travaille à l'extérieur de la maison. Elle frotte les parois internes avec l'embout en métal d'une brosse de ramonage, qu'elle doit faire passer d'un bout à l'autre des tuyaux. L'un d'entre eux est en coude, ce qui rend la tâche particulièrement difficile. Après avoir terminé de nettoyer le poêle, je vais l'aider. Au bout d'une trentaine de minutes, lorsque nous avons terminé avec le nettoyage du poêle et des tuyaux, nous allons aider Maxime. Nous prenons la relève pour quelques minutes, le temps que Maxime reprenne des forces. Vers la fin, Mathilde se place à l'extérieur pour avertir Maxime lorsque l'extrémité de la brosse atteint le bout de la cheminée.

Bien qu'il s'agisse d'une tâche ponctuelle et exclue des outils de répartition du travail, le ramonage demeure essentiel au bon fonctionnement et à la sécurité du foyer. Il implique un certain savoir-faire, une planification et un effort physique considérable, en plus de mobiliser des outils spécialisés qui ne se trouvent pas nécessairement dans toutes les maisons. Il constitue un bon exemple de ce que l'on pourrait nommer « travail domestique manuel » : sans appartenir au registre de la construction à proprement parler, celui-ci s'en approche par ses modalités d'exécution, tout en demeurant essentiel à l'entretien et

à la reproduction des conditions matérielles du collectif. Ce type de tâche, souvent invisibilisé dans les analyses du travail domestique, mérite une attention particulière : c'est ce que je propose d'examiner dans la section suivante.

5.1.3.2 Les tâches domestiques « lourdes »

Au nombre des tâches liées à l'entretien de la maison, il en existe que les habitant.e.s qualifient en termes de « travail manuel ». Celui-ci renvoie aux activités de construction, de rénovation d'infrastructures, de réparation d'électroménagers ou d'autres objets essentiels, ainsi qu'à l'entretien mécanique (i.e. mécanique automobile). Tout comme le ménage, la cuisine ou la gestion émotionnelle de l'endroit, ce travail participe de la « production domestique » (Delphy, 2003, p. 53). Il ne consiste pas à la produire des biens destinés à l'échange marchand, mais plutôt à l'entretien de l'espace domestique, des infrastructures et des objets qui servent la collectivité au quotidien. L'inclusion du travail manuel dans la sphère domestique permet également d'éclairer certaines hiérarchies internes au travail domestique : si certaines tâches sont historiquement connotées comme féminines et socialement dévalorisées (i.e. cuisine, ménage), d'autres (i.e. construction, réparation, mécanique), banalement associées à des qualités présumées masculines, bénéficient d'une meilleure reconnaissance. On attribue à ces dernières une technicité accrue et des savoirs spécialisés, ce qui les situe en dehors (et au-dessus) du travail domestique ordinaire. Cette distinction repose en grande partie sur une construction sociale et symbolique de ce travail comme exigeant des qualités qui seraient « naturellement masculines » : force physique, habileté technique, capacité à manier des outils ou des machines, voire tolérance de la saleté et de l'inconfort. Les métiers de la construction, de la mécanique ou de l'ingénierie sont, en écrasante majorité, pratiqués par les hommes – un phénomène qui bat son plein dans le Québec contemporain¹⁵ (Commission de la construction du Québec, 2022).

Cette hiérarchisation du travail est un point d'attention essentiel pour analyser la division du travail domestique au sein d'un collectif spécifiquement anticapitaliste, féministe et queer. Selon plusieurs

¹⁵ En 2022, les femmes représentent 3,65% de la main d'œuvre dans l'industrie de la construction au Québec. Après cinq ans, plus de la moitié d'entre elles quittent l'industrie : le taux d'abandon s'élève à 52 % pour les femmes, comparativement à 32 % pour les hommes.

enquêtes sur les milieux de vie « alternatifs », ces biais sont souvent reproduits au sein de ces groupes malgré une politisation critique des stéréotypes genrés (Pruvost, 2017 ; Rozencwajg, 2021 ; Sallustio, 2023). Cela peut engendrer des formes de dépendance au sein de ces milieux, ainsi qu'un effet d'autorité symbolique pour ceux qui semblent maîtriser ce type de savoirs.

Lors de mon séjour, j'ai dénoté plusieurs exemples de tâches qui sont ainsi socialement connotées comme masculines : la construction de la « *shed* », la construction des caisses à légumes, la réparation de l'habitat de chèvres, le ramonage de la cheminée, ou encore le démontage du lave-vaisselle. Or, à la Maison jaune, c'est Maxime qui s'occupe de ces tâches tant de leur exécution que de la charge mentale liée à l'entretien matériel de la maison, du terrain et des infrastructures. Parfois, Maxime peut compter sur l'aide de Sacha ou de Mathilde, mais plusieurs participant·e·s m'ont signifié l'existence d'une inégalité dans la répartition de ce type de travail au sein du collectif :

« [...] Max s'occupe des projets plus manuels dernièrement [...] En fait, pas dernièrement. Beaucoup plus. [...] Par rapport à la shed, par rapport au toit l'année passée, tout repeindre, tout ça. Fait que, dans les chantiers, souvent c'est plus [...] Max qui s'en occupe » (Entretien avec Joséphine, partie 1).

« [...] Moi là, en rénovation [...], plomberie, électricité, tout ça, je ne suis vraiment pas bonne. [...] Maxime a plus de connaissances que moi, plus de confiance aussi, puis plus d'intérêt, j'ai l'impression. [...] Mais je ne veux vraiment pas que Maxime se sente tout seul là-dedans. [...] Je pense que Maxime [porte] beaucoup plus de charge mentale par rapport à ça que moi. Faudrait trouver une manière de reconnaître ça là, parce que ça c'est beaucoup de temps [...] » (Entretien avec Mathilde).

Comme je l'ai mentionné, Maxime est une personne classée comme femme à la naissance. Il préfère que l'on utilise les pronoms et les accords masculins à son sujet. Aussi, il adopte certaines pratiques de genre (vestimentaires, par exemple) qui sont conformes à cette identification au masculin. Le rôle central qu'il occupe dans la prise en charge du travail dit « manuel » renverrait ainsi aux compétences pratiques qu'il a acquises et dont il dispose, et leur mise en œuvre fonctionnerait simultanément comme une manière d'incarner ou de consolider une position sociale de genre dans l'espace social du collectif. Il ne s'agit pas ici de réduire les pratiques et ce qui les motive à une performance de genre, mais plutôt d'interroger les formes de division et spécialisation du travail qui (re)produisent du genre – y compris « déjoué ».

Selon Mathilde, lorsque Félix est à la maison, il réalise aussi les tâches liées à ce type de travail.

« Il a aussi [...] “construction”, comme projet. Ça, c’est beaucoup Maxime. Moi, ça ne me dérange jamais d’aider, mais ce n’est pas du tout quelque chose qui m’emplit de joie. Je ne suis pas bonne, puis je n’aime pas ça, tu sais, puis je n’ai pas d’intérêt. [...] Maxime a construit une bâtisse cet été, sur le terrain. [...] Il y a des plans de faire une chambre froide. Ça, Félix est ben intéressé par ça [...] » (Entretien avec Mathilde).

Ces observations peuvent suggérer que, malgré une politisation forte et une volonté explicite de déconstruire les hiérarchies de genre et de se défaire des normes de genre, les rapports sociaux de sexe continuent de structurer la division du travail.

J’ai aussi constaté un état de fatigue générale ou un découragement vis-à-vis de ce travail lourd d’entretien de la maison. Par exemple, lors de mon séjour, de l’eau de pluie a commencé à s’écouler de la cheminée, à l’intérieur de la maison :

« 00:03:23 Mariane

[La cheminée] a coulé?

00:03:29 Mathilde

Oui, ça coule encore. Ça gosse un peu. Ah, [...] Maxime a mis une serviette. Ça coule beaucoup... [...] C’est pas l’fun. [moment de silence] C’est ça, on l’entend. Bon. En tout cas, on ne peut rien faire, là, maintenant... » (Entretien avec Mathilde).

« [...] Là, faut que je monte dans l’entretoit, pour voir où ça coule. Ça, il ne faudrait pas que je fasse trop de déni, mettons. [...] Je trouve qu’il y a des problèmes que je m’imagine tellement gros à régler, que ça me stresse. Fait que je n’y vais pas, je fais du déni » (Entretien avec Maxime, partie 2).

Les réactions de Mathilde et de Maxime face à cette situation m’ont semblé révélatrices de leur investissement, en termes matériels mais aussi de temps, de charge mentale et de force de travail, envers l’entretien de la maison. Rappelons toutefois que cet investissement correspond à leur intérêt, car il et elle sont co-propriétaires de la maison.

5.1.4 Le travail salarié

Les membres du collectif occupent des positions très diverses sur le marché du travail, allant de l’emploi salarié stable au recours à l’aide sociale. Cette hétérogénéité témoigne d’un rapport ambivalent au salariat et à ses normes – qui est d’ailleurs nommé clairement par les participant·e·s. Si Mathilde se distingue par la stabilité de son poste dans un organisme communautaire féministe, les trajectoires des autres membres du collectif s’articulent plutôt autour d’emplois temporaires ou saisonniers. Ces rapports différenciés à

l'emploi et aux revenus ont des effets concrets sur l'organisation de la vie collective, sur la disponibilité temporelle et affective de chacun-e, ainsi que sur les possibilités d'autonomie et de projection dans l'avenir.

«[...] [Félix] est surtout à Montréal, parce qu'il doit rembourser cette dette-là [...] Il travaille dans des trucs qui se font surtout en ville, de l'événementiel [...] Mathilde est la personne qui a la vie la plus stable, avec [...] un salaire régulier. Max est dans le salariat aussi, mais plus par contrat. Sacha, en ce moment, est sur le BS pour ses dents, bla bla bla. Moi, ce n'est comme pas clair. C'est un peu tout ou rien, mon projet Jeunes Volontaires, bla bla bla. [...] » (Entretien avec Joséphine, partie 2).

Comme mentionné, Mathilde est intervenante à l'organisme communautaire féministe local de la Région*, situé dans le village voisin, à environ 20 kilomètres de la maison. Elle y travaille 32 heures par semaine. Ses tâches sont réparties en trois volets : l'intervention individuelle, la prévention et la lutte. Le premier volet consiste à offrir du soutien et de l'aide à toute personne survivante de violences à caractère sexuel, ainsi qu'à ses proches. Il s'agit donc de relation d'aide, sous forme de rencontres individuelles d'environ une heure chaque deux semaines. Cela peut également inclure de l'accompagnement dans des démarches médicales ou judiciaires.

Le deuxième volet est lié à la prévention et à la sensibilisation aux violences à caractère sexuel. Il s'agit donc de préparer, d'organiser et de présenter des ateliers destinés à divers publics : des classes de secondaire ou de formation professionnelle, des moniteur-ric-e-s de camp de jour, des travailleur-se-s en centres pour aîné-e-s, ou encore des premier-ère-s répondant-e-s. Selon Mathilde, ce volet représente environ 50% de son temps de travail.

« [...] On fait toutes les écoles de la Région [...] On fait aussi la formation professionnelle, fait qu'on va genre dans les classes de charpenterie/menuiserie, parler de harcèlement sexuel en milieu de travail, tout ça. Ça, c'est les pires classes... [rire jaune] » (Entretien avec Mathilde).*

Finalement, le dernier volet concerne la lutte. Selon Mathilde, c'est le volet le moins présent. Il inclut la participation à des tables de concertation, la création et la tenue d'un comité mobilisation, la motivation du *membership* et la cultivation d'une vie associative.

En ce qui concerne les autres membres du collectif, ceux-ci ont des occupations variables qui impliquent un certain degré d'incertitude et de précarité : des contrats en construction pour Maxime, des emplois saisonniers et un projet subventionné pour Jo, des opportunités de vendre son art ici et là pour Sacha, qui

est aussi sur l'aide sociale. De ce que j'ai observé et selon les dires des autres, Félix semble lui aussi entretenir un rapport plutôt instable et discontinu au travail salarié.

Maxime a travaillé pendant environ un an et demi en tant que coordonnateur pour un organisme LGBTQ+ de la région. Il était en charge des communications et de la structure organisationnelle de l'organisme. Il a toutefois quitté cet emploi, car « c'était trop du travail de bureau pour [lui], ça a fini par [...] [l']aliéner » (Entretien avec Maxime, partie 1). Après avoir complété l'attestation d'études professionnelles en charpenterie-menuiserie, il travaille désormais dans le domaine de la construction, de contrat à contrat. La nature du travail qu'il accomplit dépend donc des projets, mais peut inclure menuiserie, plomberie, maçonnerie, ou travaux d'électricité. Sa vie professionnelle est marquée par l'instabilité, ce qui l'empêche de se projeter dans l'avenir :

« 00:01:59 Mariane

[...] la prochaine question c'est ; est-ce que tu occupes un emploi rémunéré en ce moment ?

00:02:09 Maxime

[rire] Déjà là, c'est une question difficile. Ben, je viens de finir un contrat pour faire des caisses à légumes, pour un caveau communautaire. J'embarque sur le montage d'un festival de musique traditionnelle, à Cap-du-Phare, mercredi prochain. Puis après, je ne sais pas ce que je fais du reste de mon automne, ou du reste de mon hiver » (Entretien avec Maxime, partie 1).

Pourtant, ce ne sont pas les opportunités qui manquent. Maxime soutient qu'il reçoit plusieurs offres d'emploi, mais qu'il essaie de choisir des milieux de travail qui le stimulent – quitte à ce que ces choix s'inscrivent dans le court-terme et implique donc moins de stabilité. Malgré cette incertitude, il explique qu'il aime la grande variété permise par ce type d'occupation. Par exemple, il est peu attiré par le travail en usine, qui représenterait un quotidien plus stable, mais marqué par l'injonction à la productivité propre aux grandes manufactures.

« [...] Le travail d'usine, j'ai tellement l'impression que ça va m'aliéner vite, que j'essaie de ne pas me retrouver là-dedans. [...] De la réno, ce n'est jamais la même affaire. [...] [C]onstruire une maison en usine, [...] ton lieu de travail ne varie pas. [...] Il y a une cloche le matin quand tu rentres, il y a une cloche pour prendre ta pause, il y a une cloche pour revenir de ta pause. [...] Ça prend 3 jours de travail, bing bang, c'est fini : maison. [...] Au niveau de la construction, c'est le capitalisme à fond [...] » (Entretien avec Maxime, partie 1).

Alors que Maxime œuvre dans un champ caractérisé par une forte majorité masculine, il évoque un parcours professionnel marqué par un sexisme omniprésent et banal. Au cours de sa formation en

charpenterie-menuiserie, par exemple, il fait l'expérience quotidienne de « *mansplaining* » et d'attitudes ou de propos misogynes :

« [...] J'avais hâte que ça soit fini parce que [...] c'était challengeant. On était 4 filles sur 19 [...] On se fait tout le temps enlever les outils des mains par les gars [...] On n'a pas tant notre place en tant que [...] "personne non-[homme]" dans cette industrie-là. [...] On fait trop attention aux détails, on est trop sensibles [...] On est tout de suite vues comme les filles féministes qui overreact, les esti de wokes... Alors que dans le fond, [...] tout ce qu'on dit, c'est : [...] "peux-tu me demander si j'ai envie que tu me l'expliques puis que tu me prennes l'outil des mains"? [...] C'est difficile aussi, parce qu'ils ne se rendent pas compte [...] que ces dynamiques-là, ils ne les font pas du tout avec les autres [...] gars, tu sais ? [...] Mais quand tu passes 6 mois là, à temps plein, [...] les petites affaires deviennent un peu aliénantes, parce que [...] t'en rajoutes couche sur couche » (Entretien avec Maxime, partie 2).

On remarque dans le discours de Maxime qu'il distingue un « nous » (les « personnes non-hommes ») d'un « eux » (hommes) – et qu'il se rattache à la première catégorie. Ce positionnement témoigne d'une conscience de classe aigüe dans le cadre de cet espace fortement structuré par des rapports hétérosexistes. De plus, l'emploi du terme « personnes non-hommes » est révélateur : il souligne, d'une part, que les violences de genre sont subies par toute personne n'était pas socialement perçue comme un homme, tout en traduisant une pensée de la domination qui veut dépasser l'opposition hommes-femmes pour inclure d'autres positionnalités de genre minorisées. Il me semble aussi que Maxime, dans son discours, a tendance à minimiser cette expérience (« les petites affaires deviennent aliénantes »), ce qui traduit une certaine intériorisation du sexisme ordinaire au sein de ce milieu fortement masculin. Cette intériorisation peut à la fois être saisie comme un mécanisme servant à préserver une certaine convivialité au sein du groupe majoritairement masculin, ou encore comme une stratégie d'adaptation face à l'hostilité du milieu.

Quant à Jo, iel travaille durant la saison touristique (de mai à septembre) dans une micro-distillerie située à environ trois heures en voiture de la Maison jaune. Lors de ses journées de travail, soit trois jours par semaine, Jo dort dans son van aménagé. Iel travaillait 20 heures par semaine, ce qui est d'ailleurs la limite permise par le programme Jeunes Volontaires. Son salaire horaire était de 17,75\$, mais pouvait atteindre 18 à 27 \$ en fonction du pourboire. Ses tâches incluaient le service aux tables, la présentation de plateaux de dégustation, l'entretien du magasin et la vaisselle. Jo semble avoir apprécié la souplesse et le caractère convivial de ce milieu de travail : ses patron·ne·s, qu'iel qualifie de « punks », semblaient partager ses valeurs. Lors de mon passage, Jo consacre aussi beaucoup de temps à son projet de reportage financé par le programme provincial Jeunes Volontaires. Dans le cadre du programme, Jo doit travailler au moins 20 heures par semaine sur son projet, en l'échange d'une subvention hebdomadaire de 350\$. Ce projet

implique un important travail de consultation d'archives, ainsi que la coordination, la réalisation et la transcription d'entretiens individuels de type « récits de vie ».

Finalement, Sacha était sans emploi lors de mes deux passages à Saint-Cassien. Étant sur l'aide sociale, iel recevait ainsi une prestation mensuelle d'environ 800\$. À son déménagement à Saint-Cassien, Sacha ne possédait pas de voiture (ce qui rendait tout déplacement autonome impossible) et voulait une assurance pour le soin de ses dents : iel a donc opté pour l'aide sociale pour la prochaine année. Sacha fait également de l'art et de l'artisanat, principalement des bijoux, du dessin et de la sérigraphie. Iel a appris à sérigraphier par iel-même, avec des tutoriels trouvés sur YouTube. Iel a collaboré avec certaines entreprises de la région pour le design de logos ou de produits, incluant une station de ski, un festival, ainsi que l'organisme féministe pour lequel Mathilde travaille. Sacha précise toutefois que les contrats de ce genre sont souvent bénévoles, ou rétribués par des contributions volontaires : en général, iel réussit à rembourser son matériel, mais tire rarement un revenu de son art.

5.2 Modalités de division du travail, outils et logiques explicatives

Cette section se penche précisément sur les modalités de la division du travail telle qu'elle est formalisée par les habitant.e.s et sur les logiques qui les sous-tendent. Nous verrons également les outils mis en place par les membres du collectif afin de soutenir et de faire respecter cette répartition du travail.

5.2.1 La répartition du travail en démocratie participative, ou « le politique de la maison »

La répartition du travail est discutée et décidée en grande partie lors des « rencontres de colocs », qui ont lieu (en principe) chaque semaine, le mercredi soir. Ces réunions sont généralement brèves et visent à faire le point sur les besoins logistiques du quotidien. La participation à ces rencontres est encouragée, mais non-obligatoire. En revanche, les colocataires fixent collectivement une rencontre par mois où ils essaient de tous·te·s être présent·e·s. Ce mode de fonctionnement s'inscrit dans une logique de démocratie participative : les décisions sont prises collectivement et on veille à une bonne circulation des tours de parole entre les participant·e·s lors de ces réunions.

« On a des rencontres de colocs. On en a toujours eu, mais la fréquence n'a pas toujours été la même. Depuis quelques mois, [...] on est censé·e·s en avoir une chaque mercredi soir, puis au moins une par mois où l'on essaie, tout le monde, d'être là. [...] Un mercredi normal, ça se peut que ça dure 15 minutes [...] Mais une fois par mois, [...] ça va être une rencontre plus longue [...] » (Entretien avec Mathilde).

Ce type d'organisation vu comme une méthode d'autogestion est répandu dans les milieux de la gauche militante québécoise. Il est défendu comme un contre modèle des organisations hiérarchiques caractéristiques du monde professionnel capitaliste et des institutions bureaucratiques. C'est d'ailleurs au sein d'un projet autogéré similaire que j'ai fait la connaissance de Mathilde, dans le monde universitaire montréalais. Les participant·e·s explicitent la dimension politique du fonctionnement en autogestion durant leurs entretiens :

« Au niveau [...] [du] politique de la maison, c'est essayer de faire des rencontres. Beaucoup de discussions, aussi, autour de bières, de cafés. [...] Des fois, le matin, on commence à jaser [...] de manière informelle, de comme toutes sortes d'affaires [...] Il y a des réunions colocs, aussi, et je trouve que [...] c'est un militantisme qui n'est [...] pas ouvert à l'extérieur, qui est [...] au sein de la maison » (Entretien avec Jo, partie 3).

Multiplier les espaces et les temps d'échange est ainsi une manière de produire, mais aussi de maintenir du collectif et de la solidarité dans le temps. Ces rencontres sont aussi des moments de répartition des tâches qui ne sont pas inscrites dans les outils de division du travail.

5.2.2 La répartition du travail ménager : ses outils et ses limites

Le projet collectif de collectivisation du travail ménager est concrétisé par la mise en place de divers outils de répartition et de visibilisation du travail à faire. Une roue des tâches et un calendrier sont affichés dans l'espace commun central de la cuisine. Le calendrier affiche les noms des responsables des deux « trains » quotidiens et de la personne responsable du souper. La répartition des soupers et des trains se fait le dimanche soir pour la semaine à venir. L'unique fois où j'ai assisté à cette répartition, c'est Mathilde qui l'a initiée.

La roue des tâches indique la répartition des ménages des trois espaces partagés : la cuisine, la salle de bain, le salon. Elle prévoit aussi une quatrième tâche, le « *buffer* » [tampon], qui désigne un nettoyage particulier « qu'on ne ferait pas habituellement », dit Mathilde : celui du frigo, du four ou des planchers, par exemple. La personne désignée au « *buffer* » peut aussi, en cas de besoin, remplacer un·e colocataire qui n'aurait pas l'énergie ou le temps d'accomplir sa tâche. Ce système consiste ainsi à gérer des imprévus ou des surcharges, en misant sur la solidarité entre les membres du collectif. Il reflète une volonté partagée de tenir compte des états des un·e·s et des autres et des aléas du quotidien.

« Puis il y a genre “buffer” ou “choix”. [...] Ça, c'est [...] soit remplacer quelqu'un qui n'a vraiment pas le temps ou l'énergie de faire sa tâche, ou faire quelque chose dans la maison. [...] Genre, laver le four, laver les planchers... Une tâche qu'on ne ferait pas habituellement [...] C'est grandement inspiré de comment ça marchait dans mon appart, à Montréal » (Entretien avec Mathilde).

J'ai cependant observé au cours de mes deux séjours que de nombreuses tâches de travail ménager ne figuraient pas sur cette roue des tâches :

Mathilde nettoie le plancher du salon (ce n'est pas noté dans la roue) et je suis la seule avec elle, donc la seule à le savoir. Idem pour Jo qui vide le réfrigérateur (ce n'est pas noté dans la roue). (Notes d'observation, jours 2 et 6).

J'ai aussi noté que la vaisselle n'était pas prévue ni dans la roue des tâches, ni dans le calendrier. Elle est gérée de manière « organique », me dit-t-on, et cela crée des tensions au sein de la maison, comme nous le verrons dans la section 5.3.

S'il existe ainsi des outils qui ont été sciemment mis en place afin de contrôler la répartition de la charge de travail, les discours des participant.es sur la répartition (non plus prescrite) mais réelle du travail montrent qu'elle est expliquée par les intérêts ou les « affinités », les goûts ou dégouts (plaisirs ou déplaisirs) et les habiletés attribuées à chacun.e. Ce répertoire justificatif est repérable dans les discours de tous·te·s les participant·e·s.

« Sacha aime moins travailler dans les jardins. [...] C'est comme la personne artistique de la maison. Puis, iel s'occupe full du projet de La Luciole [...] On a des affinités, puis on prend ça en compte. [Félix] pis moi, [...] on est plus manuels, fait que les travaux de construction, réparation, réno, on en fait peut-être un peu plus. Math, ce n'est pas son truc, fait qu'elle n'en fait pas, mais elle cuisine beaucoup, elle fait beaucoup de transfo[r]mation alimentaire] » (Entretien avec Maxime, partie 2).

On retrouve ainsi dans le discours des participant·e·s ce discours banal concernant la division sexuelle du travail ménager qui la renvoie à des qualités ou aptitudes, dont l'amour ou le désamour pour une tâche (« Sacha est artistique », « aime moins ceci », « on est plus manuels », « on a des affinités *puis on prend ça en compte* »). Ce discours qui occulte les rapports sociaux a précisément pour effet de renaturaliser et de dépolitiser les dispositions ou les résistances à accomplir certaines tâches, comme l'ont bien montré les théoriciennes de la division sexuelle du travail, notamment. Le répertoire de la bienveillance et de la reconnaissance des qualités et des limites individuelles de chacun.e entre ainsi en tension avec le projet

de collectivisation, en ce qu'il évacue la question de la hiérarchisation des tâches que l'on aime faire ou non. Par exemple, les tâches dites « manuelles » (construction, réparation, etc.), souvent associées à des compétences masculines et socialement valorisées, sont ici prises en charge majoritairement par les « hommes »¹⁶ du collectif. À l'inverse, des tâches plus discrètes et plus quotidiennes comme la cuisine ou la transformation alimentaire, historiquement associées au travail domestique féminin, sont quasi exclusivement assumées par Mathilde (et Jo, lorsqu'il est présent-e). Le discours centré sur les compétences et les goûts « naturels » masque cette dissymétrie caractéristique de la division sexuée et sexuante du travail, en psychologisant les préférences et en dé-sociologisant la répartition des tâches. Dans le cadre de la Maison jaune, où on peut donc empiriquement observer cette division par séparation et spécialisation du travail, ce discours permet paradoxalement de maintenir l'idéal revendiqué d'un collectif autogéré. L'idéal du respect pour chacun-e et ses choix vient neutraliser l'analyse en termes de rapports de pouvoir. Cette neutralisation est cependant partielle et fragile, comme nous allons le voir maintenant – car, dans les faits, la division du travail est source de conflits.

5.3 Tensions et conflits de division du travail : pistes de réflexion

5.3.1 Le partage inégal du travail ménager, sans la « mère de famille qui torche tout »

En plus d'inventorier les gestes et le temps de travail, j'ai pris soin au cours de mon observation de noter tout ce qui « accrochait », c'est-à-dire ce qui m'apparaissait comme un signe de tension, de contradiction latente, ou encore comme une expression potentielle d'insatisfaction (i.e. remarque, soupir, roulement des yeux, etc.). À partir des notes d'observation, j'ai également produit un tableau (voir Annexe D) répertoriant toutes les tâches réalisées par chacun-e des participant-e-s et leur durée respective. J'ai pris soin de diviser ces données selon le « travail pour soi » et le « travail pour autrui » : cette dernière catégorie inclut toutes les tâches réalisées par un-e membre au bénéfice d'une autre personne, ou « du collectif » (i.e. entretien général de la maison, transformation alimentaire, préparation des repas, etc.).

¹⁶ La positionnalité de Maxime est intéressante dans cette discussion : bien qu'il ne s'identifie pas explicitement comme un homme trans, il adopte des pratiques d'autodésignation et de présentation de soi masculines. Toutefois, selon mes observations, il demeure souvent perçu comme une femme par la communauté externe au collectif et son entourage (Jack, Isabelle, Paul et Brigitte).

Ces données me permettent de quantifier, de manière très concrète, le travail réalisé pour autrui par chacun-e des participant-e-s durant la période d'observation¹⁷ :

Tableau 5.1 Temps de travail pour autrui (hh:mm)

Travail pour autrui	oui
Étiquettes de lignes	Somme de Durée (hh:mm)
Joséphine	19:33
Mathilde	31:16
Maxime	29:33
Sacha	21:25
Total général	101:47

Ces observations croisées avec les propos des participant-e-s concernant la division du travail lors de discussions informelles ou des entretiens, révèle qu'une part des dynamiques conflictuelles qui fragilisent le collectif renvoie à la distribution inégale du travail de ménage et de production agricole.

Dans la pratique, il semble que l'idéal d'un fonctionnement non hiérarchique et celui d'une responsabilité partagée, attentive aux préférences de chacun-e plutôt que régie selon des principes qui fonctionneraient comme des injonctions, se heurte à la réalité des inégalités en matière d'implication des membres. Autrement dit, le caractère informel de la responsabilité partagée, qui fonctionnerait si les contributions des un-e-s et des autres étaient relativement équivalentes, devient source de tensions lorsque des inégalités persistent dans la distribution du travail à faire. Comme l'indique le tableau ci-dessus, Mathilde, Maxime et Jo (proportionnellement à la période où iel était présent-e) accomplissent la majeure partie du travail gratuit destiné à la collectivité. La dynamique du collectif durant mon séjour à la Maison jaune a été fortement teintée par ces inégalités – qui ont aussi joué un rôle dans le départ de Sacha.

« [...] Jo [...] me raconte un peu les conflits qui ont mené à l'exaspération de Mathilde. Jo me dit alors que Sacha n'a pas payé le loyer depuis plusieurs mois, sans en parler aux autres

¹⁷ Il importe ici de rappeler que Joséphine a quitté le collectif au jour 8, donc à la moitié de la période totale d'observation participante, et que Sacha a quitté au jour 14, soit deux jours avant mon départ.

colocataires. Iel ne fait presque jamais ses tâches ménagères, ne respecte pas les dates limites et laisse souvent ses effets personnels ou sa vaisselle dans les espaces communs. Sacha a des enjeux de santé mentale et beaucoup de traumatismes. Jo me dit que cela justifie souvent son inaction. Iel a aussi un trouble alimentaire, ce qui fait qu'iel n'arrive pas toujours à préparer un repas dans la semaine qui lui revient (ce qui est l'arrangement de la colocation), ni à laver la vaisselle. [...] Le départ de Sacha que l'on a m'annoncé commence à prendre son sens » (Notes d'observation, jour 6).

Le mode de gestion dit « organique » de la vaisselle crée aussi des tensions, selon Mathilde :

« 01:24:42 Mariane

Est-ce [la gestion organique de la vaisselle] fonctionne ?

01:24:44 Mathilde

Moyennement. Ça dépend qui est dans la maison. [...] Entre moi pis Maxime, quand les deux on est là, je n'ai pas l'impression de faire plus de vaisselle [...] Mais genre... Sacha, Félix ne font pas beaucoup de vaisselle » (Entretien avec Mathilde).

Habituellement, Jo aime bien cuisiner, mais iel le fait peu, me dit-iel, car la cuisine est toujours sale et encombrée. La nourriture, y compris celle produite par le collectif, reste souvent sur le comptoir et finit par se périmiser.

« [...] Habituellement je suis quelqu'un qui cuisine énormément. Puis ici, j'ai pas tant fait de transfo [...] À chaque fois que j'arrive pour utiliser la cuisine, [...] c'est sale, les affaires sont placées n'importe comment... » (Entretien avec Jo, partie 3)

« [O]n travaille tellement fort à [...] traire des chèvres, faire pousser des légumes... [...] Je considère que là, tu vois les privilèges des gens [...] Je ne peux pas croire que tu as déjà eu faim, puis que tu fais ça [...] Ça me fait vraiment capoter [...] de voir autant de bouffe moisie » (Entretien avec Jo, partie 3).

Mathilde me donne aussi l'exemple de l'état du dortoir, qui ne permet pas à tout le monde d'en profiter alors qu'il s'agit d'un espace « semi-collectif ».

« [L]e dortoir, [...] c'est fucking crasse. [...] C'est censé être un lieu [...] semi-collectif. [...] Quand personne ne vit là, c'est un lieu collectif. Quand quelqu'un vit là, c'est semi collectif, parce qu'on laisse quand même de l'intimité à la personne. Mais toute la partie [...] avec l'imprimante puis la table de travail, on devrait pouvoir l'utiliser tout le temps. Mais, depuis que Sacha vit avec nous, ce n'est pas ça pantoute. On ne peut pas utiliser l'espace, parce que c'est trop encombré [...] » (Entretien avec Mathilde).

Ces différents extraits sont significatifs d'une lassitude (sinon d'un ras le bol) que j'ai pu observer et d'un besoin de l'exprimer. Cependant, l'expression même de ce mécontentement ne va pas de soi. Tant dans

les échanges informels que dans les entretiens, elle est toujours marquée par un registre justificatif – comme si elle était injustifiable au regard des valeurs supposément partagées et du projet même du collectif. Les discours sur cette question de la distribution inégale du travail ménager sont ainsi ponctués de non-dits, de nuances ou d'effets d'autocensures liées à une sorte de culpabilité.

Quant au registre justificatif, il prend notamment la forme du « je ne veux juste pas que ce soit dégueulasse », comme si certaines exigences de propreté constituaient un problème de fond sur le plan politique. L'extrait qui suit témoigne bien de la nécessité plus ou moins imposée de se dissocier des figures stéréotypées éminemment sexistes comme celle de la « mégère » (ménagère), dont les exigences en matière de rangement et de propreté seraient excessives.

« [...] J'ai la chance de quand même connaître mes limites, puis de savoir les nommer. [...] Mais ça a aussi fait la dynamique où [...] j'ai l'impression d'être vue comme l'espèce de mégère, qui veut que la maison soit fucking clean cut, alors que [...] je ne veux juste que pas que ce soit dégueulasse » (Entretien avec Mathilde).

Mathilde et Jo ont, chacun-e à leur manière, le sentiment de se trouver dans le rôle de « la mère de famille qui torche tout, au final ».

« [...] On parlait d'enjeux [...] de santé mentale, [...] de troubles alimentaires, [...] de besoins. [...] Dans le vivre-ensemble, de trouver l'équilibre entre tout ça, [ce sont] des grosses questions, puis je considère que c'est du politique. [...] C'est un collectif, il n'y a pas de mère de famille qui torche tout. Comment tu gères ça ? » (Entretien avec Jo, partie 3).

L'entretien physique et affectif de Sacha représente également une charge de travail quotidienne que les participant-e-s peinent à formuler. Cette charge se décline sous plusieurs formes : accompagner Sacha à ses rendez-vous médicaux, aller chercher ses médicaments lorsqu'il n'a pas l'énergie de se déplacer, ou encore l'orienter vers des ressources spécialisées lors de situations de crise.

Si Jo se dit exaspéré-e - iel ne veut pas porter un jugement - mais ce travail de *care* est souvent invisible et émotionnellement exigeant. Mathilde me dit que la situation est devenue particulièrement lourde dans la mesure où elle travaille par ailleurs dans un organisme féministe, auprès de personnes en situation de vulnérabilité. Le cumul de ces responsabilités professionnelles et domestiques dépasse ses capacités émotionnelles et son niveau d'énergie, me dit-elle. Elle se trouve dans l'obligation de poser des limites

claires, non pas par manque de solidarité, mais par souci de préserver sa propre santé mentale pour pouvoir assumer ses responsabilités.

« Sacha ne va pas super bien [...] et a beaucoup besoin d'en parler. [...] Puis, tu sais, ma job, ce n'est pas facile. [...] Je ne peux pas être là pour [iel], [...] c'est trop pour moi. [...] Tu sais, c'est des heures, à essayer de faire des affaires, essayer de contacter des organismes. De sentir que cette personne-là a besoin de moi. Puis après ça, faut que je lui dise qu'iel n'a pas fait sa vaisselle... [...] J'ai vraiment mis une grosse limite [...] Ça a mené à Sacha qui s'éloigne de moi, qui ne me parle plus de ses enjeux. Mais iel ne se ramasse pas plus [...] » (Entretien avec Mathilde).

Depuis que Mathilde a donc, à contre cœur, posé des limites, Sacha s'est éloigné d'elle, sans pour autant s'investir davantage dans le travail à faire. Si bien qu'une tension non dépassée persiste au sein du collectif et que Mathilde comme Jo sont pris-e-s entre une éthique de l'empathie envers les difficultés de l'autre et un ressentiment généré par la pratique de « démerder » l'autre en raison de sa non-contribution au travail collectif.

« [...] Sacha n'a pas vraiment de capacité d'organisation [...] On est toujours en train de le démerder » (Entretien avec Jo, partie 2).

Pourtant, lorsque je pose des questions aux participant-e-s à propos du déroulement des rencontres de colocs, iels me répondent de manière assez unanime qu'elles se passent bien.

« 01:39:41 Mariane

Puis, comment ça se passe, en général ?

01:39:43 Mathilde

Les rencontres de colocs? Généralement bien. [...] Sacha est très stressé-e des rencontres de coloc. Je pense qu'il y a la peur de [...] se faire dire qu'il a mal fait des affaires [...] Mais mon attente, c'est que si tu t'engages à faire de quoi, puis que finalement tu n'es pas capable de le faire, ben, dis-le! [...] C'est sûr qu'en rencontre de colocs ça se peut que je nomme [...] "telle chose n'a pas été faite, je trouve ça un peu dommage" [...], juste pour qu'on s'en parle. [...] Sacha peut trouver ça difficile, mais en même temps, il faut des moments pour [...] dire ça. Puis, pour moi, ce n'est pas méchant [...] Il faut s'en parler, justement, si on veut s'organiser collectivement. Si t'as dit que tu allais faire [...] du fromage, puis que finalement, tu ne l'as pas fait, le lait ne sera plus bon. Puis la chèvre, elle n'a pas de fun quand on la traite, fait qu'on veut que ça serve à quelque chose, sinon c'est vraiment de la merde, tu sais? Fait que, oui, ça va être nommé » (Entretien avec Mathilde).

Quant à Sacha, iel explique que les membres du collectif n'ont pas le même niveau d'énergie, ni le même temps ou la même vision. Par exemple, iel ne voit jamais le travail à faire au niveau du ménage, qu'iel appelle « le bordel » :

« Je pense qu'on n'a pas tous le même niveau d'énergie, non plus, [...] le même temps, ou la même vision, aussi [...] Moi, je ne le vois jamais, quand c'est le bordel, là. Puis, ça peut créer beaucoup de frustration chez les gens [...] » (Entretien avec Sacha).

Ce « non-voir » concerne à la fois l'anticipation ou la charge mentale précédant l'accomplissement d'une tâche, son exécution, ainsi que l'évaluation de son résultat (Langlois, 2024, p. 92). Cette tendance m'a évoqué le cas du mauvais élève, tel que décrit par Kauffman (1992) pour les couples hétérosexuels, qui « [...] consiste à accumuler les bourdes lors de l'exécution de certaines tâches, jusqu'à ce que la femme, excédée de devoir ressasser les mêmes consignes [...], finisse par en conclure à une sorte d'inaptitude [...] et renonce à le mettre à contribution » (cité dans Carpentier Goffre, 2022, p.157).

Sacha attribue par ailleurs son désintérêt pour le ménage à sa socialisation familiale :

« [...] Chez mes parents, on ne passait pas le balai ni la balayeuse. [...] J'ai grandi dans un mess, ça c'est clair [...] Je n'ai pas grandi avec les mêmes standards que d'autres personnes. Ça n'a jamais senti l'eau de javel, chez nous [...] C'est vrai que dans la vie, je suis TDA. Puis, c'est vrai que je m'en câlisse. [...] Genre, je m'en fous un peu. [...] C'est une des affaires qui m'a fait beaucoup chier, dans mes colocations. [...] Ce n'est vraiment pas que je me fous des gens [...], puis si on me dit genre 'hey, Sacha, ça c'est important, puis tu ne l'as pas fait', ben je vais le faire. Mais ça donne l'impression aux gens qu'ils portent la charge mentale de me dire quoi faire, [...] puis ce n'est pas ça que je veux créer, mais [...] fondamentalement, si c'était juste de moi, je passerais le balai quand il y a des mottes de poussière [...] Je ne le passerai pas tous les lundis matin, parce que c'est le lundi matin qu'on passe le balai. Tu sais, moi, je n'en ai rien à battre [...] » (Entretien avec Sacha).

Sacha explique ainsi son désengagement vis-à-vis du ménage par sa socialisation familiale, mais aussi par le fait qu'il a un TDA (trouble du déficit de l'attention). L'évocation du TDA confère une dimension pathologisée à ce désengagement, en présentant le manque de participation comme un trait « inné » plutôt que comme un fait social. Toutefois, cette explication présente plusieurs contradictions, alors que Sacha affirme simultanément qu'il « [s]'en câlisse », « n'en a rien à battre » - mais « ce n'est vraiment pas qu'il ne se fout pas des gens », comme on peut imaginer que cela lui ait été reproché, puisqu'il s'en défend. Cette oscillation entre un désintérêt assumé et des tentatives de s'en dédouaner témoigne d'une certaine conscience des rapports de pouvoir que génère le désengagement domestique, sans pour autant aboutir sur une remise en question et une modification des comportements.

Cet extrait signale également que Sacha a une certaine habitude des discussions concernant sa manière de se décharger du travail ménager (« c'est une des affaires qui m'a beaucoup fait chier, dans mes colocations »). Il semble surtout en retenir « l'impression » qu'il donne aux gens qu'ils et elles « portent la charge », ce qui dématérialise la charge du travail additionnelle pour la situer dans le registre d'un « sentiment », d'une « impression » subjective de la part des colocataires. Sacha démontre aussi une fine connaissance du registre discursif de la charge mentale, devenu banal, en particulier dans les espaces militants. Cela illustre la manière dont certains répertoires militants peuvent être intégrés de manière instrumentale : ici, la charge mentale n'est pas reconnue comme une inégalité tangible et corrigeable, mais plutôt comme une figure de reproche dont il faut se prémunir.

En somme, Sacha soutient que le rapport à la propreté est une norme située socialement – comme si on ne faisait pas de ménage dans les classes populaires – et c'est sa distanciation d'une norme qu'il présume bourgeoise qui expliquerait sa pratique, une distance somme toute incontrôlable, innée. À la revendication de redistribution du travail, Sacha oppose une socialisation de classe trop forte pour être corrigée.

5.3.2 Hiérarchisation des formes de travail et enjeux de reconnaissance

Les tensions se manifestent aussi sur les critères de hiérarchisation et de priorisation des différentes tâches au sein du collectif. On mesure des différences en termes de reconnaissance du travail agricole, ménager ou de rénovation, vis-à-vis du travail militant. Cette asymétrie est source de tensions : d'un côté, les membres plus investi-e-s dans les activités militantes ou artistiques expriment un sentiment de dévalorisation, estimant que leur travail créatif est peu reconnu ou même invisibilisé. De l'autre, les participant-e-s qui priorisent le travail domestique ou agricole ressentent une surcharge, ayant l'impression d'assumer la responsabilité du maintien matériel et quotidien de la maison et de ses occupant-e-s.

« On a toujours dit que les projets, on s'impliquait, ou pas. Sacha [...] donne tellement de temps [à La Luciole], puis c'est beaucoup [s]on art qui est utilisé, puis [...] on ne nomme pas le fait que l'art n'est [...] pas vu comme du vrai travail. Versus [...] les chèvres, ça, c'est vu comme du vrai travail, alors que l'art, non. [...] Mais [l'art], ce n'est pas comme faire le souper le soir... [...] C'est pour ça que l'idée de [...] "tâche" versus "projet" était très [...] floue. Puis là, Sacha était comme "est-ce que tu vas dire que l'art, ce n'est pas essentiel ?" Puis là, c'est comme, "ben, ce n'est pas comme manger" [...] » (Entretien avec Joséphine, partie 2).

Le degré d'autonomie alimentaire recherché par le collectif et sans doute le coût de ce qu'il faut acheter sur le marché sont aussi sources de tensions. Mathilde, par exemple, soutient que les économies réalisées et l'indépendance accrue vis-à-vis du marché donnent un sens au travail qu'elle fait au jardin et avec les chèvres, mais aussi au projet de la Maison jaune en lui-même.

« [...] [M]oi, je fais tout ça pour qu'on mange ça. [...] Comment ça, nos épiceries nous coûtent [...] autant cher, alors que [...] je travaillais juste deux jours/semaine cet été pour m'investir dans le jardin, dans les chèvres ? [...] Parce que j'aime ça, parce que ça me fait du bien [...] Oui, ce n'est pas juste pour que ça coûte moins cher, mais c'est quand même ça qui amène une forme de sens » (Entretien avec Mathilde).

Jo me confie qu'elle a marre de devoir se contenter d'une alimentation peu diversifiée au nom d'un idéal d'indépendance.

« Joséphine : À un moment donné, on revenait de l'épicerie, pis Mathilde, en voyant l'épicerie, nous dit 'ah wow, vous avez dumpsté tout ça!'. Tsé, comme pour nous faire sentir mal d'avoir acheté cette bouffe-là. Mais des fois, on a envie de manger autre chose que du lait de chèvre, tu sais » (Notes d'observation, jour 6).

Ces extraits illustrent bien l'existence d'une tension entre, d'un côté, une volonté de décroissance, d'autosuffisance et de désengagement vis-à-vis de l'économie marchande ; de l'autre, le désir de préserver un certain confort, une diversité alimentaire ou, simplement, une souplesse dans les pratiques quotidiennes. Pour certain·e·s, l'autonomie alimentaire représente une finalité politique dans le cadre d'un projet de réappropriation du mode de vie et des pratiques d'agriculture de subsistance. Pour d'autres, cette même autonomie représente une injonction pesante, une source de culpabilité ou de conflits affectifs au sein du groupe. Cette tension est aussi relevée dans l'enquête de Hautefort (2021, p. 157) sur les collectifs alternatifs néoruraux en France : elle observe chez ceux-ci « une double volonté d'abolition de la séparation entre travail et non-travail d'une part, et d'autarcie d'autre part, mais l'autarcie va de pair avec une activité agricole intense, ce qui remet en cause le premier objectif ».

5.3.3 « Productivisme » et « capacitisme » : réinterprétation de l'éthique du *care* et mobilisation d'un registre idéologique

Lors d'une soirée au Bar du Coin, Mathilde critique le discours de certaines personnes des cercles militants de gauche, qui mobilisent les notions de capacitisme¹⁸ ou de productivisme pour justifier leur non-action ou leur moindre implication dans le travail. Maxime évoque aussi ce registre de justification lors d'une autre discussion.

« Maxime : *Tu sais, tu demandes à quelqu'un 'hey, j'aimerais ça que tu cares plus pour la maison', pis la personne te réponds 'j'ai des traumatismes'. Pis là, tu dois être comme 'Ah, ok, pas de problème!'. [...] Je sais que Sacha ne vient pas de la même place que moi, mais...* » (Extrait des Notes d'observation, jour 6).

Alors que nous discutons de la répartition des tâches au sein du collectif, Sacha me dit que, pour iel, exiger une « mesure fixe » de travail ou davantage d'implication de la part d'une personne souffrant de troubles physiques ou psychologiques relève du capacitisme, en ce que cela revient à ne pas prendre en considération la capacité de travail de cette personne. Selon Sacha, l'allié-e anti-capacitiste devrait tenter de trouver des compromis qui respectent à la fois ses propres limites en termes de ménage et d'entretien de la maison, ainsi que les limites de capacité de travail de la personne affectée.

¹⁸ Le terme « capacitisme » est la traduction française du concept « *ableism* ». Le concept se stabilise dans les universités américaines, durant les années 1970-1980, avec le développement et l'institutionnalisation des *disability studies* [études critiques du handicap]. Ce champ d'étude remet en question le modèle médical dominant du handicap, qui conçoit la maladie et la déficience comme inhérentes à l'individu. La notion de « capacitisme » resitue l'analyse critique autour des obstacles sociaux et structurels qui restreignent l'autonomie des personnes en situation de handicap, leur imposant par le fait-même la responsabilité de s'adapter à un environnement qui ne prend pas leurs besoins en compte (Primerano, 2022 : 45). Une seconde filiation du concept prend racine au sein des mouvements féministes et antiracistes, où l'articulation entre le handicap – conçu comme un système d'oppression à part entière – et d'autres rapports de domination est étudiée selon l'approche intersectionnelle. En effet, si les chercheur-e-s en études critiques du handicap commencent par analyser le handicap, iels sont inévitablement-confrontés à la politique de la classe, du genre, du sexe/de la sexualité, de la race et de l'appartenance ethnique. Par exemple, plusieurs auteur-ric-e-s soulignent que la notion dominante et médicale du handicap, par son caractère individualisant, s'insère parfaitement dans le modèle capitaliste néolibéral. Les logiques capacitistes dominantes dans ce modèle incluent la capacité physique et mentale comme déterminants de la valeur sociale, des espaces sociaux destinés aux citoyens normatifs, ainsi que des biais institutionnels à favorisant les corps et les esprits autonomes (Goodley et Lawthom, 2019 : 236). Cette intersection entre capitalisme et capacitisme est conceptualisée par la notion de « *neoliberal ableism* » dans le monde anglophone, concept que l'on pourrait traduire par « capacitisme néolibéral » (Côté, 2022 : 9-10).

« C'est [difficile], quand tu n'as pas beaucoup d'énergie, de devoir faire des choses qui, pour toi, ne sont vraiment pas importantes, juste parce que c'est important pour d'autre monde avec qui tu vis [...] Si je me lève avec 10% d'énergie, j'ai-tu vraiment le goût de les mettre sur quelque chose qui, moi, ne m'apporte aucune satisfaction ? Juste pour que toi, quand tu arrives, tu te dises 'oh, trop nice, Sacha [...] a fait la vaisselle'. [...] Je comprends, rationnellement, pourquoi les gens, ça les fâche. [...] Je ne veux pas que ça paraisse comme si je me câlissais d'eux, ou comme s'il y avait un enjeu de réciprocité [...], mais je ne vais pas utiliser mon 10% [d'énergie] pour ça » (Entretien avec Sacha).

« [...] [Les coloc] diraient tous qu'ils ne sont pas capacitistes, qu'ils comprennent [...] Mais dans la réalité des choses, si j'ai dit à Mathilde que j'allais faire la vaisselle, pis que le soir, quand elle arrive, la vaisselle n'est pas faite, elle va me faire l'air bête toute l'ostie de soirée. Mais "elle n'est pas capaciste". Ben oui! [...] Si, quand ça affecte ton quotidien, tu deviens bête avec moi, tu es capacitiste, dans ma perception [...] des choses » (Entretien avec Sacha).

« [...] Pour les gens, être capacitiste, ça serait d'ouvertement me [faire culpabiliser] parce que je suis en dépression, tu sais ? Mais non. [...] Pour moi, le capacitisme, on peut être un allié de ça [sic] quand, justement, ça a de l'impact sur nos vies, pis on trouve le moyen de gérer ça [...] d'une autre manière, soit par rapport à soi-même ou par rapport à l'autre personne [...] Ça peut être de s'asseoir avec quelqu'un, puis de faire comme, "mes limites, c'est ça, ça, ça". [...] Les gens sont bien intentionnés [...], mais ça part quand même d'une incompréhension [des] enjeux [...] surtout au niveau de l'énergie [...] » (Entretien avec Sacha).

Le capacitisme représente un outil théorique et politique qui met en lumière les processus de production du handicap ainsi que ses intersections avec d'autres systèmes d'oppression. Dans les propos de Sacha, cette grille de lecture est mobilisée pour requalifier des tensions ordinaires liées à la répartition du travail domestique en enjeu politique, redéfinissant ainsi les frontières du « juste » et de l'« injuste » au sein du collectif. Cette politisation du rapport à l'énergie et à la capacité de travail, si elle permet de rendre visible une forme d'oppression, tend toutefois à complexifier la négociation des tâches quotidiennes. La mobilisation du vocabulaire du capacitisme fonctionne ici comme un outil de légitimation morale, difficilement contestable dans un espace militant – ce qui rend la négociation de la répartition des tâches très délicate sur le plan social. Les conflits de travail ne relèvent alors plus seulement de la gestion collective des tâches, mais deviennent des épreuves politiques où s'affrontent différentes conceptions de la justice et de la solidarité. Dans ce contexte, les membres du collectif doivent composer avec une tension permanente entre la reconnaissance des limites individuelles, le travail nécessaire au fonctionnement quotidien de la maison et le désir de réciprocité entre les membres.

De surcroît, le collectif souhaitant se distancier de l'injonction capitaliste à la productivité, le fait d'avoir des attentes en termes de travail envers les autres membres du collectif irait à l'encontre des valeurs anarchistes et anticapitalistes de celui-ci.

« Est-ce qu'on peut être une personne polytraumatisée et vivre dans un collectif ? Est-ce qu'on peut être une personne neuro-atypique, avec des degrés d'énergie changeants, puis des états dépressifs [...] Ça reste qu'il y a d'autre monde qui dépendent quand même de nous, qui n'ont pas tout le temps envie de pallier pour nous [...] J'ai été étonné-e par les dynamiques productivistes qu'il y avait dans ces affaires-là, qui étaient quand même anticapitaliste [...] Ça m'a beaucoup marqué, de me rendre compte qu'[...] on reproduisait ça, même si on ne le voulait pas [...] » (Entretien avec Sacha).

« [...] L'idée qu'on puisse [...] ne pas toustes travailler le même nombre d'heures dans la journée, puis avoir le même repas à la fin... Ou [...] que travailler toustes le même nombre d'heures ne nous demande pas le même effort [...] On a [...] vraiment de la misère à accepter ça [...] Cet inconfort-là, est-ce que tu l'as parce qu'on vit dans une société capitaliste qui t'a dit toute ta vie que si quelqu'un est sur l'aide sociale, c'est parce qu'[...]elle est paresseuse ? Ou c'est parce qu'en ce moment, tu vis vraiment un sentiment d'injustice ? [...] C'est un angle mort chez beaucoup de gens, les enjeux capacitistes, puis les enjeux capitalistes [...] Le productivisme, [...] ça rentre dans nos dynamiques, puis la hiérarchisation de dire 'ça c'est du travail important, ça c'en est moins' » (Entretien avec Sacha).

Ces extraits, comme ceux mentionnés plus haut, signalent une certaine réinterprétation de l'éthique du *care* et des critiques du capacitisme qui les vide de leur charge collective pour en faire une forme de morale individuelle. On perçoit ici les socialisations militantes qui sous-tendent les discours, ainsi qu'une mise en concurrence implicite des luttes sociales (i.e. anticapacitisme contre féminisme). En invoquant un capacitisme et un productivisme avant tout compris comme des idéologies internalisées par les autres colocataires, Sacha met en cause le principe de réciprocité défendu par les autres dans leur conception de l'organisation du travail. Or, cette posture masque une réalité têtue : depuis plusieurs mois, Maxime, Mathilde et Jo assument la quasi-totalité du travail domestique, agricole, affectif et organisationnel qui assure l'entretien physique, affectif, psychique des quatre habitant-e-s. D'un point de vue matérialiste, on a affaire à une forme connue d'appropriation du travail d'autrui et de mise au service d'autrui pour l'entretien de soi. Ce rapport d'exploitation qui, banalement, produit la figure du « chef de famille », semble cependant et paradoxalement difficile à contester au sein du collectif, pourtant fondé sur des principes féministes et queer, d'autogestion et d'engagement militant.

Il me semble ainsi que l'argumentaire présumé anti-capacitiste et anti-productiviste de Sacha se heurte aux conditions d'existence du collectif, où les conditions d'isolement et d'interdépendance exigent un

degré d'implication et de coopération significatif – sans doute encore plus élevé que l'implication usuelle au sein d'une colocation urbaine.

5.4 Conclusion : la gestion du travail entre bienveillance et désir de réciprocité

Ce chapitre a permis de mettre en lumière la pluralité des formes de travail qui structurent la vie quotidienne du collectif. En explorant leurs lieux de déploiement, leurs modalités de répartition, ainsi que les justifications mobilisées pour expliquer cette division du travail, on voit émerger une tension fondamentale : celle entre les valeurs politiques revendiquées par le groupe (horizontalité, autonomie, anticapitalisme, etc.) et les conditions matérielles nécessaires à sa vie et à sa pérennité. Dans l'impossibilité de supprimer les rapports de travail, le collectif tente de les réorganiser selon des logiques alternatives. Ces logiques incluent les intérêts et goûts personnels, les habiletés perçues ou la disponibilité de chacun-e – un mode qui peut se présenter comme « neutre », qui « va de soi ». Or, ces modes de division du travail, moins rigides que les dispositifs hiérarchiques classiques, n'en sont pas moins traversés par des inégalités de genre et de classe.

CHAPITRE 6

Entre contraintes et réussites : la vie en collectivité comme pratique de résistance

Ce troisième chapitre s'intéresse aux dynamiques externes et internes qui fragilisent le collectif et menacent sa pérennité. Dans un premier temps, j'aborderai les dynamiques internes en prenant appui sur les données analysées dans les deux chapitres précédents concernant les conflits ou les tensions observées et explicitées dans les entretiens (6.1). Dans un second temps, je discuterai des facteurs extérieurs tels que l'isolement, les relations ambivalentes avec la communauté locale ou la démarche générale de rupture avec les structures sociales dominantes qui renforcent la précarité structurelle du collectif. Finalement, le chapitre se conclura avec quelques pistes de réflexions sur les forces et les réussites du collectif, malgré les conditions défavorables auxquelles il est confronté (6.3).

L'analyse déployée dans ce chapitre portera une attention particulière au rapport à la précarité en tant qu'élément transversal et constitutif de cette expérience collective. En effet, si les périodes d'observation ont permis de constater la précarité matérielle marquée du collectif et ses membres, les discours nous renseignent sur la manière dont les participant·e·s se situent elleux-même et les unes vis-à-vis des autres, de même que sur leur manière de composer avec cette précarité, leurs incertitudes quant à leur avenir et quant à celui du projet en lui-même au regard des obstacles et des fragilités. En l'occurrence, nous avons vu que la précarité est, dans une certaine mesure, inhérente au projet politique en lui-même, en ce que celui-ci implique de rompre avec la société de consommation et les modes de vie « confortables » qui lui est associée.

6.1 Facteurs internes : rapports de pouvoir internes, gestion de conflits et précarité matérielle

Malgré l'engagement soutenu des membres et leur volonté de construire un milieu de vie alternatif et les efforts constants qu'ils et elle déploient pour neutraliser les rapports de pouvoir susceptibles d'intervenir entre elleux, certaines tensions internes s'installent et semblent nuire à l'épanouissement du collectif. Celles-ci incluent les rapports de pouvoir internes au groupe, le manque de procédures préétablies de gestion de conflits, ainsi que la situation de précarité matérielle générale dans laquelle le collectif évolue. La prochaine section porte sur la façon dont les habitant·e·s négocient leurs différentes positionnalités, en portant une attention particulière aux silences et aux tabous.

Les milieux de vie alternatifs sont souvent confrontés à des conflits difficiles à nommer, dans la mesure où le groupe aspire à l'« horizontalité » et adhère à une éthique de la sollicitude et de la bienveillance. Tout conflit court ainsi le risque d'être perçu comme un échec, ou comme une cause potentielle de l'éventuelle dissolution du collectif, ce qui semble renforcer une culture du silence. Par exemple, le sentiment de non-reconnaissance exprimé par Mathilde à l'égard de son investissement dans les tâches les plus pénibles et dépolitisées des projets, ou encore les ressentiments exprimés par Sacha et Jo face à l'inégalité des statuts (propriétaires/locataires), sont sources de frictions qui sont cependant tabou. De fait, l'absence de mécanismes formels de gestion des conflits décourage la communication entre les membres du groupe.

Les écarts de contribution financière à la vie du collectif semblent représenter l'un des sujets les plus délicats, qui peut parfois susciter des sentiments de honte ou de frustration chez les participant·e·s. Malgré un consensus relatif autour de l'idée générale que « les gens mettent le loyer qu'ils veulent [...] selon [leurs] moyens financiers » (Entretien avec Maxime, partie 1), le collectif ne s'est pas doté de règles claires concernant les contributions monétaires. Ce manquement relève d'une réelle difficulté à aborder ouvertement la question financière constatée par Morel (2019), dans son enquête pourtant sur trois collectifs néo-paysans français, où « argent, travail, compétences, engagement ont été identifiés par les participant·e·s [...] comme "les quatre tabous du collectif" » (Morel, 2019, p. 159).

Les propos de Maxime illustrent ce malaise persistant:

« [...] Je trouve ça [difficile], parler d'argent. [...] Mathilde, elle met 400 piasses par mois, parce qu'elle a les moyens. Mais là, c'est vrai qu'après ça on peut se sentir mal [...] de mettre 150, tu sais ? Parce que la différence est énorme. [...] Mais techniquement, ça reflète les moyens de chaque personne [...] Dans les finances personnelles des gens, c'est autant d'engagement [...] pour la personne de mettre 150 piasses que [pour Mathilde, de mettre] 400 » (Entretien avec Maxime, partie 1).

Maxime me fait part de ses réflexions quant à l'implantation d'outils ou de marches à suivre visant à atténuer les effets délétères de ces écarts. Ce serait important pour lui d'organiser une rencontre dès l'arrivée d'un·e éventuel·le prochain·e colocataire afin de discuter des montants de loyer payés par chacun·e, tout en procédant de manière relativement anonymisée :

« [...] On ne veut pas être des méchants proprios [...] Il faudrait [...] que les gens soient à l'aise de mettre le loyer qu'ils veulent. [...] Je ne sais pas si tu je crois que ça serait une bonne idée, mais mettons [...], on a une personne qui arrive en tant que colocataire [...] On fait une rencontre puis, on lui dit, voici les dépenses annuelles de la maison [...], divisé par 4, ça fait tel

montant. Pis là, après, on prend un temps chacun de notre bord, pour écrire sur un papier le montant qu'on souhaite donner par mois [...] Il faut que, quand on retourne nos papiers, Hydro, taxes et tout ça, ça soit payé. [...] Puis, selon tes moyens financiers, tu mets plus, [...] ou tu mets un peu moins [...] Puis là, on [retourne] tous nos papiers en même temps. [...] Et à chaque fois qu'une nouvelle personne arrive, tout le monde qui est déjà présent dans la maison pourrait [...] se requestionner [...] » (Entretien avec Maxime, partie 1).

Morel (2019) décrit plusieurs dispositifs mis en place pour faire face à ces « tabous » et tensions internes : par exemple, l'organisation de « soirées tabous » afin de discuter spécifiquement des sujets inconfortables ; l'intégration de formations sur les « difficultés humaines » en amont de l'arrivée de nouveaux membres ; ou encore, via le Réseau d'Échanges de Pratiques Alternatives et Solidaires (REPAS), la possibilité pour les intéressé-e-s de s'impliquer dans différents lieux collectifs de la région pour « comprendre et d'expérimenter les enjeux et conditions d'existence de structures expérimentant différentes formes d'autogestion » (p. 160). Enfin l'usage d'une banque d'heures de travail, permettant d'enregistrer les contributions de chacun-e-s et d'en faire un bilan annuel, constitue un outil particulièrement efficace pour visibiliser le travail et prévenir les inégalités d'implication (Ibid., p. 159-160). L'adoption d'outils ou de démarches similaires dans le projet de la Maison jaune pourrait offrir des moyens concrets de prévenir les ressentiments et d'assurer une plus grande transparence dans la gestion des ressources et de l'implication.

Comme mentionné précédemment, la maison est légalement la propriété de trois membres du collectif. De fait, les non-propriétaires n'ont pas de garantie juridique ni de preuves légales qu'ils habitent la maison, ce qui les place forcément dans une position de dépendance et de plus grande incertitude. Cette question rarement abordée de front, semble alimenter des tensions, comme en témoignent les propos de Jo et de Sacha.

« [...] On est 5 individus qui habitent ici. [...] Mais il y a quand même trois personnes qui sont propriétaires. Fait que, si jamais ils étaient fâché-e-s, ben moi, je suis crissé-e dehors. Puis je n'ai aucune preuve légale [...] que j'habite ici. Il y a une forme de pouvoir » (Entretien avec Jo, partie 1).

« [...] on n'est pas tous et toutes propriétaires, fait qu'en plus de payer le même loyer, ben moi, je suis locataire [...] Au final, j'ai mis le même argent que tout le monde, [...] en ayant moins de cash, puis pas vraiment plus de sécurité de [logement]. Vu que je ne l'ai jamais vraiment nommé, ben ça n'a jamais vraiment été adressé [...], parce qu'il n'y a pas de protocole. Mais je pense que dans un but de réelle déconstruction, ça devrait être fait, [...] parce que sinon, ça laisse place à [...] des inégalités [...] » (Entretien avec Sacha).

La Maison jaune a été achetée par trois membres de la colocation, ce qui a permis aux participant·e·s d'accéder à une certaine stabilité de logement – une condition essentielle à la création de tous leurs projets. Toutefois, vivre en collectivité hors du cadre familial traditionnel et en marge du salariat représente une difficulté structurelle non-négligeable : les dispositifs juridiques, économiques et symboliques étant configurés autour de ces deux institutions, les possibilités de sécurisation à long terme du fait de la non-reconnaissance juridique de ce mode de vie demeurent limitées.

Ce constat rejoint celui de Rimlinger (2019), dans son enquête de terrain sur deux fermes et un gîte administrés par des femmes lesbiennes ou queer, dans la campagne française. L'autrice explique que les milieux de vie dits « alternatifs » sont souvent marqués par une certaine précarité. Selon elle, face aux « facteurs d'instabilité » (i.e. conflits interpersonnels, manque de ressources), c'est la capacité d'un collectif à se recomposer continuellement qui détermine son potentiel de viabilité à long terme (Ibid., p. 96). À l'instar de la présente étude, les collectifs enquêtés par Rimlinger avaient, au moment de la publication de son article, connu des départs et des arrivées – et même, dans un cas, la dissolution complète du projet.

6.1.1 La précarité matérielle de la Maison jaune

La précarité matérielle du collectif apparaît comme l'un des facteurs les plus déterminants. Elle se manifeste de manière tangible, notamment dans l'état général de la maison. Dans certaines chambres, les fenêtres n'ont pas de rideaux. Les planchers en bois, usés par le temps et marqués par les griffes des chiens, portent les traces d'une activité intensive et d'un entretien minime. Parmi les électroménagers, le lave-vaisselle et la machine à laver étaient brisés lors de mon séjour.

Le collectif doit faire des choix difficiles, car il dispose de peu de moyens. La maison est vieille et nécessite des travaux de rénovation que les membres ne peuvent pas toujours se permettre. Mathilde me dit qu'iels essaient, dans la mesure du possible, d'apprendre à réparer les choses par elleux-mêmes, car iels n'ont pas toujours les moyens de faire appel à des professionnel·le·s (électricien·ne·s, plombier·ère·s, etc.). D'ailleurs, les co-propriétaires de la Maison jaune ne sont pas assuré·e·s en cas de dommages.

« À un moment donné [...], il y a eu un problème avec le four, puis il y a eu un gros éclair. Puis Sacha et Félix ont juste ri. Puis Maxime était comme “yo what the fuck, la gang !” [...] Soit on n'a plus de four, soit peut-être qu'il y a des risques de feu [...] On rappelle qu'on n'est pas assuré·e·s [...], puis on n'a pas beaucoup d'argent pour engager un plombier, engager un électricien [...] Faut qu'on apprenne par nous-mêmes, puis qu'on adresse les choses. J'ai

l'impression qu'il y a une dynamique où [...] Sacha sait que ça va être adressé par quelqu'un d'autre, là.

01:36:03 Mariane

Mais pourtant, Félix est aussi proprio?

01:36:05 Mathilde

Ben Félix... Ouais, il n'est pas stressé, ce gars-là. [rire jaune] » (Entretien avec Mathilde).

On retrouve ici la valorisation du « DIY » et de la débrouillardise, plutôt qu'un recours systématique à des expert·e·s extérieur·e·s. Dans les milieux de vie « alternatifs », de telles pratiques relèvent d'une logique politique assumée : comme le souligne Rozencwajg (2021, p. 84), la culture du « *do it yourself* » est souvent mobilisée comme levier d'émancipation vis-à-vis du système capitaliste – mais on voit bien qu'elle tient aussi de la contrainte compte tenu des ressources limitées du collectif. En se réappropriant des savoirs techniques, ces milieux renforcent également leur autonomie face aux expertises centralisées, technicisées et standardisées de l'économie marchande traditionnelle (Hautefort, 2021). Par ailleurs, la proximité géographique et les liens de solidarité forts avec certain·e·s voisin·e·s (i.e. Arthur, Jack, Isabelle, Paul, Brigitte) favorisent l'émergence d'une culture locale d'entraide, fondée sur le partage des connaissances et des ressources.

« [...] J'aspire à être capable de me débrouiller de mes deux mains [...] Autant d'essayer de bisouner mon auto, que [...] d'essayer de réparer ma maison, que d'essayer de trouver des solutions alternatives à plein d'affaires [...] S'il y a un problème, on va y penser, on va écouter 150 000 vidéos, [...] puis on va essayer de le régler [...] Il y a une espèce [...] d'autonomisation à tellement tous les niveaux, parce que le lieu le rend possible, tu sais ? Parce qu'il y a des outils collectifs, [...] parce qu'il y a du monde qui sont capables, [...] parce que tu peux aller voir le voisin pour lui demander de l'aide [...] Il y a ce genre de possibilités-là, que je n'avais pas connues avant » (Entretien avec Maxime, partie 1).

Cela dit, cette valorisation de l'autonomie peut alourdir la dépendance organisationnelle envers ceux qui prennent en charge l'entretien, le ménage ou l'administration.

6.1.1.1 Trajectoires et rapports différenciés à la précarité

Les rapports à la précarité sont fortement différenciés au sein du collectif, ils sont fonction des origines et trajectoires sociales de classe. Ces écarts façonnent non seulement leurs conditions de vie actuelles, mais aussi leurs représentations de la précarité, du travail et de la sécurité économique.

En l'occurrence, Jo et Sacha sont issu·e·s de milieux nettement plus précaires que Maxime et Mathilde comme nous l'avons vu dans la section 3.3.3. Jo a le sentiment d'avoir réalisé une sorte d'ascension sociale

lorsqu'iel se compare aux autres membres de sa famille. Iel évoque en particulier son passage à l'université, vis-à-vis duquel iel est ambivalent-e. D'un côté, ce passage a créé une distance entre iel et les membres de sa famille, qui ne comprennent pas toujours son vocabulaire, ni même ses intérêts. De l'autre, les milieux universitaires – y compris militants – lui apparaissent comme fondamentalement élitistes, conformistes, protocolaires et lui « tapaient sur les nerfs ».

« Mais quand j'arrive dans ma famille- Tu sais l'autre fois [...], ma sœur, elle a juste répondu genre "Joséphine, tu pourrais vraiment parler dans les mots que, nous aussi, on comprend" [...] parce que c'était des termes qu'ils n'utilisaient pas. [...] Fait que [...] maintenant, je suis même rendu trop bobo pour ma propre famille. Mais je ne serai jamais assez bobo [...] pour ces milieux universitaires-là [...] Ça m'a fait sentir un peu seul-e [...], ce changement-là, de statut social [...] » (Entretien avec Jo, partie 1).

« Je n'ai jamais été full, full, full impliqué-e dans les trucs étudiants. [...] J'étais un peu contre ça. Ça me tapait sur les nerfs. [...] Je trouvais toujours que ça tombait dans la performance. [...] Moi, j'avais déjà envie de casser des affaires [...] Vous êtes tous là pour [...] faire une lutte, mais finalement vos rencontres durent huit heures, puis il n'y a pas tant de décisions qui se prennent [...] Je trouvais que c'était très, très, très protocolaire. Ça ne me convenait pas. Je ne me sentais pas représenté-e là-dedans » (Entretien avec Jo, partie 1).

Jo évoque ainsi sa position d' « entre deux », qui rappelle la névrose de classe théorisée par Vincent de Gaulejac (1986, p. 835). La névrose de classe « caractérise les individus dont les troubles sont liés (consciemment et inconsciemment) à un déplacement social ». Elle se manifeste, entre autres, par des sentiments de culpabilité, d'isolement ou d'infériorité (Ibid.).

À l'inverse, Maxime et Mathilde proviennent de familles qu'il et elle décrivent comme plutôt bourgeoises et heureuses. Leur mode de vie actuel est donc plus dur et plus précaire que ce qu'il et elle avaient connu jusque-là. Cette précarité inquiète la mère de Maxime :

« Maxime : [...] Quand ma mère est venue me visiter, elle m'a dit : "Je trouve ça bien beau ce que tu vis, mais il faut que je me déprogramme pour ne pas paniquer!" Je suis sa fille¹⁹ qui ne

¹⁹ À noter que cet extrait démontre que Maxime est perçu comme une femme aux yeux de sa mère.

travaille pas. Pour du monde qui ont travaillé à temps plein toute leur vie, ça fait paniquer! [...] » (Notes d'observation, jour 3).

Les trajectoires de Mathilde et de Maxime résonnent avec la littérature sociologique existante sur le déclassement social et l'engagement communautaire. Dans la littérature francophone, l'implication au sein de collectifs « alternatifs » est souvent interprétée à partir de la théorie de la « frustration relative » (Lacroix, 1981, cité dans Rozencwajg, 2021, p. 79). Selon cette théorie, le sentiment d'insatisfaction issu d'un décalage entre les diplômes obtenus et la réalité des emplois occupés favoriserait l'aspiration à un mode de vie différent. Ce phénomène serait une « condition (sociale ou matérielle) de possibilité » de l'installation en collectif, qui permettrait alors de compenser la faible valorisation des parcours académiques sur le plan professionnel (Ibid.). Cette approche du déclassement est cependant remise en cause par des enquêtes plus récentes, qui soulignent le caractère volontaire de ces trajectoires (Pruvost, 2017 ; Rouvière, 2015 ; Rozencwajg, 2021, Sallustio, 2021). Comme l'explique Rozencwajg (2021, p. 79-80), les acteur·rice·s concerné·e·s, souvent hautement diplômé·e·s, semblent choisir délibérément de se détourner de carrières conventionnelles, afin de s'extraire des logiques capitalistes et salariales : « ils [et elles] choisissent volontairement des bifurcations professionnelles descendantes, dans une volonté de décélération ou de "retour à la terre", remettant ainsi en question le modèle de la réussite sociale ».

Certes, chez Maxime et Mathilde, l'engagement dans un mode de vie alternatif relève d'un projet conscient de redéfinition des critères du succès et du bien-vivre. Reste qu'au regard de leurs parcours et conditions de vie actuelles, les situations de Mathilde et Maxime peuvent être vécues et perçues comme transitoires, davantage choisies et réversibles que celles de Jo et Sacha. Les membres du collectif ont bien évidemment conscience du fait de leurs rapports différenciés à la précarité et ces inégalités de fait sont parfois sources de tensions au sein du collectif.

6.2 Facteurs externes : isolement, tensions avec la communauté locale et rupture avec les structures sociales dominantes

La vie à Saint-Cassien, un village non seulement rural, mais particulièrement excentré, entraîne inévitablement de l'isolement pour les membres du collectif. Cet isolement se manifeste de plusieurs manières : d'abord, comme mentionné dans le chapitre 4, les participant·e·s évoquent leur dépendance à l'automobile au quotidien. Sans voiture, il est tout simplement impossible pour les habitant·e·s d'accéder à certains services de base, comme l'épicerie ou la pharmacie. De plus, la distance qui sépare la Maison jaune d'autres milieux militants prive les membres de ressources externes sur lesquelles iels pourraient

s'appuyer – d'où l'un des objectifs principaux de La Luciole, soit la construction et la consolidation d'un réseau militant rural autosuffisant.

Cet isolement génère aussi une forme d'interdépendance, qui ajoute une pression additionnelle dans les relations interpersonnelles. Le contexte d'isolement confère à « l'entre-soi » une importance démesurée dans la vie des habitant·e·s. Celui-ci devient à la fois un espace de réconfort et une source de tensions, car il existe peu d'espaces alternatifs pour se ressourcer ou se distancier momentanément du groupe. Aussi, cette surcharge relationnelle, ou le « mélange des chapeaux », est identifiée par pratiquement tous·te·s les participant·e·s comme un défi important du vivre-ensemble. En particulier, la superposition des rôles sociaux (colocataire, ami·e, camarade, voisin·e, soutien affectif) rend les conflits plus lourds à porter : les différends concernant la vie collective ou d'autres sujets personnels tendent à « contaminer » les relations organisationnelles (et vice-versa), ce qui semble décourager les membres dans leur engagement.

« C'est l'espèce de mélange des chapeaux. [...] Des fois, je vis tellement de frustration [...] par rapport à mes colocs, que je n'ai plus envie de m'impliquer politiquement avec ces personnes-là. Je n'ai pas envie de m'organiser avec quelqu'un, si cette personne-là, en arrière, [...] j'ai l'impression quasiment qu'elle me manque de respect, parce qu'elle invisibilise tellement de choses que je fais [...] Ça, c'est un défi à Saint-Cassien en général. Le mélange des chapeaux, entre [...] colocs, amis, collègues... [...] Aujourd'hui même, je me suis fait ajouter sur un groupe qui milite contre la mine dans la Région avoisinante, puis [...] ça me motive [...], parce que [...] je ne vais pas militer avec du monde que je connais. Je sens que j'ai vraiment besoin de ça, en ce moment »* (Entretien avec Mathilde).

« Je me pose des questions [...] sur cette idée-là, de communauté [...] Si mon militantisme, c'est La Luciole, puis que c'est mes colocs aussi, puis [...] mes ami·e·s, puis aussi mes voisins [...] Quand ça pète, je ne suis pas sûr·e que c'est sain, tu sais ? » (Entretien avec Jo, partie 1).

« [...] Quand est-ce [...] que la communauté prend trop de place ? [...] On est la coloc à Sacha, mais qu'on est aussi ses ami·e·s, [...] les personnes qui lui apportent du soutien, qui vont [...] chercher ses médicaments... [...] Si, du jour au lendemain, [...] je ne suis plus capable parce qu'il y a un gros conflit [...], Sacha perd sa personne qui pouvait aller chercher ses médicaments, perd sa socialisation, perd tout. » (Entretien avec Jo, partie 1).

Le projet collectif devient à la fois lieu de militantisme, de résidence, de travail et de soutien affectif – sans tiers-lieux ni échappatoire temporaire. Dans un contexte d'isolement géographique et de précarité matérielle, cette surcharge relationnelle représente un facteur significatif de tensions, d'épuisement et même de rupture.

Par ailleurs, les relations entre le « noyau » militant de Saint-Cassien et leur voisinage ne sont pas toujours harmonieuses. En raison des nombreux projets autogérés qui y sont basés, notamment le PAdEC, le village a connu plusieurs cohortes anarchistes au fil des années. Mathilde relate des incidents qui ont contribué à la détérioration des relations entre ces militant·e·s et certain·e·s résident·e·s locaux :

« Avant qu'[...]on arrive, il y avait beaucoup plus de monde au PAdEC. Puis parfois, avec la population locale, il y avait des frictions [...] Genre, des anarchistes qui crachent sur le char d'une fille qui s'en va travailler dans un organisme communautaire en bas de la côte, parce que "ah, c'est une ville capitaliste" [...] C'est pour ça que, quand on est arrivé·e·s, [...] les [locaux] [...] n'étaient pas nécessairement down de nous rencontrer parce qu'[...]il y avait [...] un esti de préjugé [...], et avec raison » (Entretien avec Mathilde).

Ces relations houleuses avec le voisinage ont généré des questionnements importants chez les militant·e·s, notamment en ce qui concerne le rapport à la police. Conformément à la pensée critique anarchiste, les membres du collectif expriment une méfiance et une hostilité vis-à-vis de celle-ci. Comme je l'ai constaté dès mon premier jour d'observation, plutôt que de se fier à la police pour régler une situation problématique dans la communauté, les participant·e·s s'organisent entre elleux et mobilisent leur réseau local. Cette stratégie, historiquement développée et mise en œuvre par les milieux anarchistes et antifascistes, découle de la conviction que la police représente les intérêts des personnes au pouvoir, plutôt que ceux de la majorité (Vysotsky, 2015, p. 241). Cette perspective s'inscrit dans une critique plus large du complexe industrialo-carcéral et de ses tendances racistes, classistes et punitives. À noter que, en raison de leurs trajectoires militantes, plusieurs membres du collectif et de leur entourage ont directement fait l'expérience de répression ou même de violences policières.

« [...] Ce milieu-là [vient avec] une charge émotionnelle de gestion collective [...] tellement grande [...] Dans les milieux alternatifs, [...] on essaie tout le temps de faire les affaires par nous-mêmes, de régler des problèmes par nous-mêmes. Mais quand ça dépasse nos capacités, [...] puis que là, tout le monde est anarchiste, puis que personne ne veut appeler [la police], ça fait des conflits assez impressionnants [...] Il y a eu des conflits de [...] gestion d'armes à feu [...], de gestion de santé mentale [...] Oui, on essaie de faire autrement [...], mais à un moment donné, on frappe un mur » (Entretien avec Maxime, partie 1).

« Sacha : [Les policières] avaient quand même une vibe de communautaire... [...] Ça paraît que j'habite pu à Montréal! Si ça c'était passé de même à Montréal, je serais déjà la face dans garnotte... » (Extrait des Notes d'observation, jour 1).

Dans le passé, cette posture critique envers les « forces de l'ordre » a manifestement généré des situations dangereuses pour la communauté. Loin d'invalider la critique de la police, ces débordements révèlent

plutôt un manque de ressources et de compétences pour gérer des situations complexes, notamment lorsqu'elles impliquent des enjeux de santé mentale, de violence ou d'armes à feu. Cela réitère la difficulté de créer des stratégies de sécurité collective réellement alternatives et viables, dans un contexte isolé et en disposant de ressources limitées.

Par ailleurs, certaines revendications du collectif, notamment en lien avec l'exploitation forestière, sont perçues comme des affronts à l'économie et aux modes de vie locaux. Au Québec, la foresterie, l'exploitation forestière et les activités de soutien impliquent plus de 535 millions de dollars en salaires (Duhaime et al., 2010, p. 128). Son influence sur le marché et sur l'emploi est d'autant plus marquée dans les « régions périphériques » (Ibid.). À Saint-Cassien, l'influence de l'industrie forestière se fait sentir : plusieurs résident·e·s y travaillent directement, ou comptent parmi leurs proches des personnes qui en dépendent – ce qui explique pourquoi les revendications du collectif trouvent peu d'échos chez la population locale.

« [...] Ils prévoient couper autour du [Lac Local]. On voudrait faire de quoi... Oh là là! On a un certain voisin, qui s'appelle Maurice, qui était profondément outré, parce que l'industrie forestière, ça embauche beaucoup de gens dans la Région*. [Ce qui est] vrai, absolument. Denis nous a dit de nous calmer. [rire] "On n'en veut plus de ça, des militants, icitte" [...] Ça m'avait surpris [...], parce que [ce sont] des gens qui utilisent le lac comme zone de villégiature, ou qui se ramassent là à boire de la bière, [...] à cueillir des champignons, [...] à se promener, qui font des rides de 4-roues, [...] qui vont se baigner... » (Entretien avec Maxime, partie 2).*

Les propos des voisins Maurice et Denis révèlent un rejet des interventions militantes, perçues comme extérieures (« on n'en veut plus de ça, des militants, icitte ») et même menaçantes pour l'ordre social établi. Pourtant, comme le souligne Maxime, ces mêmes personnes fréquentent le lac convoité par l'industrie forestière. Cette contradiction illustre également le rapport de pouvoir exercé par l'industrie forestière sur les résident·e·s locaux : ces derniers en viennent à accepter ou même justifier le « sacrifice » des milieux naturels auxquels ils sont manifestement attaché·e·s, au profit d'un secteur extractif qui exerce une forte emprise économique sur la région.

Ce projet alternatif, même s'il relève bien d'une pratique politique réfléchie, n'est pas sans coût : par exemple, en refusant les formes traditionnelles d'emploi salarié à temps plein, plusieurs participant·e·s renoncent aussi à une stabilité financière et aux avantages sociaux qui y sont liés (salaire régulier, assurances, régime de retraite, etc.). Cela limite grandement leur sécurité économique, ce qui les empêche

aussi de se projeter dans l'avenir – ce dont témoignent bien leurs réponses à ma question « Quels sont tes plans pour l'avenir ? » :

« Je ne sais pas. [...] Je suis bien, ici. [...] fait qu'en ce moment, je reste ici. Je sais que, d'habitude, me connaissant, quand je ne suis pas bien, ça me prend un est de bout avant de m'en rendre compte pis de crisser mon camp [...] Mais je pense que demain, je serai encore là. Pis l'année prochaine aussi, tu sais ? Je pense que mon idéal de vie pourrait peut-être se réaliser ici, [...] même si en ce moment, ce n'est pas clair [...] Je ne suis vraiment pas le genre de personne qui pense à moyen-long terme. [...] Ça me tire dans le pied un peu là, parce qu'[...] en janvier je vais être sur le sofa en petite boule, [à me demander] ce que je fais de ma vie [...] » (Entretien avec Maxime, partie 2).

« Hmm. Bonne question. [...] L'avenir, c'est incertain. [...] J'aimerais ça, en fait, trouver une manière - que ça soit à Saint-Cassien ou ailleurs - d'[...]être capable de mener mon processus personnel de [...] guérison, [...] puis en même temps de [...] travailler à un projet collectif qui fait sens. Puis de réussir à faire ces deux affaires-là en même temps, mettons. Mais c'est difficile, parce qu'[...]il y a quelque chose de full centré sur soi, dans les processus de guérison, surtout quand ça touche la sobriété [...] C'est facile de devenir [...] un peu centré sur soi, puis c'est un peu l'inverse de ce que tu vis, quand tu vis en collectif. [...] Pour l'avenir, j'aimerais ça trouver des manières de combiner ces deux réalités-là, pis de moi, être bien, pis de de faire sentir aux gens toute la réciprocité que j'ai envie qu'ils ressentent [...] » (Entretien avec Sacha).

Ces deux réponses révèlent bien deux réalités, deux rapports très différents à la dépendance vis-à-vis d'un collectif de vie.

De plus, nous avons établi que les sources de conflits internes sont presque toujours liées aux inégalités dans la répartition du travail, aux disparités de l'implication financière ou aux différences de statut (i.e. locataires/propriétaires). On constate ici l'influence du contexte capitaliste global sur les dynamiques sociales internes au groupe, alors que les pratiques contestataires des membres du collectif les exposent à un niveau de précarité significatif. Comme le souligne Azzellini, « la pression à se soumettre aux règles du capital n'est pas qu'externe ; les conflits internes sont le plus souvent liés aux paiements, hiérarchies sociales au travail, heures de travail, engagements » (2018, p. 772, cité dans Lachapelle et Furukawa Marques, 2023, p. 35). Ce constat n'est pas propre à la Maison jaune, mais s'inscrit dans une tendance observée auprès de multiples projets autogérés et milieux « alternatifs » (Morel, 2019 ; Canivenc et Moreau, 2020 ; Lachapelle et Furukawa Marques, 2023).

L'emprise des institutions dominantes dépasse également les dispositions formelles : elles structurent aussi les attentes, les représentations et les formes de reconnaissance sociale. Le fait de se retirer du

marché du travail ou d'habiter une maison de manière non-conventionnelle (i.e. en colocation militante) implique de renoncer à un certain niveau de légitimité sociale. La méfiance de certain·e·s voisin·e·s à l'égard des membres du collectif, ou encore les propos de la mère de Maxime lors de sa visite à la Maison jaune, font partie des manifestations de cette non-reconnaissance. Cette exposition constante à la critique ou à la stigmatisation peut alimenter un sentiment de solitude, d'épuisement militant ou même de doute quant à la légitimité des pratiques elles-mêmes.

6.3 Créer du collectif dans une société de l'individu : entre fragilité et puissance d'agir

Malgré les tensions, les déséquilibres et les contraintes matérielles détaillés dans ce chapitre, il est important de souligner les forces et les réussites du collectif. Les membres mettent en œuvre des stratégies concrètes pour habiter le territoire autrement, dans un contexte peu favorable à ce type d'expériences. Alors que les formes dominantes d'organisation sociale reposent sur l'individualisme, la propriété privée, le salariat et la famille nucléaire, les occupant·e·s de la Maison jaune et leurs acolytes tentent de construire au quotidien une alternative fondée sur la communalisation des ressources et des connaissances, l'autonomisation vis-à-vis du marché et un partage égalitaire du pouvoir décisionnel. Les membres du collectif prennent soin les uns des autres – certes, parfois de manière disproportionnée – ce qui ne relève pas seulement d'une solidarité spontanée, mais constitue une pratique consciente visant à s'opposer à l'individualisme hégémonique et à expérimenter des modes de vie fondés sur l'entraide et le soutien mutuel.

La capacité du collectif à créer un espace de vie ouvert et accessible se doit aussi d'être soulignée. Les participant·e·s m'ont accueillie à bras ouverts, m'offrant non seulement un logis et de la nourriture sans rien exiger en échange, mais me partageant aussi généreusement leurs récits de vie, leurs réflexions et leurs savoirs. Le fait d'accueillir une personne extérieure représente une charge de travail supplémentaire, notamment en termes de tâches domestiques (i.e. préparation de la chambre et de la literie, préparation des repas, etc.) et de charge affective (i.e. accueil, visite des lieux, souci général du bien-être de l'invitée). Ces tâches additionnelles ont été considérées dans la comptabilisation des gestes et du temps de travail.

Le fait de vivre en colocation autogérée, où des efforts collectifs sont dirigés vers la réduction des coûts de la vie, permet une posture d'ouverture à l'accueil de personnes précaires ou en quête de repères – ou qui sont tout simplement de passage dans la région. Ce choix, qui pourrait paraître banal, est en fait très exigeant – comme j'ai tenté de le montrer à travers un examen du travail nécessaire non seulement à la

(re)production des conditions matérielles d'existence du collectif lui-même, mais également à la poursuite des objectifs politiques d'un projet militant comme celui de La Luciole.

Le collectif se distingue aussi par sa capacité à tisser des formes de solidarité dans un contexte d'isolement rural. À défaut de pouvoir s'appuyer sur un réseau militant large, solide et préexistant, les habitant-e-s de la Maison jaune œuvrent elleux-même à la construction et à la consolidation de ce réseau. On décèle chez elleux un désir authentique de faire communauté et d'ouvrir le champ des possibles, autant pour les « locaux » que pour des camarades qui seraient de passage :

« J'ai fait le choix de plus m'impliquer à l'Atelier. [...] Ça aussi, c'est une implication politique parce que justement, l'Atelier, c'est une grange autogérée par ses membres, pis ça donne plein de services. Ça permet à plein de monde qui ont voulu s'installer à Saint-Cassien, d'y rester, parce qu'ils ont accès à ces services-là. Tu sais, nous, sans l'Atelier, on n'aurait pas pu vivre à Saint-Cassien » (Entretien avec Mathilde).

« Pour le PAdEC, [...] on a fait deux corvées de ménage [...] J'aimerais vraiment beaucoup ça, faire revivre cette place-là. Je pense qu'on essaie un petit peu. Pour l'instant, ça marche semi, mais je ne lâche pas prise [...] À mes yeux, c'est encore un terrain de jeu incroyable, qui bénéficierait à tellement de gens. [...] Puis [...] au niveau personnel, [...] je suis bien ici, mais je ne suis pas venu ici pour habiter tout seul dans le fond de ma forêt. Le fait qu'il y ait de plus en plus de gens au PAdEC, ben ça me permettrait, moi, de me sentir [...] moins seul, même si c'est égoïste [...] Ça ne serait pas pour ça, mais ça mettrait de la vie sur la montagne. [...] Il y a énormément [...] de projets collectifs pour le peu de gens qu'on est. Ça serait le fun que ces projets collectifs-là soient habités par [...] de nouvelles personnes » (Entretien avec Maxime, partie 2).

Tel que démontré dans le Chapitre 4, la concrétisation de cette volonté représente des heures de travail gratuit, qui s'ajoutent aux tâches de l'espace domestique. D'ailleurs, au sein-même de la maison, les modes de répartition des tâches et l'attention portée aux besoins des un-es et des autres – malgré leurs failles – témoignent d'une volonté réelle de « tenir ensemble ». Cette solidarité du quotidien s'exprime dans les gestes de soin, l'écoute attentive et les ajustements réciproques, qui traduisent un effort constant pour concilier les différences de disponibilité, d'énergie et d'engagement. Ce soutien mutuel, bien que fragile et parfois inégalement réparti, constitue aussi l'un des fondements d'une vie commune à contre-courant des logiques individualisantes du capitalisme. C'est aussi dans ces efforts que se loge la dimension politique du projet : celle d'une tentative de rendre viable une organisation du travail et des relations affranchie, autant que possible, des hiérarchies et des impératifs productivistes qui structurent la société environnante.

Le choix d'une vie collective autogérée en milieu rural implique également une certaine inventivité politique. Comme le constate Pruvost (2013), il ne s'agit pas d'un simple retour à d'anciennes pratiques ou d'un renouement nostalgique avec des savoirs-faire et des modes de vie anciens, mais bien d'une démarche proprement créative, impliquant souvent une suite d'essais et d'erreurs. Comme le souligne Jo, les membres du collectif ne disposent pas de modèles « clés-en-main » ; iels doivent créer leurs propres manières d'organiser le travail, de partager les responsabilités, de réguler les conflits.

« On est en constant [...] questionnement, parce qu'on n'a tellement pas d'exemples qu'[il] faut que l'on fasse nous-même ces choses-là. [...] Dans une coloc, mettons, quelqu'un fait moins la vaisselle, comment tu gères ça [...] dans une dynamique où tu veux sortir aussi du salariat, où t'essaies de sortir de la performance ? [...] Dès que tu fais des trucs alternatifs, t'es en questionnement tout le temps [...] Il n'y a pas beaucoup de lieux où ça existe, ces [connaissances]-là, de [...] qu'est-ce qui n'a pas fonctionné ? [...] Qu'est-ce qui a fonctionné ? [...] [Ce sont] toujours [...] des expériences [...] » (Entretien avec Jo, partie 1).

Si ces tentatives se heurtent à des limites réelles, elles donnent aussi lieu à des formes d'apprentissage collectif et à des ajustements constants. En ce sens, la Maison jaune peut être envisagée comme un laboratoire politique et social, où l'on tente d'apprendre à faire « collectif » en dépit des contraintes structurelles et des dynamiques relationnelles inhérentes à tout collectif.

Enfin, il faut souligner la capacité du collectif à maintenir un projet politique commun malgré les divergences et les tensions. Même si certaines inégalités internes subsistent, le collectif demeure le berceau de formes d'expérimentation sociale et d'engagement commun. Cette persévérance traduit un attachement profond à l'idéal de vie collective et à la recherche de formes d'organisation plus horizontales. La précarité de la Maison jaune ne doit pas être interprétée comme un signe d'échec, mais plutôt comme le reflet des conditions structurelles dans lesquelles le projet prend forme : manque de ressources financières, difficulté d'accès à la propriété collective, surcharge de travail et tension entre les impératifs de subsistance et les valeurs d'autonomie et de solidarité. Ces contraintes inscrivent le collectif dans un contexte plus large où la reproduction matérielle et sociale d'un projet autogéré repose sur une lutte constante contre les effets du capitalisme néolibéral. En effet, dans nos sociétés où la force de travail est marchandisée, où la vie en collectivité est dévalorisée et où l'espace rural est soumis à des logiques extractivistes, créer et faire vivre un projet comme celui de la Maison jaune relève d'un travail de résistance au quotidien. Cette résistance ne se déploie pas toujours dans la confrontation directe ; elle se trouve également dans l'invention et dans le maintien de pratiques de mutualisation des ressources, de partage des savoirs, de refus de la rentabilité comme critère de valeur et de recherche d'un équilibre entre

soin de soi, des autres et du milieu de vie. Ces efforts, souvent invisibilisés, incarnent la dimension politique la plus concrète du projet : la tentative de faire exister une forme de vie collective affranchie – du moins, partiellement – des logiques de compétition, de productivité et d’individualisation qui traversent l’espace social actuel.

CONCLUSION

Ce mémoire s'est donné pour objectif de documenter et d'analyser les pratiques d'un collectif autogéré en milieu rural québécois, à partir d'une enquête ethnographique et d'entretiens centrés sur les trajectoires individuelles, l'organisation du travail et les formes d'engagement militant. Adoptant une perspective féministe matérialiste, j'ai orienté l'analyse autour des rapports au travail, ce qui met en lumière les rapports de sexe et de classe qui traversent ce type d'initiatives – tout en reconnaissant leur portée critique et expérimentale dans un contexte de crises écologique, économique et politique.

La première visée de ce travail était de rendre compte des formes alternatives d'habitation et d'organisation collective dans l'espace rural. Le collectif de la Maison jaune, tel qu'il a été observé, reconfigure en effet les usages sociaux du territoire rural à travers des pratiques fondées sur la mutualisation (partielle) des ressources et une autonomie (partielle encore) vis-à-vis de l'économie marchande et du salariat. En ce sens, les membres du collectif participent à une réinvention du rural qui s'éloigne des représentations dominantes de ce type de milieu, soit celles liées à la propriété individuelle, au travail salarié à temps plein, d'une division stricte entre la sphère privée et la sphère publique, ou encore du mode de production domestique hétérosexuel. De plus, les pratiques de diffusion de leur mode de vie, particulièrement dans le cadre de La Luciole, ont illustré que cette entreprise de recomposition de l'espace rural est partagée par un ensemble de projets, plus ou moins similaires au collectif enquêté ici, qui forment un réseau fondé sur des rapports d'entraide et de solidarité.

Un second objectif consistait à examiner l'organisation concrète du travail au sein du collectif. Les trois chapitres empiriques ont permis de mettre en lumière les formes de division du travail qui s'y déploient, ainsi que les représentations que s'en font les membres du collectif. En l'occurrence, le chapitre 4 a illustré en quoi l'activité politique du collectif représente de fait un *travail* militant, qui s'avère chronophage et stratifié. Le chapitre 5 a montré que, malgré certains outils de division ou de visibilisation du travail, les tâches domestiques et agricoles sont inégalement réparties et que certaines formes de travail – les plus invisibilisées ou dépolitisées – tendent à être assumées par les mêmes. De plus, nous avons vu en quoi le capital militant des participant-e-s teinte les registres de justification qui maintiennent et renforcent ces inégalités dans la division du travail – incluant une mobilisation de registres du *care*, ou encore la réification de certains concepts (i.e. capacitisme, productivisme) en règles morales difficilement contestables. Enfin, le chapitre 6 a dégagé les contraintes internes et externes qui mettent en péril le

collectif. Nous avons vu que le rapport à la précarité structure profondément les rapports internes au collectif et affecte également sa capacité à perdurer dans le temps. Les trajectoires hétérogènes des membres, leur rapport différencié au travail salarié et à la propriété foncière, mais aussi les conflits liés à l'inégale répartition des ressources et du travail fragilisent la pérennité du projet. Faire exister le collectif constitue en soi un travail quotidien de résistance, dans un contexte où les structures sociales, politiques et juridiques délégitiment et précarisent systématiquement les initiatives collectives et autogérées.

Au regard de ces résultats, il apparaît clairement que les projets néoruraux alternatifs, tout comme les mouvements sociaux, ne se déploient pas dans un « vide » social ou politique : leurs membres s'inscrivent dans des rapports sociaux préexistants, qui ne disparaissent pas avec la simple volonté de vivre et de faire autrement. Cependant, les membres du collectif négocient, déplacent et parfois subvertissent ces rapports à travers leurs pratiques de solidarité et leurs tentatives de rééquilibrage. Le projet de la Maison jaune illustre aussi une certaine ambivalence des milieux militants contestataires, qui sont à la fois des espaces d'émancipation et d'exploitation, de collectivisation et d'individualisme, d'inventivité politique et de reconduction des rapports sociaux dominants.

Le choix du cadre théorique féministe matérialiste s'est révélé particulièrement heuristique pour l'analyse de la division du travail au sein d'un collectif anarchiste, féministe et queer, permettant de mettre en évidence les logiques de hiérarchisation et d'appropriation qui traversent les pratiques de ses membres. Toutefois, l'analyse des trajectoires et des positions sociales différenciées, notamment traversées par des rapports de classe, de propriété et de capacitisme, invite à approfondir la réflexion dans une perspective plus explicitement intersectionnelle. Cela dit, une telle posture ne s'oppose pas à la démarche matérialiste : elle en prolonge plutôt l'ambition critique en tenant compte de la multiplicité des rapports d'oppression et de privilège qui s'entrecroisent dans l'organisation du travail collectif. C'est dans cet esprit que ce mémoire a cherché à articuler les dimensions économiques, sociales et politiques du travail collectif et de sa répartition, tout en accordant une place dans l'analyse aux positionnalités et aux trajectoires de vie des participant·e·s.

Ce travail jette les bases pour une documentation plus exhaustive des formes de vie alternatives qui investissent le paysage rural québécois. En effet, les objectifs de recherche articulés à la méthodologie choisie pour la réalisation de cette étude ne permettent pas de produire des résultats généralisables. Un élargissement de l'enquête sociologique à d'autres collectifs néoruraux au Québec permettrait, par

exemple, de comparer les modalités d'organisation, les tensions vécues et les solutions expérimentées. Ces perspectives de recherches futures sont d'autant plus prometteuses que la présente enquête a démontré, bien que par la bande, qu'il semble exister suffisamment de collectifs ruraux alternatifs ou militants pour qu'ils constituent un véritable « réseau » qui se déploie dans plusieurs régions. Une enquête saisissant plusieurs de ces initiatives pour objets offrirait ainsi une meilleure vue d'ensemble de la pluralité des manières d'habiter et de cultiver l'espace rural dans le Québec contemporain. Une analyse longitudinale pourrait également offrir des pistes de réflexion pertinentes, en offrant un regard nouveau sur les effets de l'institutionnalisation progressive ou de l'usure des rapports sociaux au sein de telles initiatives.

ANNEXE A

Guide d'entretien

- Salutations, comment ça va, etc.
- Retour sur le formulaire de consentement : questions?
- Commencer l'enregistrement
- Introduction de l'entretien : cet entretien se divise en quatre parties qui abordent chacune un thème différent.
 - La première partie comporte quelques questions servant à renseigner les profils sociologiques des participant.e.s.
 - La deuxième partie concerne votre installation et le projet du collectif
 - La troisième partie porte sur votre organisation de la vie en collectivité.
 - La quatrième et dernière partie concerne votre activité politique.
- Rappel aux participant.e.s qu'ils peuvent prendre tout le temps nécessaire pour répondre à une question, ou simplement ne pas y répondre sans avoir à se justifier. On peut également prendre une pause à n'importe quel moment s'ils en sentent le besoin.

Partie 1 Profil sociologique		
Sous-thèmes (notes pour la chercheure)	Questions posées	Attentions particulières (notes pour la chercheure)
Profil sociologique de la personne	Quels sont ton nom et tes pronoms ? Veux-tu choisir un pseudo ? Quel âge as-tu ? Occupes-tu un emploi rémunéré ? (Si oui) • Quel est ton emploi ? • Combien d'heures travailles-tu par semaine ? • Quel est ton niveau de revenu ? • Est-ce ton premier emploi? • Est-ce loin d'ici?	

Autoidentification de la personne	(Si non • Quel était ton dernier emploi? • Depuis combien de temps es-tu sans emploi? • Pour quelles raisons n'es-tu plus en emploi ? • Es-tu à la recherche d'un emploi actuellement? Peux-tu me parler de ton parcours scolaire et de ta formation ? Peux-tu me parler de ta famille? Où es-tu né.e? Que faisaient tes parents dans la vie? Comment les catégoriserais-tu socialement (classe populaire, moyenne, aisée) Pourquoi ? As-tu des frères/sœurs ? As-tu des enfants ? Un·e conjoint·e·s, des partenaires ? T'identifies-tu à un groupe minorisé ? (i.e. personnes racisées, autochtones, communauté culturelle distincte, minorité sexuelle et/ou de genre)	
La première partie est déjà terminée, on passe donc à la deuxième section qui porte sur votre installation. Partie 2 Expérience de la vie collective en milieu rural/éloigné		

Sous-thèmes (notes pour la chercheure)	Questions posées	Attentions particulières (notes pour la chercheure)
Description du projet Trajectoire de la personne Motifs du déplacement vers la campagne Interprétation et investissement du nouvel espace rural	Peux-tu raconter comment l'idée du collectif est née ? Comment as-tu entendu parler du projet? Peux-tu me parler de ton parcours militant avant de rencontrer les gens du groupe? Depuis combien de temps fais-tu partie du collectif? Pourquoi as-tu décidé de venir habiter ici? Où habitais-tu avant d'habiter ici ? Comment tes proches ont-ils perçu ta décision de déménager en région éloignée ? Est-ce que tu peux me raconter ton arrivée ici ? Tes premières impressions, etc.? Avez-vous eu à faire des ajustements par rapport à ce qui était prévu au départ ? Est-ce que tu peux me dire comment s'est passé votre intégration ici? Peux-tu me parler de vos relations avec des gens qui habitaient déjà ici?	

Division du travail	Comment les tâches sont-elles réparties entre les membres? Trouves-tu que la répartition des tâches est juste ? (Si non) Pourquoi ? Comment vous gérez les dépenses (loyer, consommation, etc.) ? Quelles sont les principales dépenses du collectif? Est-ce que vous acceptez de nouveaux membres ? Si oui, comment ça se passe? Il n'y a pas d'enfant ici ; est-ce que ça fait partie des enjeux dont vous discutez?	
---------------------	--	--

L'entretien est presque terminé, nous en sommes à la dernière partie de l'entretien. Cette section s'intéresse à votre activité politique.

Partie 4 Politisation du projet et de l'expérience

Activité politique et travail militant	Peux-tu me parler de votre activité militante? Quel est l'objectif, en quoi ça consiste? Qu'est-ce que ça implique comme tâches concrètement?	
--	--	--

ANNEXE B

Notes d'observation : les ami-e-s de la Maison jaune

Félix

Félix est un homme blanc âgé d'environ 25 à 30 ans. Il est co-propriétaire de la maison, avec Maxime et Mathilde. Au moment de l'étude, il est célibataire et n'a pas d'enfants.

Lors de mon passage, Félix est à Montréal pour un contrat de travail dans l'événementiel. Je ne l'ai côtoyé qu'à partir de la douzième journée d'observation, ce qui explique le peu de données recueillies à son sujet. À sa demande, je lui ai fait parvenir la grille d'entretien par courriel, afin qu'il puisse répondre aux questions par enregistrements vocaux. Je n'ai toutefois pas reçu de réponse de sa part.

Arthur

Arthur est un homme blanc âgé d'environ 30 à 35 ans. Agriculteur de métier, il aussi pompier pour la ville de Cap-du-Phare depuis l'été 2024. Arthur est le conjoint de Mathilde. Il et elle n'ont pas d'enfants.

Arthur habite à Saint-Cassien depuis plusieurs années et connaît bien l'histoire récente du village. Il s'implique au sein de tous les projets de la communauté locale, incluant le PAdEC et l'Atelier. Il réside à environ deux minutes en voiture de la Maison jaune, plus haut sur le rang Saint-Cassien. Sa maison colorée est abîmée par les années ; il prévoit d'ailleurs y faire des rénovations majeures dans la prochaine année, avec l'aide de Maxime. Il possède une petite ferme, le Carrefour, qui comprend des poules, des chèvres, des moutons et plusieurs âcres de terrain cultivable. Il possède davantage de machinerie que le collectif, incluant un tracteur. Il travaille intensément sur sa ferme d'avril à novembre, puis il reçoit des prestations d'assurance-emploi durant l'hiver.

Arthur a étudié à Montréal, au cégep et à l'université. Il était très impliqué dans les milieux militants étudiants dans les années 2010, y compris durant les grèves étudiantes. Il partage ainsi la culture militante des membres du collectif.

Arthur considère son mode de vie comme un choix proprement politique, mais semble désillusionné. Même s'il considère s'être émancipé d'une grande partie du salariat capitaliste, il dit vivre une autre forme d'aliénation à travers le travail de subsistance :

« Arthur : On a perdu le choix de le faire ou non. Si tu ne le fais pas, tu as frette, pis tu manges de la marde [...] Il ne faut pas voir Saint-Cassien avec des lunettes roses. Ce n'est pas une libération. C'est un autre pattern. Tsé, on est capables de s'émanciper des banques, d'une assez grosse partie du salariat capitaliste. Devenir propriétaire, sans hypothèque, début trentaine, en ville, c'est impossible. Mais quand tu décides de venir ici, c'est un mode de vie. Tu ne peux pas vraiment faire autre chose... Comme voyager, par exemple, ça devient impossible. Si tu viens ici, tu t'enracines. [...] Je le vois un peu comme une fatalité. [...] Le pire qui puisse arriver, c'est que je reste ici toute ma vie et que ma vie soit plate » (Notes d'observation, jour 11).

Jack

Jack est un homme blanc âgé d'environ 60 ans. Je ne connais pas son emploi actuel, mais je sais qu'il a de l'expérience dans le domaine de la construction. Jack a deux enfants, qu'il a élevés avec une ex-conjointe dans une autre ville de la Région. Il a déjà habité à Saint-Cassien avec sa famille, mais a dû se relocaliser à la suite d'un incendie qui a ravagé sa maison. Il a déjà été propriétaire de la Maison jaune.

Jack est d'origine acadienne et vient d'un milieu défavorisé. Il a longuement milité pour l'environnement dans l'Ouest du pays, ce qui lui a valu de nombreuses altercations avec la police, me dit-il.

« Jack me parle longuement de sa vie. On a le temps de prendre plusieurs tasses de café. J'apprends qu'il a deux enfants, qu'il a élevés avec son ex-conjointe à Fort-Morin. Il vient d'un milieu très défavorisé. Il dit que, quand il était jeune, il était un « street kid ». Il consommait beaucoup, volait, vendait de la drogue. Il est passé de « street kid » à hippie végane, militant très longtemps pour l'environnement et plus spécifiquement la préservation des forêts dans l'Ouest des États-Unis et du Canada. Jack est connu de la police. Il a longtemps été harcelé par la police en raison de son militantisme – et, selon ses dires, beaucoup plus intensément que lorsqu'il était un petit criminel de rue » (Extrait des Notes d'observation).

Jack fait aussi partie des membres fondateurs du PAdEC et y est encore très impliqué. Il semble avoir eu de grandes ambitions pour le lieu, qui ne se sont malheureusement pas réalisées. Lors de mon passage, Jack est souvent venu en aide aux membres du collectif pour diverses tâches (i.e. transport d'une chèvre, réparation du lave-vaisselle, mécanique de la voiture de Sacha).

Isabelle

Isabelle est une femme blanche âgée d'environ 35 ans. Elle porte souvent des vêtements de plein air aux couleurs chaudes ou terreuses, un bandeau dans ses cheveux, ainsi que des bottes de travail. Elle est plombière (apprentie), et prévoit poursuivre ses études en plomberie à l'hiver prochain. Elle évoque une expérience marquée par un sexisme ordinaire, qui n'est pas sans rappeler le parcours de Maxime :

Isabelle : J'ai hâte de voir si c'est un prof très "dude" macho. Souvent, je suis la première plombière qu'ils connaissent. Y'en a qui ne savent plus quelles jokes faire dans la classe quand je suis là [...] Je ne suis pas une élève facile! [rire] » (Notes d'observation, jour 12).

Isabelle possède deux propriétés à Saint-Cassien. La première est voisine de la Maison jaune et inclut une toute petite maison. Elle y habite avec son conjoint Mathieu. Sa deuxième propriété est une grande terre qui comprend des jardins et des enclos à lapins. Lors de mon passage, Isabelle a d'ailleurs fait l'abattage de ses lapins elle-même, à l'aide d'un pistolet d'abattage. Tout comme les habitant-e-s de la Maison jaune, Isabelle consacre beaucoup de travail à une petite production agricole, qui lui permet d'atteindre une autonomie alimentaire partielle.

Isabelle s'implique beaucoup dans la gestion de l'Atelier. Durant mon passage, elle semble vivre des frustrations vis-à-vis de la gestion de l'endroit et des inégalités dans la répartition de la charge de travail.

Paul et Brigitte

Paul, un homme blanc âgé d'environ 65 ans, et Brigitte, une femme blanche âgée d'environ 60 ans, forment un couple habitant aussi à Saint-Cassien. Il et elle possèdent un grand terrain d'environ 130 âcres, une ancienne plantation d'épinettes. Le couple habite une toute petite maison en bois, avec une grande véranda fenestrée.

Paul et Brigitte s'impliquent dans les projets communautaires de Saint-Cassien, particulièrement celui de l'Atelier. Je ne connais pas leurs occupations exactes, mais je sais que Paul a déjà travaillé dans le domaine de l'écoforesterie. Le couple semble également valoriser l'autonomie alimentaire ; il et elle s'occupent d'un potager et possèdent un caveau dans lequel leurs légumes peuvent être entreposés. Les discussions lors d'une soirée passée chez eux m'apprennent qu'il et elle ont déjà possédé des chevaux, des vaches, des poules et des porcs. Paul brasse sa propre bière, qu'il a d'ailleurs partagé avec les participant-e-s et moi-même lors de cette soirée.

ANNEXE C

Notes d'observation : les lieux et les outils du travail

Le « train » (soin et traite des chèvres)

- Le train se fait deux fois par jour, le matin et le soir. Il peut être fait à deux, ce qui est l'idéal, ou seul.e. Mathilde et Maxime sont seules personnes qui ont fait le train seules durant mon séjour. Le train consiste à faire la traite de la chèvre, mais aussi à les nourrir et remplir leur seau d'eau au besoin.
- Le matin, la ou les personnes décident de sortir les chèvres au pâturage ou non, selon la température et la présence (ou non) des habitant.e.s à la maison. Même si les chèvres n'iront pas au pâturage, on leur ouvre la porte menant à leur enclos extérieur. Cet enclos est construit à même la bergerie, alors que le pâturage est un peu plus loin et délimité par une clôture en flex net électrifiée. Le soir, la ou les personnes qui font le train doivent rentrer les chèvres.
- Avant la traite, chaque personne prend un balai près de l'entrée, afin d'avoir un moyen de défense en cas de problème. Les chèvres craignent les balais, donc on peut s'en servir pour les tenir à distance. Lorsqu'on entre dans la bergerie, les chèvres viennent tout de suite à la porte qui sépare les deux pièces ; elles connaissent très bien la routine.
- La personne #1 ouvre la porte qui sépare la première pièce de l'enclos des chèvres. À l'aide d'une tasse bleue en plastique, la personne #2 prend du grain dans un des barils bleus en plastique et le verse dans la mangeoire. La chèvre qui produit du lait entre dans la pièce et grimpe tout de suite sur le poste de traite pour atteindre la mangeoire. Le poste de traite est construit à l'aide d'une planche de contreplaqué surélevée devant laquelle une petite mangeoire a été posée avec d'autres morceaux de bois. Deux poteaux de métal sont disposés devant la mangeoire, afin que le cou de la chèvre passe entre ceux-ci lorsqu'elle utilise la mangeoire. Pour "faire durer" le grain plus longtemps, la personne #2 peut aussi nourrir la chèvre de feuilles de chou.
- Lorsque la chèvre est bien placée et occupée à manger le grain, la personne #2 attache une laisse rouge d'environ 2 mètres de longueur au collier de la chèvre. La personne #2 enroule la laisse autour des supports de la mangeoire et maintient une tension tout au long de la traite pour restreindre les mouvements de la chèvre.
- La personne #1 place un chaudron sous les pis de la chèvre et la traite jusqu'à ce qu'elle soit "vidée". Selon Mathilde, on peut savoir que la chèvre est "vidée" lorsque les pis deviennent flasques et que la quantité de lait diminue. Malgré le grain et le chou, la chèvre n'est pas toujours coopérative durant la traite, donc la personne #1 doit régulièrement la pousser contre le mur pour la stabiliser et éviter qu'elle ne renverse tout le contenu du chaudron avec ses pattes arrière.
- Lorsque la traite est terminée, la personne #1 applique un peu de Vaseline sur les pis de la chèvre, afin d'éviter l'irritation. Le pot de Vaseline est toujours posé sur les étagères près du poste de traite. La personne #2 continue de tenir la laisse.
- Lorsque la traite est terminée et que la Vaseline a été appliquée, la personne #2 détache la laisse, puis ôte la corde qui bloque le cou de la chèvre entre les deux poteaux de métal. À l'aide des balais, les personnes #1 et #2 guident la chèvre vers son enclos.
- La première chèvre entre dans le box, puis la deuxième sort et monte sur le poste de traite. On lui met du grain dans la mangeoire. Cette chèvre ne produit pas de lait, mais puisqu'elle en produira cet hiver, les membres du collectif veulent l'habituer à la routine de traite. Puisqu'il n'y aura pas de traite, nous n'avons pas besoin de l'attacher.

- Une fois que la deuxième chèvre a terminé de manger le grain, on rouvre la porte de l'enclos. Elle sait qu'elle doit y retourner. On utilise nos balais pour éloigner la première, qui veut toujours empêcher sa compagne d'entrer ; elle est la chèvre « dominante ».
- Ensuite, on rentre dans la maison. À l'évier de la cuisine, une personne filtre le lait à l'aide d'un tamis pour en retirer les impuretés. Ensuite, elle le verse dans un grand pot Masson marqué de lignes de mesures (en mL). Il y a un pot pour chaque jour de la semaine. Cela permet de voir quelle quantité de lait est obtenue chaque jour. Le pot est ensuite rangé dans le réfrigérateur. Parfois, une des personnes fera la vaisselle (chaudron, tamis). Sinon, la vaisselle est laissée sur le comptoir et sera faite en même temps que le reste.

Confection de savon au lait de chèvre

- Le projet de confection de savon est celui de Sacha.
- La première étape est de mesurer tous les ingrédients ; lait de chèvre congelé, cire d'abeilles, huile de coco, soude caustique et huiles essentielles.
- L'étape suivante consiste à mélanger les glaçons de lait de chèvre, la cire, l'huile de coco et la soude caustique dans un grand cul-de-poule. Sacha et moi le faisons à l'extérieur, car la soude caustique est un ingrédient très toxique. Nous portons des masques N-95 et des gants de travail. En remuant le tout avec une cuillère en bois, Sacha fait tremper un thermomètre et surveille la température du mélange, laquelle doit atteindre un certain seuil.
- Pendant ce temps, Mathilde est installée à la table de la cuisine et découpe des cartons de lait afin d'en faire des moules.
- Une fois que le mélange est au point, Sacha et moi rentrons. Iel n'a pas été satisfait de la température de la mixture, donc la transfère dans un chaudron pour continuer à la faire chauffer sur la cuisinière.
- Ensuite, Sacha verse la mixture dans les moules découpés par Mathilde. Iel ajoute des huiles essentielles, des herbes et des fleurs séchées à chaque savon, en fonction du parfum désiré. Mathilde et Sacha rangent ensuite les moules dans l'appentis. Le savon devra y reposer pendant 3 semaines.
- Mathilde demande à Sacha de bien identifier la vaisselle qui a été en contact avec la soude caustique et de la nettoyer tout de suite, afin d'éviter la contamination.

Ramonage de la cheminée

- Maxime, Mathilde et moi commençons par se rendre chez Arthur, pour l'aider à changer son poêle à bois. Les poêles sont de grands objets en fonte, dotés de parois épaisses afin d'isoler ; même à quatre, nous avons beaucoup de difficulté à les soulever et à les déplacer. Après avoir échangé les poêles chez Arthur, celui-ci vient nous aider à déplacer celui de la Maison jaune pour nous donner accès à l'intérieur de la cheminée.
- Maxime, Mathilde et moi participons au ramonage. Mathilde s'occupe des bouts de tuyaux qui connectent le poêle à la cheminée de la maison, tandis que je nettoie l'intérieur du poêle à bois. Je travaille avec une petite brosse aux fils en métal, ainsi qu'un petit balai et porte-poussière. Je dois récurer les parois intérieures et vider la cendre restante. Mathilde travaille avec l'embout en métal d'une brosse de ramonage, qu'elle doit faire passer d'un bout à l'autre des tuyaux. L'un des tuyaux est en coude, ce qui rend la tâche particulièrement difficile. Après avoir terminé avec

le poêle, je vais l'aider ; je suis assise au sol en tenant le tuyau, tandis que Mathilde pousse de toutes ses forces sur la brosse. On parvient à la faire passer quelques fois.

- Maxime s'occupe de ramoner la cheminée de la maison. Il travaille avec une brosse en métal rectangulaire et plusieurs tiges en métal. Il ramone du bas vers le haut ; lorsqu'il a fait entrer une première tige entière dans la cheminée, il en visse une seconde sur la première et continue de pousser, ainsi de suite jusqu'à ce qu'il atteigne le sommet de la cheminée. Nous avons calculé 3 tiges pour faire l'entièreté de la cheminée. Tout au long de la cheminée, Maxime force dans des mouvements d'aller-retour pour déloger la créosote. Cela crée des nuages de suie et de poussière ; à la fin de la journée, Maxime a le visage, le cou et les épaules complètement noircis. Maxime porte un respirateur intégral à filtres, Mathilde et moi portons des masques N-95. Lorsque nous avons terminé avec le poêle et les tuyaux, nous allons l'aider et prenons la relève pour quelques minutes, le temps que Maxime reprenne des forces. Vers la fin, Mathilde se place à l'extérieur pour pouvoir avertir Maxime lorsque l'extrémité de la brosse atteint le bout de la cheminée.

Transport de la chèvre

- Durant mon séjour, nous sommes allé-e-s livrer la chèvre qui ne produisait pas de lait dans une ferme avoisinante afin qu'elle s'accouple avec un bouc. Les membres du collectif voulaient une plus grande production de lait à partir du printemps 2025. Le bouc sélectionné étant de race "Boer", soit une race de chèvres à viande, les habitant.e.s comptent également abattre le(s) chevreau(x) pour les consommer.
- Maxime, Mathilde et moi avons pris part à cette tâche. Pour cette opération, Jack nous est venu en aide et, par la même occasion, nous a prêté son camion. Ledit camion est un immense "pick-up" noir manuel, juché sur des grosses roues à suspension rehaussée. Le pare-brise est fêlé de bout en bout. Jack me dit fièrement que ce camion "a déjà roulé à l'huile à patate frite" et a plus de 720 000 kilomètres (!) à l'odomètre.
- La première étape était de poser un toit sur la boîte du camion. Nous sommes embarqués dans le camion de Jack, qui nous a conduit jusqu'à son terrain plus loin sur le rang. La boîte était disposée contre une roulotte. Il s'agit d'une boîte en fibre de verre, comportant deux fenêtres sur le côté et modifiée avec des planches de bois. Elle est très lourde ; à quatre, nous parvenons avec difficulté à la monter sur la boîte du camion. Maxime et Jack la fixent à la boîte avec une perceuse, des vis et des petits étaux - Maxime travaille recroquevillé à l'intérieur de la boîte, pendant que Jack s'occupe de l'extérieur. Il manque la paroi arrière, qui ira au-dessus de la porte de la boîte. Jack l'a remplacée par une planche de bois qu'il a coupé sur-mesure et peinte en noir.
- De retour à la maison, il fallait faire monter la chèvre dans la boîte du pick-up. Maxime est allé chercher deux planches de bois qui traînaient plus loin sur le terrain afin de créer une rampe. Jack, Mathilde et moi avons placé des balles de foin de chaque côté de la boîte du camion pour empêcher que la chèvre se cogne sur les parois lors du transport. Maxime est grimpé à nouveau dans la boîte pour installer une corde transversale afin d'y attacher la chèvre.
- Mathilde et moi, munies de balais, allons chercher la chèvre dans la bergerie. Dès qu'elle est sortie de l'enclos, Mathilde attache la laisse à son collier. Nous la guidons jusqu'à la rampe avec un appât : du grain. Mathilde lance le reste du grain dans la boîte du camion et l'incitatif suffit pour que Mayonnaise emprunte la rampe de fortune. Il pleut et les planches sont mouillées, donc elle glisse un peu. Maxime et Jack la poussent et elle atteint finalement la boîte. Maxime grimpe dans la boîte afin d'attacher la laisse à la corde qu'il avait déjà posée. Je lui prête le mousqueton qui me sert de porte-clés. Finalement, Jack fixe le panneau de bois à l'arrière avec une perceuse et des vis.

- Le trajet vers l'autre ferme est de 45 minutes. Jack et Maxime partent en premier, tandis que Mathilde et moi suivons le camion afin de superviser. On s'arrête brièvement chez Jack et sa conjointe ; j'avais remarqué qu'un pneu de ma voiture était dégonflé et Jack m'a offert de régler le problème avec sa propre pompe à air comprimé. Nous repartons et nous roulons prudemment afin d'éviter de brusquer la chèvre le plus possible.
- Une fois arrivés, le déchargement de la chèvre se fait beaucoup plus rapidement ; elle saute à l'extérieur de la boîte. Le propriétaire de la ferme, un jeune homme sympathique, nous accueille et la mène jusqu'à l'enclos. Il explique en détail son quotidien et la manière dont il s'occupe de ses chèvres et de son bouc ; ceux-ci ont accès à un grand champ en guise de pâturage à tous les jours, et leur enclos est plus grand que celui de la Maison jaune. D'ailleurs, la chèvre semble tout de suite à l'aise dans son nouvel environnement et commence à brouter l'herbe. Cela semble rassurer Maxime et Mathilde. Le bouc lui fait déjà des avances en la reniflant et en tirant la langue.
- Maxime repart avec Jack, Mathilde et moi repartons ensemble.

Construction de caisses à légumes

- Pour un contrat, Maxime devait construire des caisses en bois destinées à l'entreposage de légumes dans un caveau communautaire. En plus de la construction elle-même, Maxime se chargeait de la gestion des matériaux, du budget, de la livraison et de la communication avec le client. Durant mon séjour, Sacha l'a aidé pour la construction des caisses.
- Maxime et Sacha travaillaient dans l'Atelier, la grange communautaire de Saint-Cassien. Cet endroit particulièrement spacieux leur permettait de disposer tous les matériaux autour d'eux.
- Les caisses étaient fabriquées à partir de planches de bois non-vernies et mesuraient environ 2m x 2m. Lorsque j'observais leur travail, ils utilisaient marteaux, perceuses et rubans à mesurer afin d'assembler les planches. Maxime les avait mesurées et sciées au préalable.

Cueillette des tomates du jardin

- Lors de la deuxième semaine de mon séjour, il a fallu retirer toutes les tomates du jardin avant les premiers gels. J'ai effectué la cueillette avec un bac en plastique trouvé dans la bergerie, des bottes de pluie empruntées à Mathilde, ainsi que des gants de jardinage.
- Pour les faire mûrir, Mathilde et moi avons placé les tomates vertes sur des plateaux en plastique, sur les bords de chaque fenêtre du rez-de-chaussée de la maison.

Plantation de l'ail dans le jardin

- Mathilde et moi plantons l'ail dans le jardin de la Maison jaune. Nous sommes équipées de gants de travail et de bottes de pluie.
- La première étape consiste à remplir une brouette de fumier de chèvre à l'aide d'une pelle et d'un râteau. Nous prenons le fumier dans l'enclos des chèvres. Il a été tapé par les chèvres, ce qui rend la tâche ardue à la pelle ; normalement, ce serait fait à la fourche, mais Mathilde ne l'a pas trouvée pas dans la bergerie. Mathilde a trop mal au dos pour faire cette partie du travail, donc je m'en charge.

- Je transporte trois brouettes remplies de fumier jusqu'au jardin, puis je les vide sur les lits qui accueilleront les gousses d'ail. Mathilde et moi épandons le fumier avec une serfouette, un petit instrument de jardinage avec un manche en bois et un bout fourchu.
- Ensuite, nous plantons les gousses d'ail en deux rangées bien droites, à environ 1 poing d'intervalle. Nous les recouvrons de fumier et de paille, afin de les protéger durant l'hiver.

Récolte des carottes à la ferme Champs Libres

- La récolte des carottes se fait à la main. Nous arrivons avec des gants de jardinage que nous avons pris à la maison.
- Alain a préalablement attendri la terre avec un vieux tracteur équipé d'une bêche.
- Les bénévoles peuvent faire trois tâches différentes : soulever la terre à l'aide d'une fourche pour faciliter l'extraction des carottes ; retirer les carottes de la terre et les disposer en piles ; nettoyer sommairement les carottes à la main, une à une, pour les préparer à la deuxième phase de nettoyage qui se fera une fois les récoltes terminées.
- Mathilde et moi avons occupé le rôle de « nettoyeuses » pendant la grande majorité de la journée, mais nous avons aussi fait un peu de travail à la fourche au début. Un autre bénévole, un aîné du village voisin, nous a prêté une genouillère de jardinage.
- Les carottes sont ensuite placées dans des poches de jute ou de plastique par Joël et Alain eux-mêmes, qui se chargeront de la suite du processus.

ANNEXE D

Tableau de comptabilisation du travail

En raison de la taille du tableau, qui comprend 237 lignes de données, je ne peux le joindre dans son intégralité. Voici donc les 20 premières lignes en guise d'exemple :

Nom	Description de la tâche	Catégorie	Destinataire	Durée (hh:mm)	Rétribution
Mathilde	Préparer ma chambre	Domestique	Mariane	00:30	Non-rémunéré
Maxime	M'accueillir à mon arrivée	Domestique	Mariane	00:05	Non-rémunéré
Mathilde	M'accueillir à mon arrivée	Domestique	Mariane	00:05	Non-rémunéré
Mathilde	Conduire de la maison au Centre d'escalade et vice-versa	Autre	Maxime	00:10	Non-rémunéré
Mathilde	Conduire de la maison au Centre d'escalade et vice-versa	Autre	Mathilde	00:10	Non-rémunéré
Mathilde	Conduire de la maison au Centre d'escalade et vice-versa	Autre	Mariane	00:10	Non-rémunéré
Mathilde	Aller offrir de l'aide à la voisine en détresse	Domestique	Voisine	00:30	Non-rémunéré
Maxime	Aller offrir de l'aide à la voisine en détresse	Domestique	Voisine	01:30	Non-rémunéré
Maxime	Passer la moppe dans le salon	Domestique	Le collectif	00:30	Non-rémunéré

Mathilde	Passer la moppe dans le salon	Domestique	Le collectif	00:30	Non-rémunéré
Maxime	Faire le lavage des serviettes et guenilles à la Grange	Domestique	Le collectif	01:00	Non-rémunéré
Maxime	Étendre les serviettes et guenilles collectives pour les faire sécher	Domestique	Le collectif	00:20	Non-rémunéré
Maxime	Réparer l'enclos des chèvres	Manuelle	Le collectif	02:00	Non-rémunéré
Mathilde	Organiser et cuisiner le souper	Domestique	Le collectif	01:00	Non-rémunéré
Maxime	Aider à cuisiner le souper	Domestique	Le collectif	00:30	Non-rémunéré
Mariane	Aider à cuisiner le souper	Domestique	Le collectif	00:30	Non-rémunéré
Isabelle	Aider à cuisiner le souper	Domestique	Le collectif	00:30	Non-rémunéré
Mathilde	Trouver et acheter une nouvelle laveuse	Domestique	Le collectif	01:00	Non-rémunéré
Arthur	Aller récupérer la laveuse en camion et la livrer à la Maison jaune	Manuelle	Le collectif	01:00	Non-rémunéré
Maxime	Transporter la laveuse jusqu'à sa place	Manuelle	Le collectif	00:10	Non-rémunéré

BIBLIOGRAPHIE

- Anahita, Sine. (2009). Nestled into Niches: Prefigurative Communities on Lesbian Land. *Journal of Homosexuality*, 56(6), 719-737. <https://doi.org/10.1080/00918360903054186>
- Annes, Alexis. (2012). Des « gays » très « hétéros » ou comment développer une identité masculine homosexuelle quand on a grandi à la campagne. Dans Delphine Dulong, Erik Neveu et Christine Guionnet (dir.), *Boys don't cry!* (p. 231-251). Presses universitaires de Rennes. <https://doi.org/10.4000/books.pur.67149>
- Annes, Alexis et Redlin, Meredith. (2012). Coming Out and Coming Back: Rural Gay Migration and the City. *Journal of Rural Studies*, 28(1), 56-68. <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2011.08.005>
- Baril, Alexandre. (2008). De la construction du genre à la construction du « sexe » : les thèses féministes postmodernes dans l'oeuvre de Judith Butler. *Recherches féministes*, 20(2), 61-90. <https://doi.org/10.7202/017606ar>
- Baril, Alexandre. (2015). Sexe et genre sous le bistouri (analytique) : interprétations féministes des transidentités. *Recherches féministes*, 28(2), 121-141. <https://doi.org/10.7202/1034178ar>
- Bastien Charlebois, Janik. (2011). Au-delà de la phobie de l'homo : quand le concept d'homophobie porte ombrage à la lutte contre l'hétérosexisme et l'hétéronormativité. *Reflets*, 17(1), 112-149. <https://doi.org/10.7202/1005235ar>
- Beaubatie, Emmanuel. (2024). *Transfuges de sexe. Passer les frontières du genre*. La Découverte.
- Bell, David. (2009). Farm Boys and Wild Men: Rurality, Masculinity, and Homosexuality*. *Rural Sociology*, 65(4), 547-561. <https://doi.org/10.1111/j.1549-0831.2000.tb00043.x>
- Bell, David et Valentine, Gill. (1995). Queer Country: Rural Lesbian and Gay Lives. *Journal of Rural Studies*, 11(2), 113-122. [https://doi.org/10.1016/0743-0167\(95\)00013-D](https://doi.org/10.1016/0743-0167(95)00013-D)
- Bourdet, Yvon. (1971). Présentation. L'autogestion et la Commune. *Autogestion et socialisme : études, débats, documents*, (15), 3-4. https://www.persee.fr/doc/autog_0338-7259_1971_num_15_1_994
- Browne, Kath. (2011). Beyond Rural Idylls: Imperfect Lesbian Utopias at Michigan Womyn's Music Festival. *Journal of Rural Studies*, 27(1), 13-23. <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2010.08.001>
- Brunet, Yves. (1980). L'exode urbain, essai de classification de la population exurbaine des Cantons de l'Est. *The Canadian Geographer*, XXIV(5), 385-405.

- Butler, Judith. (1993). Critically Queer. Dans *Bodies That Matter. On the discursive limits of « sex »* (p. 223-284). Routledge. <https://985queer.queergeektheory.org/wp-content/uploads/2013/04/Critically-Queer.pdf>
- Butler, Judith. (2006). *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* (Cynthia Kraus, trad.). La Découverte.
- Canivenc, Suzy et Moreau, Fabien. (2020). Singularité et spécificité des pratiques organisationnelles démocratiques. Les enseignements de quatre organisations autogérées. *@GRH*, 36(3), 145-173. <https://doi.org/10.3917/grh1.203.0145>
- Clohec, Pauline et Grunenwald, Noémie. (2021). *Matérialismes trans*. Hystériques & AssociéEs.
- Cloke, Paul. (1979). *Key Settlement in Rural Areas*. Methuen&Co.
- Collectif Rosa Bonheur. (2017). Des « inactives » très productives. Le travail de subsistance des femmes de classes populaires. *Tracés*, 32(1), 91-110. <https://doi.org/10.4000/traces.6862>
- Commission de la construction du Québec. (2022). *Les femmes dans la construction - Portrait statistique 2022*.
- Corpet, Olivier. (1982). L'autogestion. Dans Gérard Bensussan et Georges Labica, *Dictionnaire critique du marxisme* (p. 70-78). Presses universitaires de France.
- Coste, Thomas. (2024). Les espaces de l'utopie: communautés naturistes et libertaires en Allemagne, France et Royaume-Uni au tournant du XXe siècle. *Recherches germaniques*, 54, 201-219. <https://doi.org/10.4000/12x5f>
- Côté, Catherine. (2022). Communiquer l'invisible: Une auto-ethnographie de l'expérience vécue de la douleur chronique comme enjeu féministe. *GLAD!*, (13). <https://doi.org/10.4000/glad.5570>
- Cottin-Marx, Simon. (2023). Le burn-out militant. Réflexions pour ne pas être consumé par le feu militant. *Mouvements*, 1(113), 156-164. <https://doi.org/10.3917/mouv.113.0156>
- Daramy, Fatmata K. et Dumangane Jr., Constantino. (2025). 'Woke', Intersectionality, Critical Race Theory and Decolonisation: Misunderstood, Misused and Weaponised. *Widening Participation and Lifelong Learning*, 27(2), 81-103. <https://doi.org/10.5456/WPLL.27.2.81>
- De Gaulejac, Vincent. (1986). Pour une sociologie clinique : recherche sur la névrose de classe. *Bulletin de psychologie*, 39(377), 831-838. <https://doi.org/10.3406/bupsy.1986.12823>
- Delphy, Christine. (2003). Pour une théorie générale de l'exploitation: en finir avec la théorie de la plus-value. *Mouvements*, 26(2), 69-78. <https://doi.org/10.3917/mouv.026.0069>

- Doyon, Mélanie, Klein, Juan-Luis, Veillette, Lucie, Bryant, Christopher Robin et Yorn, Chakda. (2013). La néoruralité au Québec : facteur présentiel d'enrichissement collectif ou source d'embourgeoisement ? *Géographie, économie, société*, 15(1-2), 117-137. <https://doi.org/10.3166/ges.15.117-137>
- Duggan, Lisa. (2002). The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism. Dans Russ Castronovo et Dana D. Nelson (dir.), *Materializing Democracy* (p. 175-195). Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822383901-008>
- Duhaime, Éric, Hanin, Frédéric, L'Italien, François et Pineault, Éric. (2010). Financiarisation de la stratégie d'entreprise et restructuration de l'industrie forestière. Étude de l'entreprise Tembec. *Recherches sociographiques*, 51(1-2), 125-150. <https://doi.org/10.7202/044696ar>
- Dunezat, Xavier. (1998). Des mouvements sociaux sexués. *Recherches féministes*, 11(2), 161-195. <https://doi.org/10.7202/058009ar>
- Dunezat, Xavier. (2015). L'observation ethnographique en sociologie des rapports sociaux : sexe, race, classe et biais essentialistes. *SociologieS*. <https://doi.org/10.4000/sociologies.5075>
- Dunezat, Xavier. (2017). L'articulation entre travail domestique et travail militant. Le cas des « mouvements de sans » en France. *Recherches féministes*, 30(2), 255-275. <https://doi.org/10.7202/1043932ar>
- Gagnon, Gabriel. (1991). Demain l'autogestion ? Dans *La participation politique. Leçons des dernières décennies* (p. 207-218). <https://doi.org/10.1522/cla.gag.dem>
- Galerand, Elsa et Kergoat, Danièle. (2008). Le potentiel subversif du rapport des femmes au travail: *Nouvelles Questions Féministes*, 27(2), 67-82. <https://doi.org/10.3917/nqf.272.0067>
- Galerand, Elsa et Kergoat, Danièle. (2015). Consubstantialité vs intersectionnalité?: À propos de l'imbrication des rapports sociaux. *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), 44-61. <https://doi.org/10.7202/1029261ar>
- Georgi, Frank. (2021). Autogestion. Dans Razmig Keucheyan, Jean-Numa Ducange et Stéphanie Roza, *Histoire globale des socialismes, XIXe-XXIe siècle* (p. 55-65). Presses universitaires de France. <https://doi-org./10.3917/puf.keuch.2021.01.0055>
- Girard, Jacques. (1981). *Le mouvement homosexuel en France : 1945-1980*. Paris : Syros, 206 p.
- Giraud, Colin. (2016). La vie homosexuelle à l'écart de la visibilité urbaine. Ethnographie d'une minorité sexuelle masculine dans la Drôme. *Tracés*, (30), 79-102. <https://doi.org/10.4000/traces.6424>

- Goodley, Dan et Lawthom, Rebecca. (2019). Critical Disability Studies, Brexit and Trump: A Time of Neoliberal–Ableism. *Rethinking History*, 23(2), 233-251.
<https://doi.org/10.1080/13642529.2019.1607476>
- Gorz, André. (1988). *Métamorphoses du travail*. Galilée.
- Guimond, Laurie et Simard, Myriam. (2020). Les néoruraux en cavale vers la campagne : quelles conséquences pour le Québec? *Revue Organisations & territoires*, 29(1), 19-25.
<https://doi.org/10.1522/revueot.v29n1.1120>
- Halberstam, Jack J. (2005). *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. NYU Press.
- Hatzfeld, Hélène. (2011). De l'autogestion à la démocratie participative: des contributions pour renouveler la démocratie. Dans *La démocratie participative. Histoire et généalogie* (p. 288). La Découverte.
- Hautefort, Laurianne. (2021). Les collectifs de néoruraux : une incarnation de l'alternative en milieu rural: Entre invisibilité institutionnelle et médiatisation croissante. *Pour*, 1(239), 151-166.
<https://doi.org/10.3917/pour.239.0151>
- Hodge, Gerald. (1983). Canadian Small Town Renaissance : Implications for Settlement System Concepts. *Regional Studies: The Journal of the Regional Studies Association*, 17(1), 19-28.
- Hoffelmeyer, Michaela. (2021). "Out" on the Farm: Queer Farmers Maneuvering Heterosexism and Visibility. *Rural Sociology*, 86(4), 752-776. <https://doi.org/10.1111/ruso.12378>
- Horton, John. (2008). Producing Postman Pat: the Popular Cultural Construction of Idyllic Rurality. *Journal of Rural Studies*, 24(4), 389-398. <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2008.03.011>
- Illich, Ivan. (2014). *La convivialité*. Points.
- Jerke, Bud W. (2011). Queer Ruralism. *Harvard Journal of Law and Gender*, 34(1), 259-312.
- Jutras, Anne. (2017). Le militantisme en milieu rural et minoritaire francophone. *Reflets: Revue d'intervention sociale et communautaire*, 23(2), 218-224. <https://doi.org/10.7202/1043308ar>
- Kayser, Bernard. (1990). *La renaissance rurale : sociologie des campagnes du monde occidental*. Armand Colin.
- Keddie, Philip D. et Joseph, Alun E. (1991). The Turnaround of the Turnaround? Rural Population Change in Canada, 1976 to 1986. *The Canadian Geographer*, 35(4), 367-379.

- Kennedy, Michael. (2010). Rural Men, Sexual Identity and Community. *Journal of Homosexuality*, 57(8), 1051-1091. <https://doi.org/10.1080/00918369.2010.507421>
- Kergoat, Danièle. (2005). Rapports sociaux et division du travail entre les sexes. Dans *Femmes, genre et sociétés : L'état des savoirs* (p. 94-101). La Découverte.
- Kergoat, Danièle. (2011). Comprendre les rapports sociaux. *Raison présente*, 178(1), 11-21. <https://doi.org/10.3406/raipr.2011.4300>
- Kergoat, Danièle. (2012). *Se battre, disent-elles...* La Dispute.
- Kirkey, Kenneth et Forsyth, Ann. (2001). Men in the Valley: Gay Male Life on the Suburban-Rural Fringe. *Journal of Rural Studies*, 17(4), 421-441. [https://doi.org/10.1016/S0743-0167\(01\)00007-9](https://doi.org/10.1016/S0743-0167(01)00007-9)
- Knoblauch, Hubert. (2005). Focused Ethnography. *Forum: Qualitative Social Research*, 6(3), p. 123-141. <https://doi.org/10.17169/fqs-6.3.20>
- Labrie, Mathieu. (2015). Mouvement étudiant du printemps 2012 au Québec : exploration du répertoire d'action mobilisé. *Métropoles*, (16). <https://doi.org/10.4000/metropoles.5118>
- Lachapelle, Marc D. et Furukawa Marques, Dan. (2023). Communs et autogestion : redécouvrir les pratiques émancipatoires du Québec des années 1960-1980. *Recherches sociographiques*, 64(1), 29-61. <https://doi.org/10.7202/1100573ar>
- Lalanne, Michèle et Lapeyre, Nathalie. (2009). L'engagement écologique au quotidien a-t-il un genre ? *Recherches féministes*, 22(1), 47-68. <https://doi.org/10.7202/037795ar>
- Lambert-Pilotte, Geneviève, Kruzynski, Anna et Drapeau, Marie-Hélène. (2007). La révolution est possible. Portrait des groupes libertaires autogérés au Québec. *Possibles*, 31(1-2), 138-159.
- Langlois, Justine. (2024). *Le « travail domestique » et sa distribution entre hommes et femmes en contexte de télétravail. Le cas des couples hétérosexuels « les plus égalitaires »*. [Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal].
- Leslie, Isaac Sohn. (2017). Queer Farmers: Sexuality and the Transition to Sustainable Agriculture. *Rural Sociology*, 82(4), 747-771. <https://doi.org/10.1111/ruso.12153>
- Leslie, Isaac Sohn. (2019). Queer Farmland: Land Access Strategies for Small-Scale Agriculture. *Society & Natural Resources*, 32(8), 928-946. <https://doi.org/10.1080/08941920.2018.1561964>
- Marr, Gemma. (2020). Crafting a Heteronormative Haven: Representations of Sexuality on the Canadian Margin. *Journal of Canadian Studies*, 54(2-3), 245-265. <https://doi.org/10.3138/jcs-2019-0030>

- McRae, James D. (1981). *L'établissement d'ex-citadins en milieu rural: Étude de cas dans la proche campagne de Montréal et Ottawa* (22) [Document de travail]. Environnement Canada.
- Mischi, Julian. (2012). Observer un collectif militant en milieu populaire. *Politix*, 25(100), 113-128. <https://doi.org/10.3917/pox.100.0113>
- Moatty, Frédéric et Tiffon, Guillaume. (2020). Introduction. L'autogestion en pratiques : quelle émancipation ? Dans Isabelle Chambost, Olivier Cléach, Simon Le Roulley, Frédéric Moatty et Guillaume Tiffon, *L'autogestion à l'épreuve du travail. Quelle émancipation ?* (p. 213-218). Presses universitaires du Septentrion. [10.4000/books.septentrion.92946](https://doi.org/10.4000/books.septentrion.92946)
- Morel, Kevin. (2019). Installation collective néo-paysanne: Ensemble vers d'autres modèles. *Pour*, N° 234-235(2), 153-161. <https://doi.org/10.3917/pour.234.0153>
- Namian, Dahlia et Grimard, Carolyne. (2016). Reconnaître les « zones grises » de l'observation : du trouble à la vigilance ethnographique: *Espaces et sociétés*, n° 164-165(1), 19-32. <https://doi.org/10.3917/esp.164.0019>
- Parsons, David J. (1979). *A Geographical Examination of the Twentieth Century Theory and Practice of Selected Village Development in England* [Thèse de doctorat, University of Nottingham].
- Parsons, David J. (1980). *Rural Gentrification: The Influence of Rural Settlement Planning Policies*. University of Sussex Dept. of Geography.
- Phillips, Martin. (1993). Rural Gentrification and the Processes of Class Colonisation. *Journal of Rural Studies*, 9(2), 123-140. [https://doi.org/10.1016/0743-0167\(93\)90026-G](https://doi.org/10.1016/0743-0167(93)90026-G)
- Phillips, Martin. (2004). Other Geographies of Gentrification. *Progress in Human Geography*, 28(1), 5-30. <https://doi.org/10.1191/0309132504ph458oa>
- Pink, Sarah et Morgan, Jennie. (2013). Short-term Ethnography : Intense Routes to Knowing. *Symbolic Interaction*, 36(3), p. 351–361. <https://doi.org/10.1002%2Fsymb.66>
- Podmore, Julie A. et Bain, Alison L. (2020). “No Queers Out There”? Metronormativity and the Queer Suburban. *Geography Compass*, 14(9). <https://doi.org/10.1111/gec3.12505>
- Podmore, Julie A. et Chamberland, Line. (2015). Entering the Urban Frame: Early Lesbian Activism and Public Space in Montréal. *Journal of Lesbian Studies*, 19(2), 192-211. <https://doi.org/10.1080/10894160.2015.970473>
- Primerano, Adrien. (2022). L'émergence des concepts de “capacitisme” et de “validisme” dans l'espace francophone: Entre monde universitaire et monde militant. *Alter*, 16-2, 43-58. <https://doi.org/10.4000/9if6>

- Pruvost, Geneviève. (2013). L'alternative écologique: Vivre et travailler autrement. *Terrain*, 60, 36-55. <https://doi.org/10.4000/terrain.15068>
- Pruvost, Geneviève. (2017). Modes de vie alternatifs et engagement: Dans *En quête d'alternatives* (p. 218-224). La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.badie.2017.01.0218>
- Pruvost, Geneviève. (2019). Penser l'écoféminisme: Féminisme de la subsistance et écoféminisme vernaculaire. *Travail, genre et sociétés*, n° 42(2), 29-47. <https://doi.org/10.3917/tgs.042.0029>
- Rebucini, Gianfranco. (2016). Marxisme queer : approches matérialistes des identités sexuelles. Dans Fabien Granjon, Maxime Cervulle, Nelly Quemener, Florian Voros, Jacques Guyot et Christophe Magis (dir.), *Matérialismes, culture & communication* (Presses des Mines, p. 213-226).
- Rimlinger, Constance. (2019). Travailler la terre et déconstruire l'hétérosexisme : expérimentations écoféministes. *Travail, genre et sociétés*, 42(2), 89-107. <https://doi.org/10.3917/tgs.042.0089>
- Rioux, Marcel. (2000). Les possibles dans une période de transition. Dans Jacques Hamel, Julien Forgues Lecavalier et Marcel Fournier (dir.), *La culture comme refus de l'économisme* (p. 451-456). Presses de l'Université de Montréal. <https://doi.org/10.4000/books.pum.21882>.
- Rouvière, Catherine. (2015). *Retourner à la terre. L'utopie néo-rurale en Ardèche depuis les années 1960*. Presses universitaires de Rennes.
- Roy, Louis, Paquette, Sylvain et Domon, Gérald. (2006). La campagne des néoruraux : motifs de migration, territoires valorisés et usages de l'espace domestique. *Recherches sociographiques*, 46(1), 35-65. <https://doi.org/10.7202/012089ar>
- Roy, Philippe, Duplessis-Brochu, Émilie et Tremblay, Gilles. (2019). Responses to Adversity Faced by Farming Men : A Gender-Transformative Analysis. *International Journal of Child, Youth and Family Studies*, 10(1), 49-69. <https://doi.org/10.18357/ijcyfs101201918806>
- Rozencwajg, Romane. (2021). Le « travail utopique » est-il sexiste ? Les collectifs écologiques et égalitaires à l'épreuve de la division sexuelle du travail. *Civilisations*, (70), 73-97. <https://doi.org/10.4000/civilisations.6783>
- Sallustio, Madeleine. (2021). Collectifs utopiques en milieu rural - Introduction. *Civilisations*, 70, 9-26. <https://doi.org/10.4000/civilisations.6603>
- Sallustio, Madeleine. (2023). *À la recherche de l'écologie temporelle : vivre des temps libérés dans les collectifs néo-paysans autogérés : une analyse anthropologique*. Presses universitaires de Rennes.

- Samak, Madlyne. (2017). Le prix du « retour » chez les agriculteurs « néo-ruraux »: Travail en couple et travail invisible des femmes. *Travail et emploi*, (150), 53-78.
<https://doi.org/10.4000/travailemploi.7523>
- Sandilands, Catriona. (2002). Lesbian Separatist Communities and the Experience of Nature: Toward a Queer Ecology. *Organization & Environment*, 15(2), 131-163.
<https://doi.org/10.1177/10826602015002002>
- Shipley, Morgan. (2013). Hippies and the Mystic Way: Dropping Out, Unitive Experiences, and Communal Utopianism. *Utopian Studies*, 24(2), 232-263.
<https://doi.org/10.5325/utopianstudies.24.2.0232>
- Simard, Myriam. (2007). Nouvelles populations rurales et conflits au Québec : regards croisés avec la France et le Royaume-Uni. *Géographie, économie, société*, 9(2), 187-213.
<https://doi.org/10.3166/ges.9.187-213>
- Simard, Myriam et Desjardins, Benoit. (2008). *Motifs de migration, besoins et insertion des jeunes néo-ruraux dans Brome-Missisquoi ainsi qu'une synthèse comparative avec les jeunes néo-Arthabaskiens*. Institut national de la recherche scientifique.
<https://espace.inrs.ca/id/eprint/4956/1/RapportJeunes.pdf>
- Simard, Myriam, Desjardins, Benoit et Guimond, Laurie. (2011). L'insertion globale des jeunes néo-ruraux québécois en quête d'un nouveau mode de vie à la campagne. *Revue canadienne des sciences régionales*, 34(4), 189-200.
- Simard, Myriam et Guimond, Laurie. (2010a). Gentrification and Neo-Rural Populations in the Québec Countryside: Representations of Various Actors. *Journal of Rural Studies*, 26(4), 449-464.
<https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2010.06.002>
- Simard, Myriam et Guimond, Laurie. (2010b). L'hétérogénéité des nouvelles populations rurales : comparaison dans deux MRC contrastées au Québec. *Recherches sociographiques*, 50(3), 475-505. <https://doi.org/10.7202/039064ar>
- Simard, Oréli et Simard, Martin. (2024). L'aménagement et l'urbanisme à l'épreuve de la COVID-19 : les perceptions des professionnels œuvrant en MRC au Québec. *Organisations & territoires*, 33(3), 223-234. <https://doi.org/10.1522/revueot.v33n3.1874>
- Smith, Darren P. et Holt, Louise. (2005). 'Lesbian Migrants in the Gentrified Valley' and 'Other' Geographies of Rural Gentrification. *Journal of Rural Studies*, 21(3), 313-322.
<https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2005.04.002>
- Smith, Darren P. et Phillips, Deborah A. (2001). Socio-Cultural Representations of Greentrified Pennine Rurality. *Journal of Rural Studies*, 17(4), 457-469. [https://doi.org/10.1016/S0743-0167\(01\)00014-6](https://doi.org/10.1016/S0743-0167(01)00014-6)

- Smith, Neil. (1979). Toward a Theory of Gentrification A Back to the City Movement by Capital, not People. *Journal of the American Planning Association*, 45(4), 538-548.
<https://doi.org/10.1080/01944367908977002>
- Stockdale, Aileen. (2010). The Diverse Geographies of Rural Gentrification in Scotland. *Journal of Rural Studies*, 26(1), 31-40. <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2009.04.001>
- Stone, Amy L. (2018). The Geography of Research on LGBTQ Life: Why Sociologists Should Study the South, Rural Queers, and Ordinary Cities. *Sociology Compass*, 12(11), 1-15.
<https://doi.org/10.1111/soc4.12638>
- Taffin, Claude. (1985). Accession à la propriété et «rurbanisation». *Economie et statistique*, 175(1), 55-67. <https://doi.org/10.3406/estat.1985.4957>
- Vindrola-Padros, Cecilia. (2021). *Rapid Ethnographies: A Practical Guide*. Cambridge (UK) : Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108623568>
- Vysotsky, Stanislav. (2015). The Anarchy Police: Militant Anti-Fascism as Alternative Policing Practice. *Critical Criminology*, 23(3), 235-253. <https://doi.org/10.1007/s10612-015-9267-6>