



Master

2025

Public access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

« *C'est poétique et politique* » : Redéfinir le lien avec la terre depuis des perspectives FLINTA. Une étude des pratiques quotidiennes de réciprocités et de résistances

Luciani, Eli

How to cite

LUCIANI, Eli. « *C'est poétique et politique* » : Redéfinir le lien avec la terre depuis des perspectives FLINTA. Une étude des pratiques quotidiennes de réciprocités et de résistances. Master, 2025.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:182914>

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

Last deposit update in Archive ouverte UNIGE on 05.02.2025 08:11



**UNIVERSITÉ
DE GENÈVE**

FACULTÉ DES SCIENCES
DE LA SOCIÉTÉ

**« *C'est poétique et politique* » : Redéfinir le lien avec
la terre depuis des perspectives FLINTA. Une étude
des pratiques quotidiennes de réciprocity et de
résistances.**

Eli Luciani

Mémoire de Master en Études Genre

Janvier 2025

Sous la direction de Dre Ilana Eloit

Jurée : Morgane Rudaz

Université de Genève

Institut des Études Genre

Faculté des sciences de la société

Résumé

Ce mémoire explore comment les pratiques quotidiennes liées à la terre, menées par des personnes FLINTA (Femmes, lesbiennes, Intersexes, Non-binaires, Trans' et Agenres), redéfinissent les relations entre humain·e·x·s et non-humain·e·x·s. S'appuyant entre autres sur des théories néo-matérialistes, des écologies queer et la notion d'hétérotopie de Michel Foucault, cette recherche révèle comment ces pratiques incarnent des formes de réciprocité et de résistance face aux normes dominantes. Les crises sociales, écologiques et politiques contemporaines traduisent une rupture profonde dans nos relations au vivant. Historiquement façonnées par des dualismes hiérarchiques tels que nature et culture ou humain·e·x et non-humain·e·x, ces relations justifient des logiques d'exploitation. Ce mémoire propose une alternative en examinant des pratiques qui contestent ces logiques et révèlent des formes subtiles de transformations sociales et écologiques. L'analyse d'entretiens révèle comment des gestes en apparence simples – qu'il s'agisse de jardinage, de maraîchage ou d'autres interactions avec le vivant – interrogent les normes de genre, les rapports au temps et à la performance, tout en favorisant des relations plus égalitaires avec le vivant. Ces pratiques ne sont pas nécessairement explicitement militantes mais ouvrent des brèches dans les structures dominantes.

Mots-clés

FLINTA, pratiques quotidiennes, jardinage, maraîchage, réciprocité et résistance, agentivité matérielle, utopies queer.

Remerciements

En premier lieu, je tiens à remercier chaleureusement ma directrice de mémoire, Dre Ilana Eloit, pour sa disponibilité, sa confiance, ses précieux conseils, et les discussions enrichissantes qui ont grandement nourri ce travail. Un grand merci également à Morgane Rudaz, qui a accepté d'examiner ce travail en tant que jurée.

Je tiens aussi tout particulièrement à remercier les sept personnes qui ont pris le temps de me rencontrer et de me livrer une part de leur histoire. Merci du fond du cœur pour la confiance, sans vous ce travail ne serait pas ce qu'il est.

À Ange, Angèle et Sophie, sans qui ce parcours universitaire n'aurait pas été le même. Merci pour les échanges, les encouragements, les relectures et l'amitié. À Anna et Elisa, pour leur soutien et leurs conseils, ainsi que pour les appels vidéo partagés en silence pour travailler ensemble malgré les kilomètres. Merci, vous avez rendu ces derniers mois bien plus agréables.

À ma famille choisie, ces amitiés précieuses qui m'aident à avancer avec confiance et sérénité. Merci pour l'écoute, les prises de nouvelles régulières et les encouragements.

À Fanny, pour son soutien sans faille et son amour inconditionnel. Ta présence à mes côtés depuis ces dernières années a rendu l'existence plus douce. Merci d'exister.

À Téolin, dont le compagnonnage inter-espèces m'enseigne chaque jour l'amour, la patience et le respect, redéfinissant ma propre vision des relations avec les êtres plus-qu'humain·e·x·s.

Table des matières

Introduction	7
1.1 Revue littérature	10
1.2 Problématique, thèse et structure du travail	13
2. Cadre conceptuel	15
2.1 Néo-matérialisme : une approche pour déconstruire les dualismes	15
2.1.1 Critique des dualismes dans la modernité	16
2.1.2 L’abandon de la matérialité dans le féminisme postmoderne	18
2.1.3 Vers une reconnaissance de la matérialité.....	20
2.1.4 Naviguer les tensions sans chercher à les résoudre.....	23
2.2 Hétérotopies : repenser les espaces de subversion	25
2.2.1 Articulation entre espace et matière	25
2.2.2 Hétérotopies queer et mauvaises herbes.....	28
2.3 Ancrer la théorie dans la terre : trois exemples de pratiques quotidiennes	30
2.3.1 Expérimenter l’hétérotopie queer à travers les terres lesbiennes	31
2.3.2 Prospect Cottage, terrain hostile devenu symbole de résilience	35
2.3.3 Le jardinage urbain, une résistance en action à Detroit	38
3. Méthodologie	41
3.1 Les entretiens.....	41
3.2 Recrutement, prise de contact et conditions des entretiens	42
3.3 Profils des participant·e·x·s	44
3.4 Retranscription, anonymisation et analyse	46
3.5 Positionnement	47
4. Analyse	50
4.1 Pratiques quotidiennes de la terre : entre quête de sens et défis	50
4.2 Trouver des formes de réciprocité dans les pratiques quotidiennes de la terre.....	54
4.2.1 Entre contact de la terre et bien-être.....	54
4.2.2 Entre performance et exploitation de la terre	61
4.2.3 Quand le genre devient obsolète	68
4.3 Articuler des formes de résistance à travers les pratiques quotidiennes de la terre .	72
4.3.1 Entre injonction à la performance et redéfinition du temps	72
4.3.2 Entre souveraineté alimentaire et acte d’engagement	78
4.3.3 Cultiver des hétérotopies utopiques	86
Conclusion	90
Bibliographie	93

Annexes	100
A. Grille d'entretien	100
B. Appel à participant·e·x·s	104
C. Tableau détaillé des participant·e·x·s	105
D. Tableaux des codes et sous-codes utilisés pour l'analyse	106

À Simone,

*Pour avoir partagé avec générosité ton histoire,
Pour avoir enrichi ce travail de manière précieuse,
Pour cette rencontre qui restera gravée en moi,
Et pour avoir inspiré le titre de ce mémoire*

Parce que queer n'a jamais été seulement humain. Parce que queer peut être une manière de réimaginer ce que signifie être « humain » à l'ère de la catastrophe écologique provoquée par l'homme, alors que nous nous éloignons des identités dualistes et d'un mode d'être humain oppressif. Parce que queer est un moyen de repousser les limites de notre réflexion sur nous-mêmes en relation avec tous les autres êtres significatifs qui partagent le monde avec nous. Parce que queer concerne l'identité et l'inclusion.¹

Introduction

Les crises écologiques, sociales et politiques contemporaines révèlent une crise plus fondamentale : celle des relations. Depuis des siècles, les catégories de nature et culture, humain·e·x·s et non-humain·e·x·s, sujet et objet ont été construites comme des oppositions hiérarchisées, assignant à chaque élément une place fixe dans un ordre prétendument naturel. La « nature » est reléguée au statut de ressource passive, disponible pour l'extraction et l'exploitation, tandis que l'humanité, érigée en maître et sujet universel, se situe au sommet de cette hiérarchie. Ces logiques, profondément ancrées dans la modernité occidentale, justifient des systèmes de domination qui ne se limitent pas à l'environnement, mais s'étendent aux relations sociales et politiques. La marginalisation des corps, l'exploitation des populations précaires et l'asservissement des technologies aux logiques capitalistes témoignent de cette même structuration binaire et oppressante.

Ces relations dysfonctionnelles produisent des crises systémiques. L'épuisement des écosystèmes, les inégalités sociales croissantes et les tensions politiques globales sont les symptômes d'un modèle qui ne parvient plus à tenir. En réduisant les interactions à des logiques utilitaires et extractivistes, ce modèle ignore l'interdépendance profonde entre les entités vivantes et non-vivantes. Il échoue à reconnaître la pluralité des agents impliqués dans la co-création du monde.

Face à cet échec, Donna Haraway, dans *Vivre avec le trouble*, propose une alternative radicale : repenser nos relations en tenant compte de leur enchevêtrement et de leur co-constitution. Cela

¹ Castro, 2019, citée par Franchette & Lammer, 2020, p. 10, ma traduction.

ne signifie pas éliminer les tensions, mais apprendre à y habiter, à en faire des lieux de transformation. Cette démarche exige un abandon des catégories rigides pour adopter une vision plus fluide et dynamique, où les frontières deviennent des espaces de négociation et d'interrelation. Dans ce travail, la notion d'« espace » traduit précisément ces moments de trouble ou d'incertitude, où les relations sont reconfigurées et où les logiques dominantes peuvent être interrogées.

Haraway ne se contente pas de critiquer les systèmes en place ; elle appelle à une réinvention de nos manières de vivre et de penser le vivant, en embrassant l'hybridité, la diversité et la complexité. Ces enchevêtrements complexes mettent en lumière la nécessité d'aborder la matière, les corps et les environnements comme des entités interconnectées et co-constitutives. Penser dans ces zones de trouble, où les frontières vacillent, n'est pas seulement un défi conceptuel ; c'est également un enjeu politique. Comment appréhender ces relations sans reproduire les hiérarchies qui ont longtemps structuré notre rapport au vivant ? Comment réinventer des pratiques ancrées dans le quotidien qui, loin d'être de simples ajustements, participent activement à redéfinir les relations entre humain·e·x·s et non-humain·e·x·s ?

Pour imaginer cela, peut-être avons-nous besoin de repenser la notion d'utopie, non pas comme un lieu lointain ou inatteignable, mais comme une pratique critique et performative, ancrée dans le présent. C'est précisément ce que propose José Esteban Muñoz, dans son ouvrage *Cruiser l'utopie*. Cette démarche n'est pas une quête d'évasion ; il n'a jamais été question de fuir. C'est plutôt un outil politique pour repenser radicalement les structures sociales, politiques et écologiques, en ouvrant des espaces de possibilités où de nouvelles formes de relations, d'identités et de résistances peuvent émerger. La queerness, dans cette perspective, se situe au-delà de l'ici et maintenant. Elle n'a pas grand-chose à voir avec l'identité, c'est un mouvement perpétuel vers un horizon qui n'est pas encore là, mais qui existe en tant que potentiel. C'est une aspiration, une manière de désirer autrement, qui refuse la rigidité des cadres binaires, des hiérarchies anthropocentriques. Muñoz invite à agir dans le présent avec la conscience que les mondes possibles nécessitent d'être performés, incarnés et matérialisés au quotidien. Pour ce faire, « [...] il nous faudra peut-être plisser les yeux, nous efforcer d'ajuster notre vision et la forcer à voir autrement » (Muñoz, 2021, p. 54).

C'est précisément ce que ce travail propose de faire, ajuster le regard pour déceler le potentiel transformateur derrière des pratiques en apparence ordinaires portées par des personnes FLINTA (Femmes, lesbiennes, Intersexes, Non-binaires, Trans' et Agenres). Ces pratiques, souvent situées dans le quotidien – qu'il s'agisse de maraîchage, de jardinage ou d'autres interactions avec le vivant – dessinent des alternatives discrètes mais porteuses de

transformation face aux logiques dominantes. Les perspectives FLINTA sont particulièrement pertinentes, car elles interrogent les structures patriarcales et hétéronormatives tout en proposant des manières de vivre et d'agir qui brouillent les frontières entre nature et culture, humain·e·x et non-humain·e·x. J'emploie le terme FLINTA car les personnes interrogées dans le cadre de ce travail ne se décrivent pas toutes comme étant des personnes queer. Être queer n'était d'ailleurs pas un critère de sélection pour les entretiens. Ce qui m'intéressait avant tout était de dialoguer avec des personnes qui ne soient pas des hommes cisgenres, afin de centrer les expériences et perspectives de celles dont les voix sont souvent marginalisées, dans une logique de reconnaître et valoriser les savoirs alternatifs. Bien que la queerness n'était pas un critère préalable pour les entretiens, elle émerge de manière subtile à travers les récits recueillis. Comme évoqué plus tôt, ce n'est pas tant une question d'identité que de manière d'être et de penser, en dehors des normes dominantes. Par exemple, Simone – une femme cisgenre hétérosexuelle – ne se définit pas comme queer, mais son témoignage porte néanmoins des éléments que l'on peut associer à une pratique queer ; une remise en question des hiérarchies, une attention particulière aux relations avec le vivant, une manière de naviguer les relations sociales et écologiques qui brouille les cadres normatifs, incarnant ainsi une forme de queerness au-delà des catégories identitaires. Ainsi, la queerness dans ce travail est à entendre non comme une identité figée, mais comme une dynamique relationnelle et politique. De la même manière, les termes de « nature » ou de « terre » sont appréhendés dans cette recherche non pas comme des entités fixes ou des catégories essentialisées, mais comme des notions fluides, façonnées par des interactions sociales et politiques. Ils sont ainsi envisagés comme des réseaux d'interrelations dynamiques.

Cette recherche explore donc les pratiques en lien à la terre depuis des perspectives FLINTA, pour dévoiler les formes de réciprocités et de résistances qu'elles rendent possibles. En mobilisant entre autres des cadres issus des études queer, du néo-matérialisme, des écologies queer et de l'hétérotopie foucauldienne, ce travail pose la question de savoir comment, en travaillant la terre ou en interagissant avec le vivant, les personnes FLINTA incarnent des pratiques politiques qui reconfigurent les relations de manière discrète mais significative. La suite de cette introduction propose une revue de la littérature, articulant certaines théories à mon sujet de recherche. Cette prochaine section met en évidence les lacunes que ce travail ambitionne de combler, tout en introduisant la problématique et en esquisant la structure de l'étude.

1.1 Revue littérature

La relation entre *queerness* et nature est un champ de réflexion qui a émergé à l'intersection des études queer et des études environnementales, mettant en lumière des liens complexes entre identité, écologie et justice sociale. Historiquement, les discours hégémoniques ont souvent naturalisé les normes de genre et de sexualité, associant la « nature » à des idées d'ordre, de reproduction et de binarité. Cependant, des théoricien·ne·x·s queer ont remis en question ces conceptions essentialistes, en montrant comment la nature elle-même, avec sa diversité biologique et ses comportements non normatifs – comme l'a démontré Bruce Bagemihl (1999) dans *Biological Exuberance* – offre un cadre riche pour repenser les catégorisations rigides de genre et de sexualité. En écho à ces interrogations, *Material Feminism* d'Alaimo et Hekman (2008) propose une redéfinition des relations entre humain·e·x et non-humain·e·x, insistant sur la co-constitution des corps et des environnements. Ce courant – traduit en français par néo-matérialisme – ancré dans une critique des dualismes classiques, met en avant l'importance de considérer la matérialité non seulement comme toile de fond des actions humaines, mais comme une force active dans la production de relations, identités et significations. Dans cette perspective, Bennett (2010) défend l'idée que la matière possède une vitalité propre, capable d'agir, de transformer et de résister. De son côté, Barad (2008), avec son concept d'intra-actions, redéfinit les relations entre les entités humaines et non-humaines en montrant que ces dernières ne préexistent pas à leurs interactions, mais qu'elles se co-constituent mutuellement à travers des dynamiques relationnelles. La matière, selon Barad, participe activement à la formation des réalités sociales et matérielles, brouillant les frontières entre nature et culture, vivant et non-vivant. Ces perspectives matérialistes et queer convergent dans les travaux de Mortimer-Sandilands et Erickson (2010), qui interrogent les discours hétéronormatifs structurant les représentations des espaces naturels, plaidant pour des alternatives inclusives et déstabilisantes. Seymour (2020) prolonge cette réflexion en retraçant le développement de l'écologie queer comme cadre critique, tout en explorant les possibilités qu'une approche matérielle offre pour déconstruire les idéologies dominantes et inspirer des réponses novatrices aux crises écologiques actuelles.

Ces approches ouvrent la voie à de nouvelles conceptions de la matérialité, une perspective qui dépasse les dichotomies classiques entre sujet et objet, humain·e·x et non-humain·e·x, pour reconnaître l'agentivité intrinsèque de la matière elle-même. En plaçant au cœur de leurs réflexions l'idée que la matière n'est pas passive mais dynamique, ces théories permettent de repenser les interactions entre les êtres humains et leur environnement comme un réseau

d'influences mutuelles. Si ces approches permettent d'enrichir la compréhension des réseaux de relations, elles sont parfois critiquées pour leur tendance à privilégier des analyses abstraites au détriment de luttes concrètes et situées. Ahmed (2008) critique le néo-matérialisme pour son insistance à marquer une rupture avec le constructivisme social, risquant ainsi d'effacer les apports des théories féministes et queer tout en réitérant des hiérarchies qu'il prétend déconstruire. Wolfe (2024) analyse les contradictions et les ambiguïtés du néo-matérialisme, notamment autour de concepts centraux comme l'agentivité de la matière. Il met en avant les limites de son approche posthumaniste, particulièrement lorsqu'il s'agit de répondre aux défis sociaux et politiques actuels. Rekret (2016) souligne le caractère presque spirituel du néo-matérialisme, arguant que son invitation à reconnaître la vitalité de la matière ressemble davantage à une quête ascétique qu'à une véritable analyse critique des dynamiques de pouvoir. Enfin, Taylor (2023) propose une synthèse des débats récents, notant que si le néo-matérialisme a enrichi les réflexions sur la matérialité, il a parfois échoué à rendre compte des dynamiques historiques et sociales qui façonnent les relations entre humain·e·x·s et non-humain·e·x·s.

Ces différentes critiques mettent en lumière l'importance d'articuler les approches néo-matérialistes avec des pratiques quotidiennes situées – dans le cadre actuel, des pratiques en lien avec la terre – afin de dépasser les limites d'une théorie qui reste parfois abstraite ou détachée des réalités concrètes. Si le néo-matérialisme propose des perspectives riches pour penser les relations entre humain·e·x·s et non-humain·e·x·s, la manière dont ces idées se traduisent dans les pratiques quotidiennes, où les interactions avec la terre prennent une dimension tangible et incarnée, reste encore peu explorée. Mon travail s'inscrit dans ce manque en examinant comment ces pratiques concrètes contribuent à reconfigurer les relations politiques, sociales et écologiques entre humain·e·x·s et non-humain·e·x·s. Ce choix méthodologique et théorique, bien qu'il s'appuie sur un courant parfois critiqué pour son abstraction, se justifie par son potentiel à enrichir l'analyse des pratiques quotidiennes en dépassant une perspective centrée uniquement sur les catégories humaines. Par exemple, là où Pruvost (2021) s'intéresse aux logiques d'émancipation et de résistance à travers l'organisation humaine du quotidien, le néo-matérialisme met en lumière comment les interactions avec la terre et le vivant participent activement à redessiner ces dynamiques, brouillant ainsi les frontières entre nature et culture, humain·e·x·s et non-humain·e·x·s, espace privé et espace politique.

Cette approche ouvre également des perspectives renouvelées sur la réciprocité en lien avec la nature, une notion centrale dans les réflexions contemporaines sur les relations humain·e·x·s-nature. Loin d'une vision purement utilitariste, ces réflexions interrogent comment les humains

et les écosystèmes peuvent coexister dans des dynamiques d'échange et de respect mutuel. Dans cette perspective, la réciprocité ne se limite pas à prendre soin de la nature pour en récolter des bénéfices, mais implique une reconnaissance de l'agentivité de la nature elle-même (Ojeda, et al. 2022). Des recherches récentes dans les domaines de l'écopsychologie et des humanités environnementales mettent en évidence que cette réciprocité est aussi bénéfique pour le bien-être humain. Travailler la terre, cultiver des plantes ou interagir avec des écosystèmes naturels peut réduire le stress, améliorer la santé mentale et favoriser un sentiment d'appartenance et de connexion à l'environnement (Capaldi et al., 2014 ; Capaldi et al., 2015 ; Ojeda et al., 2022). L'étude de Meyer et Borrie (2013) permet d'apporter un éclairage complémentaire en examinant comment les personnes aux identités de genre et sexualités non hétéronormatives vivent leur corps et leur identité dans des environnements sauvages (*wilderness*). Ces espaces, offrant un refuge loin des normes sociales oppressives, permettent une reconnexion au corps et une expression libre, à l'abri du jugement (p. 314). Bien que ces différents travaux soulignent l'importance des relations entre entités humaines et non-humaines pour le bien-être individuel ou collectif, ils s'arrêtent souvent à des dimensions psychologiques ou symboliques sans explorer les potentialités politiques et sociales que la réciprocité pourrait engendrer. Par exemple, Meyer et Borrie, qui montrent comment les espaces sauvages offrent des refuges propices à une reconnexion au corps et à une expression de soi, précisent que leurs participant·e·x·s n'expriment aucun lien avec des formes de résistance. Cela ne signifie pas pour autant que de telles dynamiques politiques soient absentes, mais elles demeurent souvent implicites ou inexplorées dans ces analyses.

Quand la résistance en lien avec la terre est explorée dans la littérature, elle se manifeste souvent à travers des pratiques concrètes, qu'il s'agisse d'activités quotidiennes telles que le jardinage ou d'engagements professionnels comme l'agriculture et le maraîchage. Ces pratiques ne se limitent pas à des interactions personnelles ou communautaires, mais deviennent également des actes de résistance face aux normes sociales, économiques et politiques dominantes. Swift et al. (2024) examinent le rôle des jardins communautaires dans la vie des personnes atteintes de démence, soulignant que ces espaces deviennent des lieux de résistance symbolique et collective contre la marginalisation, en démontrant les capacités et la contribution active de ces individus. White (2011) met en lumière le jardinage urbain à Detroit comme une pratique de résistance menée par des femmes afro-américaines, qui utilisent ces espaces pour reconquérir leur autonomie alimentaire tout en contestant les injustices raciales et économiques. Jehlička et al. (2019) élargissent cette réflexion en montrant comment le jardinage domestique et le partage de nourriture deviennent des formes quotidiennes de résilience face à la dépendance au marché

globalisé. Cependant, les pratiques professionnelles de la terre, comme l'agriculture et le maraîchage, jouent également un rôle central dans ces dynamiques de résistance. Akram-Lodhi (2015) insiste sur la souveraineté alimentaire comme une réponse à l'oppression systémique du système agroalimentaire, en montrant comment les pratiques agricoles locales peuvent renforcer l'autonomie des communautés. Baudry (2012), quant à lui, souligne que les réappropriations d'espaces urbains et ruraux, qu'il s'agisse de jardins ou de parcelles agricoles, participent à une redéfinition politique de la relation entre les individus et leur territoire. Ces pratiques, qu'elles soient ancrées dans des espaces collectifs ou dans des activités professionnelles, témoignent d'une capacité à transformer les relations à la terre en leviers d'action politique, articulant ainsi des dynamiques locales de résistance et de transformation sociale. Ces différents travaux mettent en lumière des formes de résistance qui sont souvent explicitement dirigées contre des systèmes dominants ou des oppressions identifiables, comme la souveraineté alimentaire face à l'agro-industrie (Akram-Lodhi, 2015) ou l'autonomie alimentaire dans des contextes d'injustice raciale et économique (White, 2011). Elles sont marquées par une opposition directe et tangible à un système donné. Mon travail s'insère dans un espace encore peu exploré ; celui des résistances subtiles, diffuses, qui ne se manifestent pas nécessairement par une opposition frontale ou revendiquée. Il s'agit plutôt de pratiques ancrées dans le quotidien, où la résistance s'exprime dans des formes d'être et de faire qui réorganisent imperceptiblement les relations au territoire, au non-humain·e·x et aux autres. Ces pratiques ne s'inscrivent pas toujours dans une logique d'antagonisme explicite, mais elles ouvrent des brèches dans les structures dominantes par des moyens plus subtils, souvent implicites. Il s'agit alors de dépasser une analyse limitée à des résistances visibles pour saisir des dynamiques moins évidentes, mais tout aussi transformatrices.

1.2 Problématique, thèse et structure du travail

Cette revue de littérature met en lumière plusieurs éléments importants. Premièrement, elle souligne comment les approches néo-matérialistes et queer permettent de repenser les relations entre humain·e·x·s et non-humain·e·x·s, en insistant sur l'agentivité de la matière et la co-constitution des entités au sein de dynamiques relationnelles. Deuxièmement, elle met en évidence l'importance de la réciprocité dans les interactions humain·e·x·s-nature, non seulement en tant que source de bien-être individuel et collectif, mais aussi comme une ouverture vers des formes de reconnaissance mutuelle entre humain·e·x·s et écosystèmes. Enfin, elle montre que les pratiques en lien avec la terre, qu'elles soient quotidiennes ou professionnelles, ont été explorées dans la littérature comme des actes de résistance face aux

systèmes dominants, bien que ces analyses se concentrent souvent sur des formes explicites et revendiquées de résistance.

Cependant, un espace reste sous-exploré : celui des pratiques quotidiennes, subtiles et implicites, où des formes ambiguës de réciprocité et de résistance reconfigurent imperceptiblement les relations sociales, écologiques et politiques. Cette recherche s'inscrit dans cette lacune, cherchant à comprendre comment ces gestes, portés par des personnes FLINTA, participent à ces dynamiques et enrichissent les cadres théoriques existants en mettant en lumière leurs dimensions concrètes et situées. Plus précisément, cette recherche s'articule autour de la problématique suivante : **comment les pratiques quotidiennes des personnes FLINTA en lien avec la terre génèrent-elles des dynamiques politiques de réciprocité et de résistance, et de quelle manière ces dimensions s'articulent-elles ?**

Pour y répondre, ce travail avance l'idée que ces pratiques, bien qu'apparemment modestes, agissent comme des leviers de transformation écologique et politique. En brouillant les frontières entre humain·e·x et non-humain·e·x, nature et culture, elles ouvrent des espaces de résistance et révèlent un potentiel transformatif, tout en remettant en question les logiques dominantes.

Pour soutenir cette hypothèse, le travail est construit en plusieurs chapitres. Dans le cadre conceptuel qui suit, je développe et enrichis certains éléments abordés dans la revue de la littérature afin de présenter les fondements théoriques et d'expliquer leur articulation avec mon objet de recherche, en m'appuyant sur trois niveaux d'analyse : macro, méso, et micro. Ainsi, j'explore les apports du néo-matérialisme et ses critiques, ainsi que le concept d'hétérotopies de Foucault, recontextualisé à travers les théories queer, pour analyser les potentialités transformatrices des espaces qui défient les normes dominantes. Ces cadres théoriques sont mis en dialogue avec trois exemples concrets : les terres lesbiennes, le jardin de Derek Jarman et le jardinage urbain à Détroit, illustrant comment des pratiques situées remettent en question les relations entre humain·e·x et non-humain·e·x et ouvrent des espaces de résistance et de réciprocité. Le troisième chapitre traite de la méthodologie. J'y présente les sept entretiens semi-directifs réalisés avec des personnes FLINTA, en expliquant la pertinence de cette méthode, le recrutement des profils et les conditions des entretiens. Je détaille également le traitement des données, ainsi que mon positionnement et les enjeux qui en découlent. Finalement, l'analyse de ce travail est structurée en trois sous-chapitres. Le premier explore les pratiques quotidiennes des participant·e·x·s, en mettant en lumière leurs motivations à maintenir un lien avec la terre et les défis qu'ils rencontrent. Le deuxième sous-chapitre s'intéresse aux dynamiques de réciprocité générées par ces pratiques, en examinant comment

elles remettent en question les frontières entre humain·e·x·s et non-humain·e·x·s, tout en interrogeant les rapports au genre. Enfin, le dernier chapitre analyse les formes de résistance qui émergent de ces pratiques, notamment à travers la redéfinition des rythmes de travail et la persévérance face aux obstacles, pour proposer l'idée d'« hétérotopies utopiques », en lien avec la pensée de José Esteban Muñoz, comme espaces de critique et de transformation.

2. Cadre conceptuel

Cette question de recherche s'inscrit dans un héritage intellectuel et théorique qu'il est essentiel de décoder afin de mieux comprendre les fondements sur lesquels elle repose. L'objectif est d'examiner de manière critique les concepts et les cadres théoriques issus de différentes disciplines ou courants de pensée qui ont influencé ce domaine d'étude. Cela permettra non seulement d'éclairer les approches pertinentes pour mon analyse, mais aussi de repérer les tensions, les complémentarités et les éventuelles limites des théories existantes.

Ce cadre conceptuel est structuré en trois niveaux d'analyse : **macro**, **méso** et **micro**. Chacun de ces niveaux permet d'aborder la problématique à des échelles différentes, allant des dynamiques globales aux expériences individuelles. Le niveau macro explore les grandes théories et cadres conceptuels qui analysent les structures sociales, économiques et politiques, offrant une vue d'ensemble abstraite et globale des dynamiques systémiques. Le niveau méso se situe à l'intersection entre théorie et pratique, il examine des concepts ou structures qui, bien que théoriques, peuvent être localisés dans des contextes spécifiques ou liés à des réalités situées. Enfin, le niveau micro explore les expériences personnelles et subjectives des individus, souvent en lien direct avec leur quotidien et leurs interactions immédiates. Cette approche en entonnoir, du général au particulier, permet de poser des bases théoriques solides tout en ouvrant progressivement la voie à une exploration plus intime et personnelle des phénomènes sociaux. La combinaison de ces trois niveaux permet non seulement de comprendre les influences structurelles, mais aussi de capturer comment elles se manifestent concrètement dans les vies individuelles et les expériences vécues.

2.1 Néo-matérialisme : une approche pour déconstruire les dualismes

Le néo-matérialisme offre un cadre conceptuel riche pour analyser les pratiques quotidiennes liées à la terre, en redéfinissant les relations entre humain·e·x·s et non-humain·e·x·s. Ce courant invite à dépasser les dualismes traditionnels pour concevoir la terre comme une entité

participante, dotée d'agentivité, et à considérer ces interactions comme des processus co-construits. Le chapitre qui suit approfondira cette approche, en explorant comment le néo-matérialisme permet d'articuler ces dynamiques dans un contexte global, tout en questionnant ses limites et en abordant les tensions qu'il soulève.

2.1.1 Critique des dualismes dans la modernité

Pour aborder le néo-matérialisme, il est essentiel de revenir aux bases philosophiques et épistémologiques qui ont façonné la manière de concevoir les liens entre matière, discours et pouvoir, en s'intéressant notamment aux dualismes hérités de la modernité. Ces dernières trouvent leurs racines dans la révolution scientifique et philosophique des XVI^e et XVII^e siècles, marquée par l'émergence d'une rationalité nouvelle, ayant conduit à une conception du monde dans laquelle la nature est appréhendée comme un objet passif destiné à l'exploitation.

[L]a nature, organique, vivante, pleine de signes, associée à une terre nourricière, devient une matière inerte, muette, passive, appréhendée suivant un modèle mécaniste, qui conduit à un dualisation du corps et de l'esprit – un grand partage –, avec des effets de longue durée sur le développement occidental : puisque la nature est morte, s'ouvre la voix de l'exploitation rationnelle des ressources naturelles qui n'est pas dissociable d'une domination croisée de race, de classe et de sexe par les hommes blancs européens. (Merchant, 1980, citée par Pruvost, 2019, p.37)

Le concept de « grand partage », développé par Bruno Latour dans son ouvrage *Nous n'avons jamais été modernes* (1997), désigne une construction intellectuelle caractéristique de la modernité. Cette notion décrit l'opposition radicale entre la nature, associée aux objets, aux faits scientifiques et à une réalité extérieure à l'humain, et la culture, qui englobe les humains, leurs sociétés et leurs croyances. Ce partage a pour fonction de structurer la pensée moderne en établissant une séparation entre l'humain·e·x et le non-humain·e·x, permettant ainsi d'organiser et de hiérarchiser les savoirs, tout en justifiant les rapports de pouvoir. Ce processus repose sur deux pratiques simultanées : la traduction et la purification. La traduction désigne la création constante d'hybrides, c'est-à-dire des entités qui mêlent nature et culture, humain·e·x et non-humain·e·x, comme les technologies modernes, les phénomènes écologiques ou les biotechnologies. Ces hybrides reflètent la réalité des interactions complexes qui sous-tendent le monde. En parallèle, la purification fonctionne comme un mécanisme d'organisation conceptuelle qui sépare rigoureusement les sphères de la nature et de la culture, affirmant leur distinction ontologique (Latour, 1997, p. 24). Latour illustre ici un paradoxe essentiel de la modernité : bien qu'elle produise constamment des hybrides par ses pratiques, elle maintient une fiction de séparation stricte en occultant ou en niant l'existence de ces mélanges. Comme

il le souligne, la modernité est caractérisée par sa capacité à permettre « [...] la prolifération démultipliée des hybrides dont elle nie l'existence et même la possibilité » (p. 61). Cette critique est également au cœur de la pensée de Donna Haraway, qui, dans *Manifeste Cyborg* (2007), déconstruit ces dualismes fondamentaux en montrant comment ils participent activement à la perpétuation des systèmes oppressifs. Haraway souligne que ces oppositions ne sont pas seulement des abstractions intellectuelles, mais des outils idéologiques qui normalisent des structures de pouvoir : « [...] certains dualismes constituent des traits persistants des traditions occidentales ; tous contribuent à la logique et aux pratiques du système de domination des femmes, des gens de couleur, de la nature, des travailleurs et des animaux ; en gros à la domination de tout ce qui est autre et qui ne sert qu'à renvoyer l'image de soi » (p. 75). Pour Haraway, ces dualismes – elle cite notamment ceux de soi/autre, corps/esprit, nature/culture, mâle/femelle, civilisé/primitif – sont non seulement trompeurs, mais également dangereux, car ils empêchent de reconnaître les interconnexions vitales entre entités humaines et non-humaines. Par exemple, le dualisme corps/esprit place l'esprit ou la raison au-dessus du corps, perçu comme une limite à transcender. Cette hiérarchie légitime la subordination de ceux associé·e·x·s à la corporalité – entre autres les femmes, les peuples colonisés, les classes ouvrières – à ceux qui revendiquent la rationalité : les hommes blancs, les élites intellectuelles et économique. De même, les distinctions mâle/femelle ou civilisé/primitif perpétuent des systèmes de domination genrée et coloniale en essentialisant des différences biologiques ou culturelles. La figure du cyborg harawayien vise à offrir une alternative radicale : un être hybride, qui transcende et trouble les frontières rigides, incarnant une pensée relationnelle où humain·e·x·s, technologies et écosystèmes se co-construisent dans une dynamique d'interdépendance (pp. 81-82). Ce repositionnement ouvre la voie à une critique active des catégories binaires en révélant leur rôle dans la reproduction des injustices sociales, économiques et écologiques.

La pensée d'Haraway reflète plus largement la pensée et la critique postmoderne, qui s'attache à révéler les failles de ces catégories prétendument étanches et à déconstruire les fondements mêmes de cette logique dualiste. En effet, le postmodernisme, bien qu'en continuité terminologique avec le modernisme, s'en distingue en rejetant les grands récits universalistes et en déconstruisant les catégories fixes, comme celles que la modernité s'est efforcée de maintenir malgré leurs contradictions (Baril, 2005, p.32). Ce tournant a profondément influencé de nombreux champs intellectuels, notamment le féminisme. Le chapitre suivant analyse ces répercussions, en mettant en lumière comment le postmodernisme a contribué à enrichir le féminisme tout en suscitant, selon certain·e·x·s, des tensions pouvant mener à une impasse.

2.1.2 L'abandon de la matérialité dans le féminisme postmoderne

Apparu vers la fin des années 1980, le féminisme postmoderne est une branche du féminisme qui intègre les principes et la critique du postmodernisme, particulièrement en ce qui concerne les notions de vérité, d'identité, de pouvoir et de langage. Il est caractérisé par « [...] un constructivisme social, un *certain* relativisme et une incrédulité à l'égard de toutes formes de Vérité, d'Objectivité, d'Universalité, etc. » (Baril, 2005, p. 44). Selon Audrey Baril, les féministes postmodernes, en rupture avec les approches féministes de la deuxième vague «[...] rejettent toutes explications de type naturaliste ou essentialiste. Elles soutiennent donc que le "sexe", le genre, l'identité, l'identité sexuelle, l'orientation sexuelle et les catégories identitaires (comme homme/femme) sont des constructions sociales, souvent élaborées sur un mode binaire, qu'il importe de déconstruire » (Baril, 2005, p. 44). En remettant en cause l'idée d'une essence féminine, ce courant privilégie une approche sceptique et pluraliste, cherchant à établir des alliances avec d'autres mouvements de libération en reconnaissant l'interconnexion de différentes formes de discrimination. Il redéfinit ainsi les termes du débat sur l'égalité et la différence, longtemps central dans le féminisme, mais désormais moins pertinent, car les bases mêmes sur lesquelles il reposait sont contestées (Baril, 2005, p. 39). La force du féminisme postmoderne réside principalement dans sa capacité à révéler comment la pensée occidentale s'articule autour de structures binaires profondément influencées par des concepts de genre (Alaimo & Hekman, 2008, p. 2). Il met en évidence que des oppositions fondamentales, comme rationnel/émotionnel, esprit/corps, culture/nature ou sujet/objet, ne sont pas des constructions neutres mais sont souvent chargées de significations genrées. Historiquement, ces dichotomies ont été associées aux stéréotypes de genre, où l'élément valorisé (par exemple, la rationalité ou l'esprit) est rattaché au masculin, tandis que l'élément subordonné (comme l'émotion ou le corps) est assigné au féminin. Bien que le féminisme postmoderne eût pour ambition de déconstruire ces dichotomies, certain·e·x·s estiment qu'il n'a pas pleinement réalisé cet objectif.

Le postmodernisme n'a pas tenu sa promesse de devenir la fondation théorique du féminisme. Bien que les postmodernes revendiquent une opposition à toute dichotomie, il y a une dichotomie à laquelle ils semblent adhérer presque sans interrogation : langage/réalité. [...] Dans leur empressement à rejeter toute base moderniste du matériel, les postmodernes se sont tourné vers le pôle discursif comme la source exclusive de constitution de la nature, de la société et de la réalité. Loin de déconstruire les dichotomies langage/réalité ou culture/nature, ils ont exclu une face en faveur de l'autre. (Coole & Frost, 2010, cité par Möser, 2016, p. 237)

Ses critiques soutiennent que le féminisme postmoderne s'est parfois perdu dans des débats théoriques, laissant peu de prise pour des changements concrets et durables dans les structures

sociales, aboutissant ainsi à une impasse. C'est notamment le cas pour la dichotomie culture/nature qui n'aurait pas été déconstruite dans la pensée postmoderne ; pire, « l'un de ses pôles a été rejeté (la nature) et l'autre (la culture) a été adapté » (Alaimo & Hekman, p. 3). En se centrant sur les constructions discursives, le féminisme postmoderne s'est éloigné de la matérialité. En effet, certaines théories féministes dominantes, de Simone de Beauvoir à Gayle Rubin et Monique Wittig, ont entrepris une rupture avec la nature dans la mesure où elles ont constamment cherché à détacher la notion de femme de son association présumée avec l'essentialisme (Alaimo & Hekman, p.4). « En luttant contre l'essentialisme biologique, les féministes ont eu tendance, de façon compréhensible, à dénier toute capacité d'agir à la matière ou à la biologie dans la formation des relations sociales et politiques » (Frost, 2017, p.120). Ce rejet permet d'expliquer les raisons pour lesquelles l'écoféminisme – notamment en France² – a eu de la peine à être pris au sérieux, craignant une réitération de l'association femme-nature (Rimlinger, 2024, p.29). Pourtant, comme le rappelle Myriam Bahaffou, les femmes sont loin d'être les victimes d'un schéma binaire qui opposerait les hommes destructeurs aux innocentes femmes pacifistes.

Affirmons-le d'emblée : les femmes (si on pense en système binaire femmes/hommes) sont, elles aussi, empreintes de violence. C'est vrai, nous n'avons pas tenu les armes ni tué les oiseaux dans le ciel. Mais qui les a déplumés, fourrés, assaisonnés, enfournés, servis ou tout simplement dégustés ? Qui a soutenu les hommes tourmentés au retour de leur service dans l'armée ou épuisés après leur partie de chasse ? Qui a partagé leurs peines, leurs couches ? [...] Les femmes ont donc été les réelles complices d'un système écocidaire. (Bahaffou, 2022, p. 157)

Pour éviter de s'enfermer à nouveau dans une binarité rigide et de céder au déterminisme biologique, il est essentiel de complexifier les théories féministes et environnementales en adoptant une approche relationnelle qui reconsidère la nature ; sans cela, on risque de renforcer un anthropocentrisme qui nie l'agentivité des formes de vie non humaines, empêchant ainsi d'envisager une éthique environnementale fondée sur l'interdépendance entre humain·e·x·s et le reste du vivant.

² En effet, l'écoféminisme en France a connu une réception plus fragmentée et limitée par rapport aux contextes anglo-saxons et allemands en raison de plusieurs éléments structurels et historiques. Alors qu'aux États-Unis ou en Angleterre, l'écoféminisme émerge dans les années 1980 notamment comme un mouvement de protestation contre le nucléaire, la France et son État fortement nucléarisé et répressif envers ses opposant·e·x·s freine l'alliance entre écologie politique et féminisme – présentant le nucléaire comme un vecteur de progrès. De plus, le féminisme français s'est principalement orienté vers des revendications institutionnelles, comme les droits professionnels et électoraux que sur un projet libertaire. Pour aller plus loin sur ce sujet, voir notamment l'article de Marlène Benquet et Geneviève Pruvost, « Pratiques écoféminismes : corps, savoirs et mobilisations » (2019).

2.1.3 Vers une reconnaissance de la matérialité

Le néo-matérialisme invite à repenser la matière et les interactions entre le corps, l'environnement et la technologie, ouvrant la voie à une déconstruction de l'opposition rigide entre nature et culture. Il s'agit de réintégrer la matérialité dans les études féministes et environnementales, en la considérant non pas comme un élément passif, mais comme une force active avec laquelle les humains entrent en interaction.

Plutôt que de perpétuer le dualisme nature/culture, qui considère la nature comme un fond inerte servant aux exploits de l'Homme, nous devons reconsidérer la nature elle-même. La nature ne peut plus être imaginée comme une ressource malléable pour la production industrielle ou la construction sociale. La nature est dotée d'agentivité : elle agit, et ses actions ont des conséquences pour le monde humain comme non humain. (Alaimo & Hekman, pp. 4-5, ma traduction)

L'objectif n'est pas de nier ou de minimiser les constructions sociales ni l'influence profonde du pouvoir et de la manière dont il s'imprègne dans les corps et dans la matière ; il s'agit plutôt de questionner comment les corps, les organismes et les objets matériels eux-mêmes réagissent ou résistent (Frost, 2017, p. 120). Concevoir l'agentivité de la matière nécessite de redéfinir l'agentivité elle-même pour la décentrer d'un modèle humaniste. Karen Barad, figure importante du néo-matérialisme (Möser, 2016, p.235), développe une approche réaliste agentielle qui réinvente notre compréhension des relations entre humains, non-humains, matière et discours. S'inspirant de la physique de Niels Bohr, elle élabore le concept d'« agentivité intra-active », soulignant que l'agentivité ne se situe pas dans les individus ou les objets eux-mêmes, mais dans les relations qui les lient et les constituent.

La notion d'intra-action (par opposition à l'"interaction" traditionnelle, qui suppose l'existence préalable d'entités/relata indépendants) représente un changement conceptuel profond. Ce sont des intra-actions agentielles spécifiques qui déterminent les frontières et les propriétés des "composants" des phénomènes et qui donnent du sens à certains concepts incarnés. (Barad, 2008, p.133, ma traduction)

Dans cette définition, l'agentivité n'est donc pas une propriété mais plutôt une activité, c'est une « mise en acte, non quelque chose que quelqu'un ou quelque chose possède » (Barad, p. 144, ma traduction). Cette ontologie réaliste agentielle postule que les entités n'existent pas de manière autonome en dehors de leurs relations ; elle offre une vision relationnelle dans laquelle le monde est en constante formation et transformation, sans essence ou forme fixe prédéfinie car tout est constamment redéfini. La théorie de Barad dissipe non seulement les craintes d'essentialisme, mais fournit également un cadre conceptuel puissant pour repenser la matérialité, en intégrant la nature et la culture ainsi que l'humain et le non-humain dans

une vision unifiée. « Barad rompt par conséquent avec l'idée de la subjectivité humaine comme point de départ des actions. Pour elle, c'est la matière qui assume ce rôle, dans la mesure où le vivant et le non-vivant acquièrent de la signification à la faveur des intra-actions qui se sédimentent en matérialisations qui aboutissent à des actions solidifiées. » (Möser, 2016, p. 235). Se détacher d'une vision anthropocentrée est essentiel pour comprendre comment la matière elle-même peut être appréhendée sous le prisme de l'agentivité. Cette pensée est particulièrement intéressante pour amener une nouvelle appréhension des écologies. D'ailleurs, selon Wolfe, le néo-matérialisme « se présente comme une sorte de fondement théorique pour l'écologie » (2024, p. 159).

Ces réflexions sur la matérialité, en particulier celles proposées par Barad, trouvent un écho significatif dans les écologies queer, qui partagent une volonté de dépasser les cadres binaires et anthropocentrés. Les écologies queer s'inscrivent dans une critique des approches écologiques traditionnelles, souvent marquées par des dualismes comme humain/nature ou naturel/artificiel, et cherchent à redéfinir les relations entre les corps, les identités et les environnements. En effet, l'écocritique traditionnelle est souvent limitée par des visions essentialistes, binaires ou masculines qui excluent de fait les perspectives queer (Morton, 2010, p. 274). Dans son article, Morton explore, en s'appuyant sur les travaux de Butler, comment les concepts de genre hétéronormatifs – basés sur une séparation entre l'intérieur (le corps, l'identité) et l'extérieur (le monde, l'altérité) – éclairent la façon dont la nature est définie comme un système clos (Morton, p. 274). En transposant cette analyse au champ de l'écologie, il montre comment la nature est souvent conçue comme un système clos, autonome et distinct des entités humaines. Seulement, l'environnement « [...] n'est plus véritablement un environnement, car il n'opère plus simplement autour de nous : c'est la différence entre le climat et la météo » (Morton, p. 274, ma traduction). Les écologies queer invitent alors à réexaminer ces frontières en adoptant une perspective non essentialiste, telle que celle offerte par la théorie queer, qui met en lumière la diversité, l'interconnexion et l'imbrication des formes de vie. Cela ouvre la voie à une écologie queer capable de dépasser les limitations binaires et hiérarchiques de l'écocritique classique.

Une telle approche permet par exemple de mobiliser la notion de trans-corporalité développée par Stacy Alaimo. Ce concept insiste sur l'imbrication des corps humains et non-humains, montrant que les frontières entre eux sont poreuses et traversées par des flux de matières, d'énergies et de toxines. En particulier, Alaimo explore l'idée des *toxic bodies*, qui souligne comment les polluants et substances toxiques traversent les corps, rendant visible l'interconnexion matérielle entre les systèmes industriels, les environnements et les organismes

vivants. En effet, « [...] même les humains et les animaux qui vivent loin des zones les plus polluées portent encore en eux un mélange chimique dans leur sang et leurs tissus, comme en témoigne l'exemple souvent cité du lait maternel contaminé des Inuits » (Almaio, 2008, p. 260, ma traduction). Dans ce cadre, les corps humains ne peuvent être pensés comme des entités autonomes, mais doivent être compris comme intégrés dans des réseaux écologiques complexes où les actions humaines ont des répercussions directes sur les non-humain·e·x·s et inversement. En intégrant cette perspective à l'écologie queer, on peut repenser les dynamiques de pouvoir et de responsabilité écologiques en mettant en évidence les impacts différenciés des crises environnementales sur les corps marginalisés – qu'il s'agisse des personnes queer, racisées ou issues des classes populaires. Ainsi, la trans-corporéalité d'Alaimo enrichit l'écologie queer en soulignant non seulement l'interconnexion entre les vivants et leur environnement, mais aussi les inégalités systémiques et les vulnérabilités exacerbées par ces relations matérielles.

Le néo-matérialisme et les écologies queer offrent des cadres théoriques complémentaires qui permettent d'analyser les pratiques liées à la terre tout en offrant une grille de lecture pertinente pour éclairer les dynamiques mises en évidence dans mes entretiens. Ces approches, en dépassant les limites imposées par la modernité, incitent à repenser l'agentivité et à reconnaître l'intra-connexion des êtres vivants et non-vivants, favorisant ainsi un « sentiment tangible de connexion avec la "nature" pour encourager un ethos environnemental » qui contraste avec « le sentiment omniprésent de déconnexion qui rend les "problèmes environnementaux" lointains, facilement écartables et insignifiants » (Alaimo, p. 259, ma traduction). Elles offrent des outils conceptuels pour comprendre comment les pratiques quotidiennes des personnes FLINTA en lien avec la terre génèrent des dynamiques politiques de réciprocité et de résistance, révélées par les récits des participant·e·x·s, et comment ces dimensions s'articulent pour redéfinir les relations sociales, écologiques et politiques. En mobilisant ces cadres théoriques, il devient possible d'interpréter les processus à la fois matériels et symboliques évoqués dans les entretiens, où l'interconnexion et l'agentivité des entités humaines et non-humaines apparaissent comme des moteurs de transformation politique. Cependant, comme souligné dans la revue de la littérature, ces approches suscitent également des réserves et des critiques. Le prochain sous-chapitre s'attache à les explorer, afin de montrer comment elles peuvent néanmoins être utilisées avec une certaine flexibilité et un regard critique.

2.1.4 Naviguer les tensions sans chercher à les résoudre

Le néo-matérialisme, visant donc à replacer la matière au cœur des dynamiques agentives soulève en effet certaines interrogations critiques (Wolfe, 2024). Cette approche, bien que séduisante, qui envisage une continuité ontologique entre nature et culture, humain·e·x et non-humain·e·x, risque d'aboutir à une réduction ou simplification de la dimension conflictuelle et politique des relations matérielles.

Même si une des principales théoriciennes de ce courant, Jane Bennett, proclame inlassablement que ce tournant ontologique a une dimension politique, l'absence de conflictualité dans un univers où tout est animé, où tout est vivant, et où tout a pour ainsi dire la même valeur, peut laisser songeur ; comme l'écrit Isabelle Stengers au sujet du NM [*New Materialism*], "le matérialisme perd son sens lorsqu'il est séparé de son rapport au conflit". (Wolfe, p. 160)

Cette critique trouve un écho dans celle de Sara Ahmed, qui, dans *Open Forum Imaginary Prohibitions : Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialism'* (2008), questionne les gestes fondateurs du néo-matérialisme. Ahmed accuse ce dernier de construire une opposition problématique avec le féminisme pour se poser comme innovant et nécessaire. Selon elle, le néo-matérialisme repose sur l'idée d'une « prohibition imaginaire » (p. 31), selon laquelle les féministes, en particulier celles de la deuxième vague, auraient rejeté ou négligé la biologie au profit de modèles constructivistes ou textuels. Cette représentation caricaturale permet au néo-matérialisme de se présenter comme un dépassement des féminismes antérieurs en réintégrant la biologie et la matérialité dans la pensée critique. Cependant, Ahmed souligne que cette critique routinisée (p. 25) efface les contributions significatives des théoriciennes féministes, comme Donna Haraway, Evelyn Fox Keller ou Emily Martin (p. 27), qui ont exploré de manière nuancée les relations entre biologie, matérialité et pouvoir. En ignorant ces apports, le néo-matérialisme ne reconnaît pas l'héritage féministe qui avait déjà engagé une réflexion critique sur ces questions, et se fonde ainsi sur une omission stratégique qui fragilise son argument. Ces deux critiques se rejoignent dans leur mise en garde contre les simplifications conceptuelles : Wolfe met en lumière le danger d'effacer la dimension conflictuelle des relations matérielles, tandis qu'Ahmed montre comment le néo-matérialisme, sous prétexte de réhabiliter la biologie, tend à marginaliser les apports critiques du féminisme et à réintroduire une opposition artificielle entre biologie et construction sociale.

La thèse de Tom Boellstorff, qui propose de « surfer sur les binarismes » plutôt que de chercher à les transcender ou à les résoudre, apporte une perspective intéressante pour approfondir les critiques de Wolfe et Ahmed. Partant du constat que les binarismes sont omniprésents et

qu'aucune analyse humaine ne peut les éviter (2010, p. 222), il montre alors comment les démarches qui visent à produire une intervention critique s'articulent souvent autour de leur déconstruction ; soit en ajoutant un troisième terme à l'équation, soit en transformant ce binarisme en spectre.

Dans ce contexte, on pourrait se demander : est-il nécessairement vrai que nos seules options sont soit de transcender les binarismes – s'élevant impossible au-dessus des mers orageuses, pour ainsi dire – soit de rester immergés en leur sein, comme l'eau que les poissons, selon l'adage, ne perçoivent jamais parce qu'elle les entoure comme leur condition d'existence ? Ne pourrait-il pas exister une manière de "surfer sur les binarismes" ? (Boellstorff, 2010, p. 223, ma traduction)

Ainsi, au lieu de chercher à rejeter ou dépasser les binarismes comme s'ils étaient des obstacles à éliminer, Boellstorff propose de les utiliser comme des cadres de réflexion, reconnaissant leur présence inévitable tout en évitant de les considérer comme des catégories fixes.

Surfer, c'est se déplacer librement sur une vague qui contraint les choix (on ne peut la faire aller dans une direction opposée), mais qui ne détermine pas entièrement la destination. Une vague, en un sens, n'existe pas, car elle n'est qu'un trouble temporaire dans l'océan, et pourtant les vagues ont des conséquences : elles déplacent non seulement les surfeurs, mais peuvent détruire des bâtiments lors de tsunamis ou éroder les côtes les plus dures. (p. 223, ma traduction).

La vague n'est pas une entité fixe, mais plutôt une perturbation temporaire avec des effets concrets. De même, les binarismes sont des structures dynamiques et changeantes qui influencent les relations sociales sans être immuables. Cette métaphore permet d'ouvrir la voie à une pensée qui navigue les tensions sans chercher à les résoudre ou à les nier, c'est une manière de réintégrer la conflictualité et de reconnaître la valeur intrinsèque des tensions et des ambiguïtés. La vague, en tant que perturbation temporaire, introduit une agentivité contextuelle ; elle n'est ni stable ni universelle, mais située dans un espace-temps particulier où s'entrelacent certaines forces spécifiques.

La posture de Boellstorff est, à mon sens, cruciale tout au long de ce travail : elle m'offre la possibilité de m'appuyer sur les théories du néo-matérialisme évoquées précédemment, tout en accueillant les ambiguïtés, nuances et incohérences qui peuvent émerger lorsque ces cadres sont confrontés à mes données. Cette approche me permet d'éviter toute rigidité théorique et de refléter fidèlement la complexité des dynamiques qui émergent de mes entretiens.

Jusqu'ici, le cadre conceptuel s'est concentré sur le niveau macro, en explorant le néo-matérialisme et ses implications pour repenser les relations entre la matière et les corps à large échelle. J'aimerais à présent me tourner vers le niveau méso, qui se situe à l'intersection entre théorie et pratique. Ce niveau permet d'examiner des concepts ou structures qui, bien que

théoriques, peuvent être localisés dans des contextes spécifiques ou liés à des réalités situées. Dans ce cadre, les hétérotopies de Foucault offrent une grille d'analyse particulièrement pertinente pour situer les résistances dans des espaces concrets où les normes sont inversées ou suspendues. Alors que le néo-matérialisme met en lumière les interactions entre la matière et les discours pour interroger et remodeler les relations de pouvoir, les hétérotopies – à l'image des vagues – permettent d'explorer comment ces dynamiques se manifestent dans des espaces concrets, où les normes établies sont activement subverties. Ces deux approches, intégrées dans le cadre conceptuel, s'enrichissent mutuellement pour ouvrir des pistes d'analyse autour des pratiques quotidiennes liées à la terre.

2.2 Hétérotopies : repenser les espaces de subversion

Ce sous-chapitre vise à explorer comment le néo-matérialisme, en mettant l'accent sur l'agentivité de la matière et des corps, peut entrer en dialogue avec le concept d'hétérotopie de Foucault, qui propose une manière de penser les espaces en tant que sites de subversion et de transformation des normes. Si Foucault se concentre principalement sur les discours et les institutions, son travail est peut-être moins sensible à l'importance des corps et des pratiques matérielles dans la structuration des espaces sociaux. Le néo-matérialisme permet d'enrichir cette perspective en soulignant que la matière – qu'il s'agisse des corps ou des objets – n'est pas seulement un support des normes sociales, mais aussi un acteur actif de leur subversion.

2.2.1 Articulation entre espace et matière

Dans une conférence de 1967, Michel Foucault élabore le concept d'hétérotopies pour désigner des espaces « autres ». Contrairement aux utopies, qui sont des constructions idéales et imaginaires, les hétérotopies sont des espaces réels, présents au sein de la société, mais qui fonctionnent selon des règles distinctes de celles qui régissent les espaces ordinaires. Ces lieux combinent des dimensions physiques et mentales, réelles et imaginaires, et agissent comme des sites où les normes sociales sont suspendues, contestées ou inversées. Foucault propose ainsi une nouvelle manière d'appréhender l'espace, non plus simplement comme un lieu fixe et défini, mais comme un réseau de relations de proximité et de voisinage. En d'autres termes, l'espace se construit à travers des interactions et des connexions, qu'il nomme « relations d'emplacements » (Foucault, 2004, p. 13), soulignant l'idée que l'organisation de l'espace est façonnée par les dynamiques entre ses différentes composantes, plutôt que par des frontières géographiques strictes. Foucault précise cette idée dans sa conférence :

Autrement dit, nous ne vivons pas dans une sorte de vide, à l'intérieur duquel on pourrait situer des individus et des choses. [...] [N]ous vivons à l'intérieur d'un ensemble de relations qui définissent des emplacements irréductibles les uns aux autres et absolument non superposables. [...] Mais ce qui m'intéresse, ce sont, parmi tous ces emplacements, certains d'entre eux qui ont la curieuse propriété d'être en rapport avec tous les autres emplacements, mais sur un mode tel qu'ils suspendent, neutralisent ou inversent l'ensemble des rapports qui se trouvent, par eux, désignés, reflétés ou réfléchis. (Foucault, 2004, p. 14)

En ce sens, les hétérotopies offrent un cadre pour analyser la manière dont certains espaces réels agissent comme des miroirs critiques ou des zones d'expérimentation, où les règles et relations ordinaires sont mises à l'épreuve ou reconfigurées. Ce concept ouvre la possibilité de penser l'espace comme une interface dynamique où les normes sont constamment redéfinies, offrant un potentiel pour la contestation et la transformation. Foucault souligne que les hétérotopies ne sont pas spécifiques à notre époque ; au contraire, selon lui, elles existent depuis toujours, chaque civilisation créant ses propres hétérotopies en fonction de son contexte social et culturel. Il souligne également que les formes prises par les hétérotopies varient considérablement d'une époque à l'autre. Cependant, quelle que soit leur forme, ces espaces entretiennent toujours des relations particulières avec les autres lieux de la société. En effet, il ne s'agit pas de lieux isolés ou indépendants ; ils jouent un rôle spécifique par rapport à tous les autres espaces sociaux selon deux dynamiques principales ; la compensation et l'illusion.

Les hétérotopies de compensation sont des espaces conçus pour remédier aux insuffisances de la société qui les entoure. Elles se présentent comme des lieux idéalisés, parfaits, où les dysfonctionnements de la société sont soit corrigés, soit détournés, offrant ainsi une version parfaite et améliorée de la réalité. Foucault illustre ce concept à travers l'exemple des colonies, des lieux où les colons cherchaient à instaurer un ordre parfait, souvent inspiré d'idéaux religieux ou sociaux, pour remédier aux problèmes qu'ils identifiaient dans leurs pays d'origine. Ainsi, dans les colonies des jésuites du Paraguay, l'organisation spatiale incarnait une vision rigoureusement structurée de la société idéale. Le village, « réparti selon une disposition rigoureuse » (Foucault, 2014, p. 19) autour d'une place centrale, intégrait l'église, le collège, et le cimetière dans une symétrie parfaite, tandis que les habitations des familles s'alignaient le long d'axes formant une croix. Cette configuration, explique Foucault, reflétait le désir de marquer l'espace du « signe fondamental » (p. 19) de la chrétienté, affirmant une vision symbolique et matérielle d'un ordre universel. Les colonies ne sont pas les seules manifestations d'hétérotopies de compensation. On peut également inclure les nombreuses communautés utopistes qui, à différentes époques, ont cherché à créer des espaces où la vie serait plus pure, plus harmonieuse et plus en équilibre avec leurs idéaux. Ces communautés aspirent à échapper

aux défauts de la société environnante en établissant des environnements où des valeurs alternatives, souvent basées sur la justice sociale, la simplicité ou la spiritualité, peuvent être pleinement réalisées.

D'autre part, certaines hétérotopies fonctionnent comme des lieux d'illusion, c'est-à-dire des espaces qui montrent la réalité sous une forme déformée ou amplifiée, mettant en lumière les contradictions ou les incohérences de la société. Foucault prend l'exemple des maisons closes, qui offrent une représentation de la sexualité hors des normes et des conventions sociales. Ces lieux explorent des possibilités alternatives tout en critiquant les contradictions des discours dominants sur la morale, l'amour et le corps. Les foires ou parcs d'attraction peuvent aussi être qualifiés d'hétérotopies d'illusion, dans la mesure où ils servent d'échappatoire temporaire dédié au divertissement. En créant un contraste frappant avec la monotonie ou les contraintes de la vie quotidienne, ces lieux mettent en lumière, par leur caractère ludique et festif, la monotonie ou les contraintes de la vie ordinaire.

Dans les deux cas, les hétérotopies exercent une fonction critique : elles dévoilent des aspects du fonctionnement de la société en créant des espaces où les normes dominantes sont soit inversées, soit dépassées. Ces espaces deviennent alors des lieux où la matière – les corps et leurs pratiques, les objets, et les structures matérielles – joue un rôle actif. Pour reprendre l'exemple des maisons closes, ce ne sont pas seulement les discours sur la sexualité qui sont contestés, mais également les interactions physiques et matérielles entre les corps, les objets (meublier, décorations) et les rituels qui participent à redéfinir les normes.

Cependant, bien que Foucault souligne comment les hétérotopies suspendent, neutralisent ou inversent les rapports sociaux, son analyse reste davantage centrée sur les structures discursives et institutionnelle. Il décrit ces espaces comme des réalités matérielles et symboliques, mais sans approfondir le rôle spécifique des corps et des matérialités dans leur structuration. Cela ne signifie pas qu'il ignore ces aspects, mais qu'ils ne sont pas centraux dans son approche. Le néo-matérialisme permet de combler cette lacune en insistant sur le rôle actif de la matière dans la production et la transformation des espaces hétérotopiques. Des éléments matériels tels que la terre, les plantes ou même les outils agricoles peuvent être analysés comme des partenaires dans la création d'espaces hétérotopiques. Ils ne se contentent pas de refléter ou de soutenir les normes sociales : ils participent activement à leur réinvention et à leur subversion.

Ainsi, la manière dont les corps et les objets interagissent dans ces lieux pour produire des résistances devient une clé d'analyse essentielle. Par exemple, un espace agricole peut incarner un lieu de résistance non seulement à travers les pratiques mises en œuvre, telles que des modes de culture alternatifs, mais également grâce à l'agentivité des éléments matériels qui le

constituent, comme l'utilisation de compost naturel ou la configuration collective et coopérative du terrain. De même, les dispositions architecturales, les objets présents ou encore les interactions avec la nature participent activement à la transformation des relations de pouvoir dans ces espaces.

J'aimerais à présent enrichir cette notion d'hétérotopie en abordant la notion d'hétérotopie queer, qui met l'accent sur la manière dont les espaces « autres » ne sont pas seulement des lieux de subversion des normes générales, mais également des lieux où les normes de genre et de sexualité sont remises en question et redéfinies.

2.2.2 Hétérotopies queer et mauvaises herbes

L'article « Queer Heterotopias : Homonormativity and the Future of Queerness » d'Angela Jones est particulièrement intéressant pour explorer la manière dont le concept d'hétérotopie de Foucault peut être mobilisé pour analyser les lieux queer et les dynamiques complexes entre inclusion et normativité qui les traversent. Ce sont des espaces où les individus peuvent défier les normes hétéronormatives et exprimer pleinement leur différence. Pour Jones, ces hétérotopies queer sont des endroits concrets de résistance et de liberté, où « l'autre » peut être radicalement transgressif. Comme elle l'explique, « les hétérotopies queers sont des espaces matériels où des pratiques radicales échappent à toute régulation » (Jones, 2009, p. 2, ma traduction). Ces lieux queer peuvent être analysés comme des contextes où la matière joue un rôle crucial : les corps en mouvement, les objets symboliques (comme les drapeaux LGBTQIA+ ou les accessoires vestimentaires) et même les configurations spatiales (disposition des lieux, décorations) participent à la contestation des normes. Ces espaces matérialisent une résistance à la fois discursive et physique, transformant les corps et les lieux en acteurs de subversion. Ils jouent un rôle crucial dans la lutte contre la répression et dans la construction d'identités alternatives puisqu'ils permettent aux individus de s'émanciper de la surveillance sociale, constituant ainsi un contrepoint aux formes de pouvoirs répressives qui régulent la vie quotidienne. Ces hétérotopies jouent également un rôle dans la formation d'une identité collective en permettant de développer une conscience politique. La pensée de Jones permet d'intégrer une réflexion sur les identités marginalisées en explorant comment ces espaces autres peuvent devenir des laboratoires d'expérimentation identitaires.

Les hétérotopies queer décrites par Angela Jones mettent en lumière la manière dont des espaces matériels peuvent devenir des lieux de résistance, de liberté, et d'expérimentation identitaire. Ces lieux offrent la possibilité de repenser les relations sociales et identitaires en s'appuyant

non seulement sur les interactions humaines, mais également sur les dynamiques matérielles des espaces eux-mêmes. Cette idée ouvre la voie à une réflexion plus large sur la manière dont certains espaces concrets, comme les jardins, peuvent également incarner des formes d'hétérotopies.

Dans sa définition des jardins, Michel Foucault les qualifie d'un des exemples les plus anciens et les plus complexes d'hétérotopies, des « emplacements contradictoires » (Foucault, 2004, p. 17) qui combinent des dimensions symboliques et matérielles. Pour lui, le jardin traditionnel persan incarne un « espace sacré » où se rencontrent les quatre parties du monde dans un microcosme ordonné, avec en son centre un « ombilic », marqué par une vasque ou un jet d'eau, symbolisant le point central du cosmos. Cette organisation en fait une « plus petite parcelle du monde » (Foucault, 2014, p. 17), tout en représentant la totalité du monde à travers sa disposition et ses significations superposées. Le jardin est alors « une sorte d'hétérotopie heureuse et universalisante » (p. 17) qui, contrairement à d'autres hétérotopies peut-être plus sombres ou conflictuelles – comme les maisons closes ou les cimetières – se présente comme un espace de répit et de renouvellement.

Cette conceptualisation des peut être enrichie par l'approche de Joe Crowdy qui met en lumière les éléments de désordre présents dans les jardins – notamment les mauvaises herbes. Là où Foucault voit le jardin comme un modèle d'harmonie et de symbolisme cosmique, Crowdy introduit une tension entre cet ordre et les forces de résistance (les mauvaises herbes, mais aussi les désirs et pratiques queer). Dans son article « Queer undergrowth: Weeds and sexuality in the architecture of the garden » (2017), il explore les liens entre la sexualité queer, les jardins et les mauvaises herbes. Il examine comment les jardins sont souvent perçus comme des espaces de contrôle et de domestication de la végétation, dans lesquels : « [...] les plantes ornementales sont choisies, soignées et maintenues sous contrôle par le travail du jardinier, en fonction de la satisfaction sensuelle qu'elles procurent » (Crowdy, 2017, pp. 424-425, ma traduction). Dans ce cadre, les mauvaises herbes représentent une perturbation de l'ordre établi ; elles dérangent, nuisent, envahissent de manière « obscènement vigoureuse, [...] affichant une vitalité débridée, choquante aux yeux des civilisé·e·x·s » (p. 425, ma traduction). Elles incarnent la résistance à la domestication en étant des formes d'existences marginales et non conformes qui perturbent les structures établies. Plus qu'une simple nuisance, elles deviennent le symbole de l'agentivité végétale, refusant les règles imposées par les normes humaines. De manière similaire, les sous-bois – les espaces souvent négligés à la marge des jardins formels – offrent une diversité de végétation foisonnante, sans contrôle humain. Par leur nature indisciplinée et leur éloignement de la surveillance normative, ils créent des lieux où s'expriment la liberté et la dissidence. Ces

zones d'ombre, délaissées par l'ordre dominant, deviennent propices à des rencontres libres, où les corps, les identités et les désirs peuvent se déployer en dehors des cadres imposés. Dans ces interstices marginaux, les sous-bois se transforment alors en refuges pour des désirs transgressifs et des interactions queer dans une logique de co-production d'un espace d'intimité et d'expérimentation. En effet, les sous-bois ne sont pas de simples arrière-plans, mais des acteurs vivants qui façonnent activement les possibilités de rencontres, devenant même parfois « un véhicule physique pour des activités illicites » (p. 426, ma traduction). À travers leur vitalité et leur autonomie, les sous-bois incarnent une forme de défi à l'ordre normatif et une redéfinition des relations entre corps, nature et pouvoir.

Cette mise en dialogue entre Jones, Foucault, et Crowdy permet d'articuler comment les jardins, en tant qu'hétérotopies queer, offrent des espaces tangibles pour expérimenter de nouvelles relations entre corps, identités, et environnements, tout en repoussant les limites imposées par les normes sociales et culturelles. Ils donnent vie aux approches néo-matérielles, en mettant en évidence l'agentivité de la nature et sa capacité à co-produire des relations sensuelles et transgressives. Ils reflètent également le concept foucauldien d'hétérotopie, en tant qu'espaces qui rompent avec l'ordre dominant et où se jouent des dynamiques queer de désir et d'appartenance. Par cette combinaison des approches néo-matérielles et foucaaldiennes, les jardins deviennent des terrains fertiles pour explorer de nouvelles formes de relations sensorielles et politiques entre les humain·e·x·s et leur environnement. Ces réflexions sur les jardins comme hétérotopies queer me conduisent à explorer des exemples concrets de pratiques quotidiennes liées à la terre, où les dynamiques théoriques de l'agentivité de la nature, des relations queer et des espaces transgressifs prennent vie. Les terres lesbiennes, le jardin de Derek Jarman et les initiatives urbaines à Detroit illustrent, chacun·e à leur manière, comment ces concepts peuvent se matérialiser dans des contextes variés, offrant des modèles riches et diversifiés d'engagement avec la terre et la communauté.

2.3 Ancrer la théorie dans la terre : trois exemples de pratiques quotidiennes

Ce dernier sous-chapitre du cadre conceptuel a pour objectif d'illustrer concrètement les dynamiques explorées précédemment. Les concepts théoriques développés tout au long de ce cadre conceptuel trouvent ici une incarnation tangible. À travers trois exemples situés de pratiques quotidiennes en lien à la terre, il s'agit de montrer comment les idées développées dans les sections précédentes – telles que l'hétérotopie queer, l'agentivité de la nature, les relations transgressives entre corps et environnements – peuvent prendre forme dans des contextes concrets et localisés. Cette approche micro permet de mettre en lumière les formes

de réciprocité, de résistance et d'imaginaire queer qui émergent à travers ces pratiques ancrées dans le quotidien. Bien qu'il s'agisse d'exemples pratiques, ils constituent également des cas théoriques en eux-mêmes, qui me permettront par la suite d'alimenter mon analyse.

2.3.1 Expérimenter l'hétérotopie queer à travers les terres lesbiennes

Les premières terres séparatistes lesbiennes émergent dans une volonté de rupture radicale avec les hommes cisgenres, dans l'idée de créer une nouvelle culture et de fonder des espaces protecteurs et réparateurs.³ Ces terres, loin d'être simplement un lieu de retrait géographique, sont pensées comme des lieux de transformation personnelle et collective, où les femmes cisgenres, et particulièrement les lesbiennes féministes, peuvent se reconstruire à l'abri des violences patriarcales. En ce sens ces espaces fonctionnent comme des hétérotopies queer : des lieux « autres » où les normes hétérosexuelles sont suspendues ou inversées pour laisser place à de nouvelles manières de vivre et à des expérimentations spirituelles, écologiques et identitaires. Comme l'exprime en effet Tee Corinne : « Ce n'était pas tant le retour à la terre qu'un retour sur nous-mêmes. Une expérience spirituelle. C'était pour se guérir, se redécouvrir et s'affirmer » (Entretien de Tee Corinne dans Flamant, 2015, p. 32). Ce retour à la terre n'est pas uniquement motivé par un rejet du patriarcat, mais également par une quête de réinvention de soi et de ses relations avec les autres, dans un cadre valorisant la solidarité et l'autonomie. Ce mouvement vers la ruralité est toutefois perçu par d'autres féministes comme un retrait, ou un abandon de la lutte. Elles reprochent à ces initiatives de fuir le combat direct contre la société patriarcale, affirmant qu'elles évitent « d'affronter pied à pied l'adversaire, cette société patriarcale dorénavant clairement identifiée » (Flamant, 2015, p. 33). Pourtant, ces initiatives incarnent une réponse radicale aux systèmes d'oppressions multiples ; ce ne sont pas

³ Dans les années 1970 aux États-Unis, notamment en Oregon, les Womyn's Land (aussi appelées Landdyke ou Women's Land) se sont développées pour former un mouvement d'envergure. Ce phénomène s'inscrit dans un contexte marqué par la guerre froide et la crainte d'attaques nucléaires, où la critique du système néolibéral, consumériste et écocidaire, pousse certaines personnes vers un mode de vie plus simple et en harmonie avec la nature — le *Back-to-the-Land Movement*. Grâce aux terres forestières accessibles et au contexte politique progressiste de l'Oregon, ces microsociétés ont pu se constituer, offrant des espaces de liberté et de vie collective. Cependant, malgré leurs idéaux, ces communautés reproduisaient parfois des oppressions de genre, et des formes de violence et de coercition persistaient même dans ces milieux alternatifs. Ces dynamiques ont conduit certaines féministes lesbiennes à vouloir des endroits en mixité-choisie sans hommes cisgenres.

Pour aller plus loin sur le mouvement de retour à la terre, voir notamment l'article de Jeffrey C. Jacob « The North American Back-to-the-Land Movement » (1996) et celui de Andrew Wilbur « Growing a Radical Ruralism : Back-to-the-Land as Practice and Ideal » (2013) qui explorent les motivations de ce mouvement et la manière dont il participe à redéfinir les relations avec la nature.

Pour aller plus loin sur les terres lesbiennes, il y a l'important ouvrage de Françoise Flamant, *Women's lands : Construction d'une utopie - Oregon, USA 1970-2010* (2015), ainsi que les travaux de Constance Rimlinger, notamment son livre *Féministes des champs. Du retour à la terre à l'écologie queer* (2024).

simplement des lieux de refuge ou de retrait, ils incarnent des espaces où s'expriment certaines formes de réciprocité et de résistance, où les pratiques liées à la terre, à la communauté et à l'autonomie deviennent des actes politiques.

Sur les terres lesbiennes, cette vision politique s'entrelace avec une spiritualité profondément féministe et écologique.⁴ Elle se manifeste à travers une reconnexion à la terre, la célébration des corps et des cycles naturels, ainsi qu'une redéfinition du sacré, affranchie des cadres patriarcaux traditionnels.

Le terme de "spiritualité(s) écoféministe(s)" englobe des traditions diverses (mouvement de la Déesse, néosorcellerie, néopaganisme...), qui ne se structurent pas autour d'institutions, d'un clergé ou d'un dogme. [...] Pour montrer les veines communes qui parcourent les différentes spiritualités féministes, on peut s'en référer aux grandes caractéristiques mises en exergue par la théologienne Pierrette Daviau : le fait de faire appel à l'expérience, d'encourager à construire son identité personnelle, de cultiver l'intériorité, d'habiter son corps, de développer la "relationnalité", d'inciter à un engagement responsable, et d'appeler à sauvegarder la planète. (Rimlinger, 2024, p. 53)

Cette « relationnalité » dont il est question est en fait une invitation à repenser les relations entre humain·e·x·s et non-humain·e·x·s. En effet, ces communautés développent une relation unique avec la nature, perçue non pas comme une ressource à exploiter mais comme une entité à part entière. « [Les] femmes montrent que la nature est une "alliée", non une altérité à dominer ou craindre, mais une amie, une sœur, une amante (sans oublier un lieu de travail, un foyer, un refuge, et parfois un désagrément). » (Mortimer-Sandilands, 2002, p. 146, ma traduction). Dans cet espace, l'agentivité de la nature est reconnue, c'est-à-dire sa capacité à influencer et co-construire le quotidien des habitantes. En ce sens, les terres lesbiennes développent une vision qui rejette les distinctions rigides entre culture et nature, humain·e·x·s et non-humain·e·x·s. Cette relation intime avec la terre, incarnée par des pratiques quotidiennes telles que le jardinage ou la collecte de plantes locales, crée un rapport de réciprocité où la nature est un sujet de co-création et non un simple objet de consommation. Par conséquent, la plupart des terres lesbiennes adoptent un mode de vie végétarien, et leurs pratiques agricoles s'inscrivent dans une démarche durable et respectueuse de l'environnement.

Très attentives à la qualité de la nourriture et à sa provenance, elles privilégiaient les produits de leur terre et de la région, refusaient de consommer les productions de l'industrie agro-alimentaire ainsi que la viande obtenue en bout de chaîne par des systèmes d'élevage et d'abattage jugés d'une grande cruauté. [...] Pour optimiser les travaux de jardinage sur ces terres peu fertiles, elles devaient

⁴ Pour aller plus loin sur le sujet des spiritualités féministes, il y a notamment l'ouvrage *Womanspirit Rising : A Feminist Reader in Religion* (1979) dirigé par Carol P. Christ et Judith Plaskow.

faire preuve de discernement et se familiariser avec un savoir ancien respectueux de la succession des saisons, de l'exposition au soleil, de la ressource en eau et, surtout, des phases de la lune – cet astre dont le cycle rythme la périodicité des menstrues des femmes et qui est si important pour la croissance et la vitalité de tout ce qui pousse. (Flamant, 2015, p.134)

Cette relation intime et réciproque avec la terre dépasse le cadre des pratiques agricoles pour s'étendre à une redéfinition des rapports sociaux et corporels. En s'inscrivant dans une démarche collective et durable, les terres lesbiennes ne sont pas seulement un espace de production alimentaire, mais également un lieu d'expérimentation politique et identitaire, où les normes genrées et les rapports de domination sont remis en question.⁵

Cet entre-soi principalement lesbien permet de développer un sentiment d'intimité et de liberté, de s'émanciper d'une socialisation genrée en investissant les corps autrement – tant dans les tâches effectuées que dans l'apparence physique. Les images d'archives dévoilent ces femmes



Photographie 1 : Carol, Sue et Billie donnant du fumier aux vers.

Source: Deevy, S., Kaufer, N., Wagner, D., Miracle, B., & Osmer-Newhouse, C. (1976). *Country lesbians : The story of the WomanShare Collective*. Grants Pass, Oregon: WomanShare Books, p. 146.



Photographie 2 : Construction de la grande Natalie Barney, Rootworks, 1979.

Source : Flamant, F. (2015). *Women's lands : Construction d'une utopie - Oregon, USA 1970-2010*, Donnamarie-Dontilly : IXe Éditions, p.77.

⁵ Il est important de prendre en compte les différentes critiques adressées aux terres lesbiennes, notamment en ce qui concerne l'essentialisme. Les processus de création de communautés et de formation d'une identité de groupe qui ont eu lieu sur ces terres lesbiennes reposent sur des marqueurs biologiques servant à définir la catégorie femme. Cette conception essentialiste exclue de fait les personnes trans' des terres lesbiennes, et particulièrement les femmes trans', suivant un raisonnement qui établit une chaîne d'équivalence entre pénis-homme-agresseur. Encore aujourd'hui, certaines lesbiennes refusent l'accès des terres aux personnes trans'. Pour aller plus loin, à ce sujet, voir l'article de Cassandre Di Lauro « What's in a Woman? An Ethnographic Study of Southern Oregon Lesbian Lands ». Toujours au sujet des critiques, il faut noter que la majorité des habitantes de ces terres sont des femmes blanches, au capital économique, social et culturel relativement élevé, et malgré leur volonté de faire de ces terres des espaces accessibles et sécurisants pour tout le monde, des oppressions en lien avec le racisme et le classisme persistent. À ce sujet, voir l'ouvrage *Circles of Power : Shifting Dynamics in a Lesbian-Centered Community* (2001) de La Verne Gagehabib et Barbara Summerhawk. Si ces critiques sont essentielles à garder en tête, ce sous-chapitre vise à comprendre comment ces communautés ont servi d'espace d'expérimentation pour redéfinir les frontières entre culture et nature et où l'agentivité de la nature fait partie de la conscience des habitantes des terres.

d'un « nouveau genre, dérangeant, dégenrant » (Flamant, p. 124), parfois à torse nu, bâtissant des maisons⁶, les mains plongées dans la terre, jardinant ou récoltant les légumes qu'elles ont-elles-même semés.

Cette réappropriation des corps et des gestes s'accompagne d'une déconstruction des schémas patriarcaux dans les relations intimes et sexuelles. En quête de liberté émotionnelle et affective, ces communautés explorent des désirs et des pratiques fluides, souvent non-monogames. Dans le livre *Country lesbians : The story of the WomanShare Collective* (1976) qui retrace l'histoire de la terre lesbienne Womanshare, les dynamiques amicales et amoureuses sont explorées avec une grande transparence, dévoilant des expériences à la fois libératrices et douloureuses :

Nous croyions que l'ouverture d'une relation était bénéfique pour nous. Nous reconnaissons l'énergie de couple et les intensités qui l'accompagnent, mais nous ressentions également le besoin de changer nos attitudes, conditionnées culturellement, envers la jalousie, la possessivité et l'exclusivité. [...] Je pense que cela ressemblait à une perte de mon propre pouvoir personnel lorsque Carol a commencé à aimer une autre femme, parce que j'avais appris de la culture masculine que « lâcher prise » signifie *perdre*, et que les « perdants » sont impuissants à contrôler leur propre vie. L'opposé de *perdre* est *gagner*... et dans les relations homme-femme, j'ai toujours perdu. En tant qu'hétérosexuelle, j'étais vraiment dans une position d'impuissance, car ce sont les « règles » du jeu. Mais les femmes créent de nouvelles règles ! Lâcher prise n'a pas besoin de signifier perdre ! J'apprends cette nouvelle règle avec difficulté... mais je l'apprends. (Témoignage de Billie dans Deevy et al., 1976, p. 75, ma traduction)

Les terres lesbiennes incarnent un projet concret qui traduit les principes du néo-matérialisme en prenant la matière – la terre, les corps, et leurs interactions – au sérieux. Ces espaces ne se contentent pas de rejeter les structures patriarcales et capitalistes dominantes ; ils matérialisent une réinvention des relations intimes, sociales et écologiques à travers des pratiques qui engagent activement la matière. En cultivant une relation réciproque avec la terre et en valorisant des gestes quotidiens tels que le jardinage ou la construction collaborative, les terres lesbiennes mettent en œuvre une résistance politique enracinée dans la matérialité elle-même. Elles s'inscrivent donc dans un projet politique multidimensionnel, où la relation à la terre constitue un pilier central parmi d'autres dynamiques de réinvention collective. Ces espaces offrent un cadre où le jardinage, loin de se limiter à une pratique utilitaire, s'intègre dans un projet plus large de transformation sociale et politique. Cette exploration des liens entre la terre, les corps et les pratiques queer trouve un écho particulier dans le jardin de Derek Jarman, où il

⁶ À ce sujet, voir l'ouvrage *The Women's Carpentry Book* de Jeanne Tetrault, Carol Osmer-Newhouse et Billie Miracle qui regroupe différentes techniques utilisées pour la construction des maisons.

transforme un paysage hostile en un espace poétique et résilient. En passant des terres lesbiennes à ce jardin singulier, je continue d’interroger comment ces espaces cultivés peuvent incarner des dynamiques de réinventions collectives et individuelles et des formes de résistance queer, tout en s’engageant activement avec la matière et le paysage.

2.3.2 Prospect Cottage, terrain hostile devenu symbole de résilience

Sur les terres lesbiennes, le jardinage quotidien est une pratique essentielle qui dépasse le simple acte de cultiver la terre, c’est une manière d’établir une relation réciproque avec la nature, de construire un espace loin des logiques productivistes. Ces pratiques rejoignent les réflexions sur le jardinage comme acte de résistance et de création, tel que le démontre Derek Jarman⁷ dans son jardin à Prospect Cottage. Comme le remarquent Franchette et Lammer, « Jarman ne s'est pas installé dans une campagne bucolique et préservée, mais dans une interface, un lieu où différents types de nature se rencontrent, un territoire marqué par les influences de l'urbanisme et des processus industriels. Un paysage plutôt brutal ou brutaliste » (Franchette & Lammer, 2020, p.2, ma traduction). Prospect Cottage est effectivement situé proche d'une centrale nucléaire désaffectée. La terre peu fertile et les conditions hostiles de ce site ne se prêtent pas à la vie telle qu'on la conçoit habituellement, pourtant Derek Jarman y a créé un espace de résistance, de méditation et de réinvention. Utilisant des plantes locales, adaptées aux rigueurs du climat et du sol, ainsi que des matériaux de récupération — bois flotté, pierres, morceaux de clôtures et débris industriels — il a façonné un jardin qui célèbre la croissance, non comme un acte de maîtrise, mais comme un hommage à la vie et à la résilience (voir photographies 3 et 4, p. 36).

⁷ Derek Jarman, né le 31 janvier 1942 à Northwood et décédé le 19 février 1994 à Londres, était un artiste polyvalent, cinéaste, auteur, activiste LGBTQ+ et une figure majeure de la lutte contre le sida. Après avoir découvert sa séropositivité, Jarman a acquis en 1986 Prospect Cottage, une maison de pêcheur en bois sur la côte sud du Kent, une région surnommée « le désert de l'Angleterre » (Franchette & Lammer, 2020, p. 1).



Photographie 3 : Front of Prospect Cottage. In the foreground is a circle of flints and shingle, with a round clump of elder in the center.

Source: Jarman, D. (2021). derek jarman's garden. Londres : Thames & Hudson, p.24



Photographie 4 : Derek in the back garden.

Source : Jarman, D. (2021). derek jarman's garden. Londres : Thames & Hudson.

À bien des égards, le jardin de Jarman peut être perçu comme une hétérotopie queer, un contre-lieu unique et marginal. Son emplacement inattendu et son contraste avec les jardins classiques renforcent cette idée : au lieu d'une esthétique de perfection, Jarman a cultivé un espace brut et libre, une œuvre artistique en perpétuelle transformation, échappant aux normes traditionnelles du jardinage. Son jardin devient une performance vivante, où les matériaux atypiques et les conditions naturelles forment un dialogue continu, fusionnant l'ordre et le chaos.

Plus qu'un simple lieu de vie, ce jardin est un mémorial vivant. Dans cet espace, les notions de vie et de mort, de début et de fin coexistent et s'entrelacent, offrant à Jarman un moyen de confronter la maladie, le temps qui passe, et de trouver une forme de thérapie dans cette relation symbiotique avec son environnement. Comme l'écrit Steyaert, « [f]ace à la perspective de la mort, Jarman s'est tourné vers lui-même et a fait du jardinage une activité où (sa) vie et (sa) mort pouvaient se rencontrer et communiquer » (2010, p. 54). Cette relation intime avec le jardinage dépasse la simple activité thérapeutique et s'inscrit dans un processus où la nature reflète et amplifie les réalités de sa condition. La maladie, omniprésente dans la vie de Jarman, trouve également une forme de représentation dans cet espace. Le jardin devient un miroir des

luttons intérieures et extérieures, où les effets de la maladie résonnent avec les radiations de la centrale nucléaire voisine et les cycles biologiques et saisonniers de la nature. Comme le souligne Lecerf Maulpoix, « [l]a maladie y transpire, obsédante, [...] tissant des résonances entre ses effets, les radiations de la centrale et les processus biologiques et saisonniers » (2021, p. 40). Cette symbolique est également illustrée par la manière dont les plantes prospèrent dans un environnement apparemment inhospitalier. O'Quinn met en lumière cette survie inattendue : « [l]a narrativisation par Jarman du processus de soin de son jardin met en lumière la survie surprenante des herbes et des fleurs dans un lieu où elles ne devraient pas prospérer » (1999, p. 115, ma traduction). Ce détail dépasse l'esthétique pour devenir une allégorie puissante : « [...] tout comme les violettes, les jonquilles et les coquelicots parviennent à s'épanouir parmi les pierres à l'ombre de la centrale nucléaire qui surplombe son cottage, de même Jarman et les communautés qu'il évoque – les personnes atteintes du sida, les queer, les communistes, les invertis, les saints – démontrent leur force et leur résilience face aux crises personnelles, culturelles et sociales de la Grande-Bretagne sous le thatchérisme » (p. 116, ma traduction).

Dans ce contexte, Anne-Laure Franchette et Elise Lammer qualifient cette dynamique de *queering* de la nature (2020, p. 3). Elles expliquent comment Jarman, à travers son interaction avec le jardin, modifie son environnement tout en se laissant transformer par lui. Cette synergie entre l'humain·e·x et la nature, sans hiérarchie ni domination, fait du jardin un espace de transformation réciproque. Chaque geste – planter, entretenir, observer – devient un acte créatif et politique, réinventant les relations entre l'humain·e·x et son environnement. Pour Jarman, ce jardin est bien plus qu'un refuge ; c'est un acte de rébellion créatif face au régime répressif de Margaret Thatcher. En tant qu'homme gay et séropositif, il subit l'hostilité et la stigmatisation de cette époque. Prospect Cottage devient alors un lieu où il peut réinventer sa réalité, un espace de résistance où il transcende la maladie et la persécution sociale. Comme il l'exprime lui-même : « [l]e jardin avait commencé. Je le voyais comme ma thérapie et ma pharmacopée » (Jarman, 2021, p.12, ma traduction). En fin de compte, ce jardin, avec sa végétation improbable et sa proximité avec la centrale nucléaire, incarne bien plus qu'une résilience personnelle. Il devient le symbole d'une lutte collective et d'un espace où la créativité, la résistance politique et la fluidité queer s'enracinent dans la matérialité elle-même.

À Détroit, la résilience s'exprime à travers des initiatives collectives qui réinventent des terrains abandonnés et les transforment en lieux de production alimentaire, de solidarité et de résistance sociale. Si le jardin de Jarman était un espace individuel et symbolique, les pratiques de Détroit adoptent une dimension collective, en s'inscrivant dans une dynamique de réappropriation à

grande échelle. Ces pratiques interrogent également les liens entre territoire, pouvoir et communauté, tout en revalorisant des gestes agricoles dans un contexte urbain.

2.3.3 Le jardinage urbain, une résistance en action à Detroit

Monica M. White s'est penchée sur le sujet de l'agriculture urbaine à Detroit, plus particulièrement sur les efforts des femmes afro-américaines qui utilisent le jardinage comme forme de résistance sociale et politique. Dans son article publié en 2011 « Sisters of the Soil: Urban Gardening as Resistance in Detroit », l'autrice revient tout d'abord sur les conditions économiques et sociales qui ont contribué à l'aggravation de l'insécurité alimentaire. Marquée par la désindustrialisation, la ségrégation raciale et l'exode des entreprises vers les banlieues plus prospères, Detroit a vu ses conditions de vie chuter avec une montée du chômage ainsi qu'une baisse des services publics (White, 2011, p. 14). Les communautés afro-américaines se retrouvent contraintes de se fournir dans des commerces de proximité comme des stations-services ou des magasins de quartiers, qui offrent peu d'options pour accéder à une alimentation saine et variée, créant un contexte d'insécurité alimentaire croissant. Cela a des répercussions significatives sur la santé, en particulier pour les femmes afro-américaines, dont 52,9 % sont considérées comme obèses, contre 32,9 % pour les femmes blanches (p. 15). Elles sont également plus exposées à des risques accrus de développer de l'hypertension, qui peut conduire à des maladies cardiovasculaires, ainsi qu'à un taux plus élevé de diabète de type 2. C'est en réponse à cette situation que « [...] l'agriculture a été proposée comme une initiative clé pour améliorer la sécurité alimentaire communautaire pour les citoyen·nes de Detroit. La sécurité alimentaire communautaire est définie comme "une condition dans laquelle tous les résident·es d'une communauté obtiennent une alimentation sûre, culturellement acceptable et nutritionnellement adéquate, grâce à un système alimentaire durable qui maximise l'autosuffisance communautaire et la justice sociale" » (p. 15, ma traduction). Le *Detroit Black Community Food Security Network*, organisation pensée par et pour la communauté afro-américaine, utilise l'agriculture comme stratégie de survie face à l'insécurité alimentaire, mais aussi comme une forme de résistance contre le système alimentaire capitaliste ainsi que le système pharmaceutique qui en profite. L'article met l'accent principalement sur un groupe de femmes afro-américaines qui transforment des terres vacantes en jardins communautaires. Ces jardins ne se limitent pas à fournir des aliments sains à la communauté, ils servent également de lieux de rassemblement, d'apprentissage, de guérison, de méditation et de réflexion.



Photographie 5 : Capture d'écran du compte Instagram @keepgrowingdetroit. 17 juillet 2024.



Photographie 6 : Capture d'écran du compte Instagram @keepgrowingdetroit. 28 février 2024.



Photographie 7 : Capture d'écran du compte Instagram @keepgrowingdetroit. 30 octobre 2024.

Ici, l'acte de jardiner revêt une dimension éminemment politique, se transformant en un acte d'autodétermination et en une démonstration de la capacité d'une communauté marginalisée à reprendre le contrôle d'une situation qui leur échappait. Cultiver la terre devient une réponse directe aux injustices sociales et économiques subies, une manière pour la communauté afro-américaine de réaffirmer son pouvoir sur sa propre survie et son bien-être. Comme l'illustre le témoignage de Tisha, recueilli par l'autrice : « Jardiner à Détroit, c'est dire "fuck it" ! Ça signifie : je peux cultiver ma propre nourriture et nourrir ma communauté. Vous avez affaire à une population majoritairement afro-américaine qui a été marquée, battue, et meurtrie. Le premier pas vers la reconstruction d'une culture, c'est l'agriculture » (White, pp. 20-21, ma traduction). Cette réappropriation politique va de pair avec une émancipation individuelle et collective. À l'image du jardin de Derek Jarman, la relation à la terre doit être comprise dans un double sens, comme un processus de transformation réciproque. En cultivant la terre, les individus commencent à reprendre confiance en elleux, à prendre conscience de leur potentiel de transformation, devenant ainsi des agent·e·x·s du changement. Cette prise de pouvoir sur leur environnement les conduit à remettre en question d'autres aspects de leur vie, tels que l'accès à un logement abordable ou à une éducation publique de qualité (p. 19). Dans cette quête de libération, la terre devient une alliée, offrant à la fois un cadre d'apprentissage et un lieu de refuge.

Le jardinage urbain à Détroit – tout comme le jardin de Derek Jarman en Angleterre et les terres lesbiennes en Oregon – révèlent que ces pratiques quotidiennes de la terre dépassent largement l'apparente simplicité de l'acte de cultiver. Loin d'être anodines, ces pratiques se révèlent être des espaces profondément investis de significations politiques et sociales, où s'expriment des dynamiques de résistance, de réciprocité et de transformation. Elles redéfinissent les rapports entre corps, espace et pouvoir, tout en questionnant les hiérarchies traditionnelles entre humain·e·x et non-humain·e·x. Dans le prolongement de ce cadre conceptuel, ma recherche s'inscrit dans cette exploration en se concentrant sur les pratiques quotidiennes des personnes FLINTA rencontrées. À travers les entretiens menés, j'examine comment leurs gestes quotidiens – qu'il s'agisse de jardinage, de pratiques agricoles, ou encore de leur rapport au corps et au temps – incarnent des formes concrètes de réciprocité avec leur environnement, tout en devenant des actes de résistance face aux structures normatives.

3. Méthodologie

Pour explorer concrètement les thématiques de cette recherche dans une démarche qualitative, j'ai choisi de mener des entretiens avec des personnes ayant manifesté un intérêt pour ma démarche et s'identifiant au profil recherché : des « personnes qui ne soient pas des hommes cisgenres et qui entretiennent un lien à la terre ». Cette description volontairement floue et générale avait pour objectif de préserver une certaine souplesse et d'éviter de limiter les options. Il était crucial pour moi que divers profils puissent s'identifier et me contacter, afin de garantir des entretiens variés et enrichissants.

3.1 Les entretiens

Les entretiens réalisés se situaient à la croisée des approches semi-directives et compréhensives. Mes lectures préalables ont orienté le déroulement des entretiens, en me poussant à explorer certains thèmes spécifiques, bien que la problématique de la recherche ne soit pas encore entièrement définie. L'objectif était avant tout de laisser émerger des éléments clés à partir des discussions, pour voir ce que les entretiens allaient révéler spontanément.

En pratique, il s'agissait de récolter des données en explorant des sujets prédéfinis tout en gardant une certaine flexibilité dans la manière dont l'entretien se déroule (Sauvayre, 2013, p. 9). La grille de questions préparée en amont des rencontres avait pour objectif de me fournir un guide structuré pour m'orienter lors des entretiens, afin de m'assurer de ne pas oublier de poser certaines questions essentielles. Cependant, une large part était laissée à la spontanéité : l'ordre des questions n'était pas strictement suivi, et il m'arrivait de laisser l'entretien s'écarter de sa trajectoire initiale. Ce qui importait avant tout, c'était que les personnes interrogées se sentent libres de partager leurs expériences et de raconter leur histoire de manière authentique, sans se sentir contraintes par une structure rigides de questions. Cette approche permet de mettre l'accent sur la liberté d'expression et la valorisation des récits personnels, permettant ainsi de recueillir des données riches et nuancées. En privilégiant une position d'écoute active, j'ai pu me concentrer sur les éléments jugés important par les participant·e·x·s et d'ainsi découvrir des aspects peut-être inattendus ou sous-explorés du sujet de recherche.

Cette importance accordée au terrain s'appuie sur l'idée que la théorie ne précède pas nécessairement la recherche empirique, mais qu'elle émerge plutôt de l'observation et de l'analyse des données recueillies. Comme l'explique Pin (2023) :

[...] le terrain (donc ce que disent les enquêt·e·s) n'est pas qu'une instance de vérification de théories élaborées dans l'abstrait, mais bien ce à partir de quoi s'engage l'élaboration de la question

de recherche et des hypothèses : la théorie est produite par induction à partir des données de terrain, selon le principe de la *Grounded theory* popularisé par Anselm Strauss. (Pin, 2023, p.2)

En d'autres termes, cette démarche inductive consiste à construire des cadres théoriques à partir des observations faites sur le terrain, plutôt que d'appliquer des modèles théoriques préexistants de manière rigide. Ainsi, le guide d'entretien était structuré par plusieurs thèmes ; enfance et socialisation, imaginaire et représentations, genre et orientation sexuelle, expériences actuelles avec la nature et finalement rapport au genre et au corps dans ces expériences. Les questions étaient formulées de manières ouvertes de sorte à laisser l'espace de développer des réponses (ex. : « Est-ce que tu peux me raconter plus en détail ce moment de connexion physique à la nature, qu'est-ce que tu ressens ? ». De plus, quelques relances étaient prévues pour encourager les participant·e·x·s à approfondir leurs propos lorsque les réponses restaient vagues ou trop brèves. Ces relances visaient à clarifier les réponses tout en maintenant la fluidité de la conversation (ex. : « Si ta famille n'entretenait aucun lien avec la terre, alors comment est-ce que cela t'es venu ? »). Le guide complet d'entretien se trouve en annexe de ce travail (annexe A).

3.2 Recrutement, prise de contact et conditions des entretiens

Le recrutement s'est effectué principalement via mon compte personnel Instagram ainsi que par bouche à oreille. Une story indiquait que je recherchais « des personnes (qui ne soient pas des hommes cis) qui entretiennent un lien à la terre ; agriculture, maraîchage mais aussi jardinage ou même un potager sur un balcon ». Il est ensuite précisé que « l'idée est de se rencontrer et de discuter du rapport à soi et à la nature, d'espace à soi, de *safe space* et de discriminations, de moyens d'agir, de militantisme et bien d'autres choses » (voir annexe B). De nombreuses personnes ont repartagé la story, ce qui m'a offert une bonne visibilité et m'a permis d'atteindre un public relativement large. Environ une dizaine de personnes ont pris contact avec moi, soit directement, soit en me fournissant les coordonnées d'une personne correspondant aux critères de recherche. Lors de la sélection des profils, j'ai tenté de privilégier une diversité tant au niveau des parcours de vie que des tranches d'âge des participant·e·x·s. Cependant, malgré ces efforts, le canal de recrutement utilisé – un réseau social principalement partagé au sein de mes cercles sociaux élargis – a probablement contribué à la surreprésentation de profils jeunes et blancs. Cela souligne une limite dans la diversité des participant·e·x·s recruté·e·x·s via ce moyen. J'ai également sollicité l'association genevoise Lestime dans l'espoir que mon appel soit relayé via leur liste de diffusion ou leur compte Instagram. Cela m'aurait potentiellement permis de

toucher un public plus large et aux profils variés. Malheureusement, ma demande est restée sans réponse.

Au cours des premiers échanges, j'ai eu l'occasion de présenter plus en détail ma recherche et mes intérêts personnels. J'ai également pris le temps d'expliquer les modalités pratiques de l'entretien, notamment la durée approximative, le fait que les entretiens seraient enregistrés, ainsi que les mesures prévues pour garantir l'anonymisation des données recueillies, assurant ainsi la confidentialité des participant·e·x·s. Je soulignais aussi qu'à chaque étape du processus, les personnes avaient la possibilité de se retirer sans qu'il n'y ait de conséquences.

J'ai proposé aux personnes de choisir l'endroit qui leur conviendrait le mieux, en précisant qu'un lieu calme et à l'abri des regards indiscrets serait idéal pour favoriser un échange libre et sans contrainte. Il me tenait à cœur de me déplacer autant que possible, premièrement pour leur éviter de perdre du temps et de l'argent pour venir à ma rencontre (l'entretien n'étant pas rémunéré à l'exception du café offert), mais aussi pour avoir l'opportunité de découvrir de mes propres yeux les lieux qui composent leur environnement personnel et m'en imprégner. Ainsi, deux entretiens ont eu lieu au domicile des participant·e·x·s, un s'est déroulé dans un jardin, deux autres dans un café, un dans les locaux de l'Université de Genève, et enfin, le dernier dans les locaux d'une association genevoise.

Avant de débiter l'enregistrement, je sollicitais à nouveau leur consentement pour être enregistré·e·x, et je leur proposais de choisir un prénom d'emprunt s'ils le souhaitaient, précisant que j'en choisirais un le cas échéant. Je demandais également aux personnes comment elles souhaitaient être genrées à l'écrit, si elles préféraient l'utilisation d'un point médian ou d'un "x", tout en rappelant une dernière fois que, même après l'entretien, elles pouvaient revenir sur leur décision de participer à cette recherche. Je rappelais également qu'il n'y avait pas de bonne ou mauvaise réponse et qu'iels avaient le droit de ne pas répondre à des questions. Toutes ces explications avaient pour but de garantir le confort des participant·e·x·s et de m'assurer que leur engagement était pleinement volontaire, sans qu'iels ne ressentent aucune forme de jugement ou de pression de ma part. Les entretiens ont duré entre 1h10 pour le plus court et 1h50 pour le plus long, avec une moyenne de 1h30.

3.3 Profils des participant·e·x·s

Les sept personnes interrogées dans le cadre de ce travail se sont reconnues dans mon appel, affirmant entretenir un lien, quel qu'il soit, avec la terre et la nature. Certaines ont choisi d'explorer ce lien de façon professionnelle, tandis que d'autres l'ont développé dans un cadre personnel.

Julie est une personne blanche âgée de 30 ans. Iel vit seul·e avec son chat dans le canton de Fribourg. Julie ne souhaite pour le moment pas relationner avec des hommes cis et se décrit comme *genderqueer*, ce qui signifie pour ellui ne pas s'identifier ou se positionner dans la binarité de genre. Sa relation au jardinage lui vient principalement de sa mère, qui entretenait le jardin et fabriquait elle-même de nombreuses choses, telles que les produits ménagers ou les conserves. Julie travaille actuellement à 50 % dans les ressources humaines et consacre une partie de son temps à entretenir son petit jardin situé en face de son appartement.

Olga, une femme cisgenre blanche de 22 ans, partage son temps entre la maison de ses parents située dans canton de Vaud et une colocation dans le canton de Genève. Elle ne souhaite pas relationner avec des hommes cis pour le moment et définit son orientation sexuelle comme *queer*. En cours de formation en lien avec l'agriculture dans une Haute École, la passion d'Olga pour la terre lui est venue par hasard à travers un site d'orientation en ligne et des stages effectués dans différentes fermes.

Marilou est une personne blanche et non-binaire de 22 ans, qui vit en France près de la frontière suisse. Issu·e·s d'une lignée paysanne, ses arrières-grands-parents ont grandi dans ce milieu avant que la génération de ses grands-parents ne participe à l'exode rural pour s'installer en ville, illustrant un parcours de transfuge de classe. Auto-diagnostiqué·e·x autiste, Marilou s'est tourné·e·x vers la paysannerie pour mettre son corps en mouvement et acquérir des compétences manuelles, après avoir abandonné un cursus universitaire à Paris, qu'iel a trouvé trop déconnecté du réel.

Alice est une personne blanche de 23 ans résidant dans le canton de Genève. Son genre est une notion fluide, et iel a choisi de ne plus y accorder trop d'importance pour le moment. En ce qui concerne ses relations, iel s'identifie comme *queer*. À la suite de son engagement dans la grève

du climat, iel a délaissé ses études universitaires en sociologie et ethnologie pour commencer une formation en agronomie, afin d'aligner ses croyances avec ses pratiques. Cette formation étant finie, Alice fait des petits travaux et s'engage bénévolement à différents endroits. Lors de notre rencontre, iel était notamment en pleine saison des vendanges et réalisait des livraisons de légumes à vélo.

Lisa est une femme cisgenre bisexuelle de 26 ans. Au moment de notre rencontre, elle finit son master en Sciences Politiques. Ses parents, originaires du Portugal et de l'Espagne, cultivaient un potager pour des raisons économiques, mais n'ont jamais transmis cela à leurs enfants. C'est en emménageant dans son nouvel appartement que Lisa commence à cultiver ses propres plantes, optimisant chaque recoin de son balcon pour en accueillir un maximum. À côté de cela, Lisa s'est beaucoup engagée dans divers mouvances militantes, notamment en lien avec la préservation de l'environnement.

Simone, une femme cisgenre blanche et hétérosexuelle de 69 ans, est actuellement à la retraite après une carrière dans les soins palliatifs, parallèlement à laquelle elle s'est investie dans le militantisme. Après avoir grandi à la campagne où ses parents cultivaient un jardin potager, elle déménage en ville mais maintient ce lien à la terre en cultivant des plantes sur son balcon. Depuis qu'elle est à la retraite, elle s'implique activement dans un collectif lié à la grève féministe ainsi que dans un jardin autogéré. Ces deux activités, inséparables selon elle, lui permettent de se sentir utile tout en continuant d'apprendre énormément. Cela lui a permis de tisser des liens d'amitié qu'elle n'aurait pas sans ces pratiques.

Kai est une personne non-binaire blanche de 26 ans. Lors de notre rencontre, iel occupe un emploi alimentaire de même que diverses activités plus ou moins militantes, toutes liées à la construction, l'agriculture et l'écologie. Kai a principalement grandi en ville mais passait ses étés à la ferme pour aider ses grands-parents. L'accès à la terre revêt une très grande importance pour ellui, c'est quelque chose qui lui fait du bien et qui apporte du sens. C'est ce qui motive son engagement au sein de divers collectifs qui possèdent des parcelles maraîchères.

Le tableau en annexe C rassemble les données sociodémographiques des participant·e·x·s.

3.4 Retranscription, anonymisation et analyse

Les entretiens ont été enregistrés à l'aide d'un dictaphone numérique, puis transférés sur mon ordinateur pour faciliter leur retranscription. Pour cette étape, j'ai utilisé l'application noScribe⁸, un outil de transcription hors ligne, gratuit et open source, basé sur l'intelligence artificielle. Aucune donnée n'est stockée dans le cloud, tout s'exécute localement sur l'ordinateur. Les retranscriptions n'étant pas parfaitement exactes, j'ai relu les textes pour corriger les éventuelles erreurs.

Les données ont été anonymisées au moment de la retranscriptions, c'est-à-dire que toute information permettant de retracer l'identité des participant·e·x·s a été supprimée ou modifiée. Ce processus inclut des détails personnels tels que les noms, lieux et autres éléments permettant d'identifier les personnes. Le choix des prénoms fictifs utilisés pour préserver cet anonymat n'est cependant pas anodin. Comme le souligne Baptiste Coulmont dans *Le petit peuple des sociologues*, le choix des prénoms dans les études sociologiques « permet de garder cachée l'identité civile tout en conservant l'individualité de la personne étudiée ». Il ajoute que le prénom peut être un indicateur culturel et social important, car « les prénoms ne sont pas répartis au hasard dans l'espace social » (2017, p. 153) et sont souvent des marqueurs d'origine sociale ou culturelle. Ainsi, pour refléter au mieux ces nuances tout en respectant l'anonymat des participant·e·x·s, j'ai choisi des prénoms à l'aide de bases de données en ligne afin de trouver des équivalences en prenant en compte des critères tels que l'âge, le sexe et l'origine sociale des individus.

Pour l'analyse des entretiens, j'ai eu recours au logiciel Maxqda⁹, un logiciel payant conçu pour l'analyse qualitative de données qualitatives. Ce logiciel permet notamment de surligner et d'annoter des passages précis des textes, permettant ainsi d'associer des segments de données à des thèmes ou sous-catégories spécifiques. Ces annotations, appelées « codes »¹⁰, facilitent l'identification et l'organisation des idées et des thèmes récurrents dans les données. Il permet également de créer des cartes mentales qui permettent de visualiser les données textuelles sous un autre angle, aidant à mieux comprendre les résultats d'analyse. Cette étape fait suite à de nombreuses lectures, notamment celles nécessaires à la rédaction du cadre conceptuel. Il s'agit ici d'engager un dialogue entre la littérature existante et les données récoltées, afin d'identifier

⁸ <https://github.com/kaixxx/noScribe?tab=readme-ov-file#noscribe>

⁹ <https://www.maxqda.com/>

¹⁰ Les codes me sont spontanément venus en anglais, sans doute parce que la grande majorité des lectures effectuées sont dans cette langue. Cela m'a toutefois permis de porter un regard plus distancié sur mes données, parfois nécessaire à l'analyse.

des codes qui permettent de mettre en lumière des liens – mais également les incohérences ou les décalages – entre les données et le cadres théorique. Cette étape n’est donc pas linéaire, c’est un va-et-vient entre la théorie et mes données, qui illustre une démarche inductive et déductive. Certains codes pressentis issus du cadre conceptuel se sont avérés être inutiles, ne trouvant pas ou trop peu d’écho dans les données pour être pertinent. Certaines fois, ce sont les données qui ont nécessité la création d’un nouveau code. Par exemple, les sous-codes *Feeling Gender* et *Gender Discrimination* ne suffisaient pas pour saisir ces moments où le genre est absent, donnant naissance au sous-code *Moment of Gender Unawerness*. Ce sous-code, bien que moins récurrent que d’autres, permet toutefois de saisir les variations de l’expérience vécue du genre. Il met en lumière les instants où les identités de genre, habituellement marquées par des attentes sociales ou des normes culturelles, s’effacent au profit d’un rapport à soi ou au monde dénué de catégorisation genrées.

Voici un exemple de codes et sous-codes qui ont pu être identifiés dans les entretiens, accompagnés d’une brève description de leur contenu. L’intégralité du tableau des codes et sous-codes se trouve en annexe D.

<i>Being and growth</i>	
<i>Personnal growth</i>	Ce sous-code explore les expériences et processus par lesquels une personne évolue, apprend, et se développe sur le plan personnel. Il inclut les moments de transformation, de prise de conscience, et d’amélioration de soi, où l’individu acquiert de nouvelles perspectives ou compétences
<i>Mental and Emotional Being</i>	Ce sous-code concerne l’état mental et émotionnel, ainsi que les expériences qui influencent ces dimensions. Il englobe les sentiments, les émotions, et les états d’esprit en lien avec différentes situations.
<i>Embodied engagement</i>	Ce sous-code explore la manière dont une personne s’investit physiquement dans une activité ou une expérience, en impliquant pleinement son corps. Il met l’accent sur l’expérience vécue à travers le corps, que ce soit dans des activités dynamiques, des moments de pleine conscience corporelle, ou des interactions concrètes.

3.5 Positionnement

Certaines théoriciennes féministes, à l’instar de Dorothy Smith, Sandra Harding ou encore Patricia Hill Collins, ont depuis longtemps remis en question la notion de neutralité axiologique, qui postule que la recherche scientifique devrait être exempte de toute influence éthique, morale ou politique, afin de garantir son objectivité. Cette idée, développée par des penseurs comme Max Weber, soutient que les chercheur·euse·x·s doivent suspendre leurs jugements de valeur personnels pour analyser le monde social de manière neutre, sans

biais. Historiquement, la production de connaissances en sciences sociales a largement été dominée par des hommes cisgenres et blancs, conduisant inévitablement à l'exclusion systématique de ce qu'on appelle aujourd'hui les « savoirs marginalisés », des savoirs enracinés dans les expériences de vie et de luttes de groupes socialement marginalisés (Harding, 1992). Adopter une perspective féministe en recherche, c'est reconnaître que la neutralité n'est ni atteignable ni nécessairement souhaitable. Il s'agit de renverser le paradigme traditionnel de la neutralité scientifique en admettant que toute production de savoir est inévitablement influencée par les contextes sociaux et les positions individuelles des chercheur·euse·x·s. Plutôt que de prétendre à une objectivité détachée, cette approche propose de nourrir la recherche de ces influences, comme le souligne Clair (2016, p. 71), en construisant une objectivité forte à partir des expériences des vies marginalisées, et en analysant le pouvoir depuis les perspectives subalternes.

Concrètement, adopter une approche féministe sur le terrain implique avant tout de reconnaître sa propre position de pouvoir. En effet, « [s]eule la reconnaissance de ce rapport de pouvoir permet, en lien avec l'analyse des rapports sociaux à l'œuvre dans la relation d'enquête, de comprendre ce qui alors se joue d'un point de vue méthodologique » (Clair, p. 82). Il ne s'agit pas de tomber dans une forme de narcissisme, mais plutôt d'explicitier son propre positionnement et d'analyser les répercussions de celui-ci « [...] sur la formulation de la question de recherche, sur le choix du terrain, sur sa réalisation et sur son analyse » (Clair, p. 81). Ainsi, mon intérêt pour ces thématiques n'est pas neutre. En tant que personne queer ayant une sensibilité accrue pour les questions environnementales et un attrait particulier pour le jardinage et les modes de productions alternatifs, j'ai toujours été intéressé·x par les dimensions visibles et invisibles que ces pratiques renferment. Explorer les liens entre les expériences vécues des personnes FLINTA et leur rapport à la terre m'a semblé une manière pertinente de mettre en lumière des récits souvent invisibilisés, tout en interrogeant les dynamiques de pouvoir, de résistance et de transformation. Ma position m'a permis un rapport informel avec mes participant·e·x·s, quand bien même mon identité de genre n'était pas explicitement précisée en amont des rencontres. En effet, mon identité de genre a souvent été clarifiée au début des entretiens, lorsque certain·e·x·s participant·e·x·s ont pris l'initiative de me demander mes pronoms et accords après avoir donné les leurs. D'autres personnes étaient déjà au courant de ma position avant même notre rencontre en raison d'ami·e·x·s en commun. Si j'occupe une position d'*insider* (Dwyer & Buckle, 2009) sur certaines thématiques (identité queer, orientation sexuelle en dehors de l'hétéronormativité, identité raciale blanche), je reste néanmoins très éloigné·x de nombreuses réalités vécues par mes participant·e·x·s, notamment

en ce qui concerne les questions agricoles. Ne disposant pas d'expérience directe dans ce domaine, je ne suis pas familiarisé·x avec les pratiques quotidiennes liées au travail de la terre ni avec les dynamiques professionnelles qui en résultent. De même, je ne partage pas nécessairement les contextes socio-économiques, les origines culturelles ou les trajectoires personnelles de plusieurs participant·e·x·s, ce qui crée une distance par rapport à certains vécus spécifiques. Cette position extérieure exige une attention particulière, afin d'éviter de plaquer mes propres cadres d'interprétation sur des expériences qui ne m'appartiennent pas. Cette distance m'a incité·x à écouter avec soin et à poser des questions ouvertes, afin de permettre aux récits et perspectives de mes interlocuteur·ice·x·s de s'exprimer pleinement, tout en respectant la singularité de leurs parcours.

Avant de débiter l'analyse, il est essentiel de justifier le choix d'incorporer des photos dans ce travail de recherche. Qu'il s'agisse d'images d'archives, de photos prises lors de mes entretiens ou de photos envoyées par les participant·e·x·s après notre rencontre, leur inclusion dans ce mémoire répond à plusieurs motivations. D'abord, c'est une manière de donner vie aux propos exposés, d'apporter à ma façon une touche de matérialité à un travail qui aborde justement l'importance de la matière. C'est aussi une manière de rendre hommage à ces histoires et aux personnes qui les portent et une manière de créer un pont symbolique entre les différentes temporalités de cette recherche. Cela répond finalement à une volonté d'archivage, permettant de garder des traces tangibles de l'étude et de préserver les réalités et les expériences vécues des participant·e·x·s. En résumé, ces photos ne se limitent pas à un simple ornement visuel ; elles font partie intégrante de l'argumentation et de la présentation des résultats, ajoutant de la profondeur et de la matière à cette recherche.

4. Analyse

L'analyse débute par un sous-chapitre introductif qui explore les pratiques quotidiennes de mes participant·e·x·s en posant les bases de cette étude à travers leur désir commun d'être en contact avec la terre. J'y examine leurs motivations, les raisons qui les poussent à maintenir ces pratiques, ainsi que les défis liés à l'accès à la terre, qu'il s'agisse de jardinage ou d'activités agricoles.

4.1 Pratiques quotidiennes de la terre : entre quête de sens et défis

Au fil de mes entretiens, il est vite apparu que le besoin de se reconnecter à la terre et à la nature représente une nécessité essentielle et largement partagée. Qu'elle soit exprimée de façon directe ou plus subtile, cette aspiration répond à des dimensions multiples et profondes. Pour certain·e·x·s de mes participant·e·x·s, notamment ceux pour qui il s'agit d'une activité annexe, le contact avec la nature offre une opportunité précieuse de se déconnecter des contraintes du quotidien. C'est une manière de s'occuper, de se ressourcer, et de retrouver un équilibre mental et physique, que ce soit pour se détendre après une journée de travail intense ou pour rythmer le quotidien d'une personne à la retraite. Pour Julie par exemple, qui travaille à temps partiel dans les ressources humaines, le choix de s'installer près de la nature répond à une quête de tranquillité et d'équilibre : « J'avais besoin d'un endroit tranquille, avec une ville avec quand même pas mal de nature, enfin c'est pas pour rien que je suis venu·e ici quoi. Je suis à deux minutes à pied de la rivière, pour moi c'était assez indispensable ». Cette proximité avec des espaces naturels lui permet de réduire le stress, de restaurer son attention et de retrouver un sentiment de calme intérieur, des bénéfices largement documentés dans la littérature scientifique. Comme le souligne notamment l'article « Flourishing in nature: A review of the benefits of connecting with nature and its application as a wellbeing intervention » (2015), le contact avec la nature favorise une régulation émotionnelle accrue et contribue à réduire les niveaux de cortisol, l'hormone du stress (Capaldi et al., p. 2).

Pour Simone, la connexion à la terre revêt également une autre dimension, s'inscrivant dans une recherche de satisfaction personnelle et de liens sociaux après avoir passé sa vie à travailler dans les soins palliatifs :

Mais moi j'avais besoin de faire quelque chose qui me fasse plaisir. Et puis je crois que j'ai quand même toujours un peu ce besoin de me sentir utile. Alors, [ce jardin collectif] m'a apporté énormément, en me laissant plein de temps pour faire d'autres choses à côté. [...] Et puis comme je

suis plutôt sociable, j'ai besoin de créer des liens avec des gens. Et voilà, c'est pour ça que je suis très heureuse ici. Je pense que ça a permis aussi de diversifier mes relations.

Pour Simone, le jardinage collectif répond non seulement à un besoin d'activité pratique, mais aussi à une envie de contribuer à un projet partagé avec d'autres. Ce genre de lieux collectifs permet effectivement de construire des relations sociales fortes, particulièrement dans des milieux urbains ou péri-urbains. L'article « Community gardening and the capacity to enrich social bonding in urban neighborhoods » (2021) note en effet que les interactions entre individus dans ces contextes sont souvent restreintes par un manque de réseau social ou par l'insuffisance d'espaces publics adaptés (Sharif & Ujang, p. 1). Les jardins communautaires apparaissent comme une solution efficace pour combler ce manque, offrant non seulement un espace de rencontre et de partage, mais également une opportunité de recréer un sentiment d'appartenance et de solidarité (p. 3).



Photographie 8 : Jardin collectif dans lequel j'ai rencontré Simone. Photographie prise le 23 septembre 2024.



Photographie 9 : Jardin collectif dans lequel j'ai rencontré Simone. Photographie prise le 23 septembre 2024.

Pour d'autres de mes participant·e·x·s, ce besoin de connexion à la nature est apparu comme une évidence et une nécessité, les amenant ainsi à réorienter leur parcours professionnel. Pour Marilou, c'est l'absence de nature en ville a été un élément déclencheur :

Mais du coup à Paris je sais pas trop je pense que le déclic c'était un peu d'être dans cette ville et de rien avoir de vert, et de me dire en fait genre ça a pas de sens de travailler en tout cas j'ai pas envie de travailler en ville, et je crois que ça a pas de sens pour moi de faire un métier où je trouve que c'est en fait trop bureaucratique et un peu hors sol. [...] Je me suis dit en fait moi je veux vraiment travailler dans l'agriculture, et apprendre à faire des trucs manuels parce que je sais rien faire de manuel, je suis très nul·le·x en bricolage, moi l'idée de faire une étagère c'est impossible. Du coup je me suis dit mais en fait moi j'arrive très bien à réfléchir, mais j'arrive rien à faire avec mon corps, je trouve ça vraiment pourri et du coup je me suis dit bah en fait c'est quand même hyper sensé maintenant de faire de la paysannerie.

Ce besoin de contact, de plonger les mains dans la terre, de sentir son corps en mouvement, de voir la vie émerger de terre, constitue le fil conducteur de tous ces témoignages ; c'est le point de départ de ces pratiques quotidiennes en lien avec la terre. Alice illustre parfaitement cette aspiration : « J'avais envie d'être dans la terre et de faire un truc pratique des mains. J'aime trop ça. Puis j'aime observer les plantes qui poussent, j'aime comprendre comment ça marche et tout. J'aimerais trop réussir à avoir des belles cultures. Je sais pas, je pense que c'est un peu plus pour l'amour de la plante ». Ses mots reflètent une relation étroite à la nature, où l'observation, la compréhension et l'intérêt pour les plantes deviennent des moteurs essentiels, l'amenant à entreprendre des études en agronomie.

Cependant, ressentir cette envie ou ce besoin ne suffit pas toujours pour pouvoir y répondre pleinement, dans la mesure où les conditions d'accès à la nature ou à la terre restent souvent marquées par des inégalités et des contraintes. Ces obstacles concernent autant les pratiques professionnelles, comme celles liées à l'agriculture ou le maraîchage, que les pratiques non-professionnelles, comme le jardinage. Ains, Julie évoque l'importance de développer des alternatives pour ceux qui n'ont pas accès à la terre. Iel m'explique avoir lancé une initiative pour mettre en place un potager urbain sur son lieu de travail. Finalement le projet n'aura pas abouti, mais la réflexion de l'accessibilité à la terre dans les zones urbaines reste présente dans son esprit : « Je trouve ça assez intéressant de faire en sorte que les gens en ville, qui n'ont pas forcément justement de potager pleine terre, puissent quand même mettre en place des trucs, faire sur le balcon, revégétaliser un peu la ville ». Dans les espaces urbains, ces inégalités sont souvent amplifiées par le contexte socio-économique. Julie constate, par exemple, qu'« on ne met pas trop de nature dans les endroits précaires », en faisant référence à certains quartiers majoritairement constitués de logements subventionnés, où iel a vécu pendant une période de sa vie. Ce constat rejoint les résultats de l'étude menée à Brisbane, en Australie, qui met en évidence des écarts significatifs dans l'accès aux espaces naturels selon le statut socio-économique de la population locale. L'étude montre que les populations des quartiers

défavorisés dépendent souvent des espaces publics, qui sont non seulement moins nombreux mais aussi de moindre qualité, alors que les habitant·e·x·s des zones aisées bénéficient d'un accès direct à des espaces verts privés et mieux entretenus (Shanahan et al. 2014).

En milieu péri-urbain, les obstacles prennent une autre forme, souvent liées aux structures d'accès. Olga explique qu'il est difficile pour une personne seule d'obtenir directement un lopin de terre et que l'intégration à des fermes collectives devient donc une solution :

Pour avoir accès à la terre, il faut aller dans une structure qui existe déjà avec un collectif. [...] Et puis après, sinon, pour avoir accès à la terre toi-même, c'est des contacts. Dans le réseautage de l'agriculture ça va assez vite, en vrai. Mais il faut être... Il faut se faire un peu pas pistonner, mais disons, il faut avoir les bons contacts au bon moment et être très malin ou maligne et voilà.

Ces contraintes institutionnelles et économiques peuvent également être perçues comme une injustice face à ce qui devrait être un bien commun. Alice rappelle que l'accès à la terre est étroitement surveillé : « [En Suisse], il faut avoir une formation pour avoir accès à la terre. [...] À part si t'as beaucoup de thunes et tu veux construire un bâtiment dessus ». Kai va plus loin en appelant à une transformation de la perception de la terre : « En vrai, toutes les parcelles agricoles du monde sont privées. Et je pense que redonner accès et de pouvoir cultiver, je pense que c'est aussi prendre soin de la société, de nous-mêmes. Et en fait, juste le sol devrait être fait pour ça. C'est juste un bien commun qui est là et on en fait ce qu'on en veut, enfin ce qu'on veut, dans l'agriculture ». Cette conviction l'a poussé·e, avec son frère, à initier un projet d'écolieu (voir photographie 10, p. 54) :

On a repris un terrain en friche, du coup privé. Et on en a fait des parcelles agricoles. Et puis au fur et à mesure des mois, on a essayé de rendre ces parcelles collectives. Du coup c'est un écolieu qui est vraiment au cœur d'un village, pour permettre aux personnes d'avoir aussi accès à un lopin de terre gratuitement. Et au fur et à mesure, on a un peu collectivisé tout ça. Et ouais, c'est devenu un truc hyper beau. On fait des événements un peu tous les 3-4 mois.

La quête de connexion à la nature et les défis liés à l'accès à la terre ne se limitent pas à une simple recherche de bien-être ou à un retour au contact du vivant. Ces pratiques, profondément ancrées dans le quotidien, s'inscrivent également dans des systèmes plus larges, marqués par des rapports de pouvoir et des logiques dominantes. En travaillant la terre, en cultivant et en prenant soin du vivant, les individus participent à des dynamiques de réciprocité qui interrogent ces structures et incarnent, parfois, des formes de résistance. Les chapitres suivants s'intéresseront à cette dimension politique des pratiques de la terre, en explorant les façons dont elles redessinent les relations au vivant.



Photographie 10 : Kai sur l'écolieu créé avec son frère. Archive personnelle diffusée avec son autorisation.

4.2 Trouver des formes de réciprocité dans les pratiques quotidiennes de la terre

Le deuxième volet de cette analyse se concentre sur les formes de réciprocité qui émergent de ces pratiques. Il examine d'abord une réciprocité qui brouille les frontières entre humain·e·x·s et non-humain·e·x·s, avant d'aborder une autre forme de réciprocité qui, paradoxalement, renforce certains aspects de la binarité de genre. En synthèse, ce volet révèle cependant comment la réciprocité peut également rendre le genre obsolète, ouvrant la voie à une redéfinition des relations identitaires et matérielles.

4.2.1 Entre contact de la terre et bien-être

Être en contact avec la terre, que ce soit de manière professionnelle ou non, transforme le rapport à soi. Travailler la terre, la toucher, s'engager dans des activités qui impliquent un lien direct avec les éléments naturels devient une expérience transformatrice, modifiant la relation que l'on entretient avec son propre corps et son esprit. Lors des entretiens, ces moments de connexion ont été évoqués unanimement comme des sources d'une joie authentique, apportant un profond sentiment de bien-être et de calme. Ces expériences, cependant, se manifestent différemment selon les personnes. Pour certain·e·x·s, elles se traduisent par une forme d'oubli de soi et de lâcher-prise où le corps, absorbé par l'effort, semble disparaître. Simone, qui fréquente régulièrement le jardin collectif autogéré dont elle fait partie, décrit cette sensation :

Mais j'oublie presque mon corps. Je suis ailleurs. Je suis dans l'action que je suis en train de faire. Et ça me fait beaucoup de bien. Ça me détache complètement de... Je ne suis pas de nature anxieuse. Je ne pense pas à ma maladie, à la mort toutes les cinq minutes, loin de là. Je profite de la vie un maximum. Et c'est un lieu qui me permet ça, de rester ancrée dans la vie à fond. Je me sens vraiment hyper vivante quand je suis ici. Peut-être un mal-être que je pourrais ressentir si j'étais chez moi à bouquiner ou à faire un scrabble, ici, c'est loin. Ça n'existe pas.

Dans cet état, la personne se fond entièrement dans l'action, expérimentant une liberté qui l'éloigne des préoccupations quotidiennes. Pour d'autres, elles prennent la forme d'un ancrage profond dans le corps, où chaque geste, chaque sensation devient une façon de reconnecter avec soi-même à un niveau physique et sensoriel. Le travail de la terre exige une présence intense, une attention portée aux mouvements et aux efforts qui aide à sortir du mental pour revenir pleinement au corps. Alice, qui a dû effectuer plusieurs stages dans le cadre de sa formation en agronomie, décrit cette sensation : « Oui, j'aime trop le travail physique parce que ça me réancré dans mon corps » Iel évoque la satisfaction d'une fatigue ressentie, une lourdeur qui l'aide à prendre conscience de son corps autrement : « Des fois t'es fatigué·e, tu sens ton corps qui est lourd et tout, et je sais pas, c'est hyper... Pour moi, c'est hyper agréable ». Cette expérience lui permet de sortir du flux incessant des pensées, qui peuvent parfois l'envahir : « Des fois t'es trop dans ta tête ». Pour Alice, l'effort physique déplace littéralement l'énergie mentale vers le corps, redistribuant la force et l'attention vers les mouvements et les sensations. Ce recentrage corporel est pour ellui une source de bien-être, de libération, lui permettant de se reconnecter à ellui-même d'une manière plus apaisée et enracinée : « Ça me fait du bien, je pense ». C'est par le mouvement du corps que le flux de pensée ralentit, jusqu'à ne plus exister. Seul le corps existe, effectuant certains gestes. Cet état de concentration physique, où l'esprit s'apaise au rythme des actions, favorise une forme de calme profond. Au-delà de ce recentrage, l'émerveillement de voir son corps se transformer émerge également de cette expérience. Travailler la terre resignifie le corps, qui n'est plus simplement vecteur de l'expérience mais également outil de création et d'action, témoin des changements induits par l'effort ; les muscles qui se développent, la peau marquée par le soleil, les mains durcies par le contact avec la matière. Marilou me confie en effet être émerveillé·e·x par le développement de ses muscles, et s'amuse par exemple à « flexer » quand iel porte des manches courtes. Ces transformations ne sont pas anodines ; elles participent d'un processus de soin qui passe par la joie de ressentir

son corps différemment, en particulier pour des personnes FLINTA dont cette évolution corporelle vers une musculature plus développée vient contredire les normes de genre.¹¹

Ces expériences de transformation corporelles et de recentrage sur soi se croisent également avec d'autres formes de bien-être, comme l'illustre le témoignage d'Olga. Cette dernière, qui souffre d'insomnie depuis des années, témoigne de l'impact de cette pratique sur son sommeil : depuis qu'elle a commencé le maraîchage, elle dort bien pour la première fois depuis longtemps. Elle raconte : « Le fait d'avoir été toute la journée dans un flux plus calme, ça évitait que le soir, tout remonte d'un coup. Je restais dans ce rythme plus apaisé. Et puis, j'allais vraiment bien ». Cette dimension thérapeutique rappelle l'expérience des femmes à Korrigwyn, une terre lesbienne et écoféministe en Normandie. Carole, atteinte d'un cancer, explique avoir choisi de se soigner au contact de la terre : « Donc j'ai choisi ça, c'était un choix de me soigner de cette façon-là, de ne pas rester à Paris. C'était surtout cette énergie, cette force féministe lesbienne, spirituelle d'une certaine façon, qui m'encourageait à être là, parce que c'était comme ça que je sentais que j'allais guérir mon corps, et que je souhaitais le faire » (Transistoc'h, 2024). Pour Carole, la terre agit comme espace de régénération, soutenue par une énergie collective féministe qui alimente à la fois le corps et l'esprit.

L'expérience d'Olga, tout comme celle de Carole, illustrent comment le corps, en tant que lieu central de l'expérience vécue, devient un point d'ancrage pour reconstruire une forme d'équilibre intérieur. Cette dynamique résonne avec la notion de sujet sensible chez Judith Butler, qui insiste sur le fait que l'identité et l'expérience ne se limitent pas à une essence intérieure ou fixe, mais se construisent à travers des interactions matérielles, sociales et corporelles (Bescont & Richard, 2019, p. 6). Les corps se forment et se transforment à travers leurs interactions avec le monde matériel et social, faisant de la sensibilité un vecteur à travers lequel les corps interagissent avec le monde. Les personnes FLINTA, en raison de leur identité de genre et de sexualité, sont souvent exposées à des formes de vulnérabilités accrues – qu'elles soient sociales, politiques ou corporelles – dans la mesure où elles naviguent dans des structures normatives qui invisibilisent ou marginalisent leurs expériences. Comme Butler le souligne en effet, certains corps sont exclus pour établir ce qui est considéré comme un sujet reconnaissable et viable dans la société. « L'abject désigne ici précisément ces zones "invivables" et "inhabitables" de la vie sociale, qui sont néanmoins densément peuplées par ceux qui ne jouissent pas du statut de sujet » (Butler, 1993, p. 3, ma traduction). Ces corps abjects, relégués

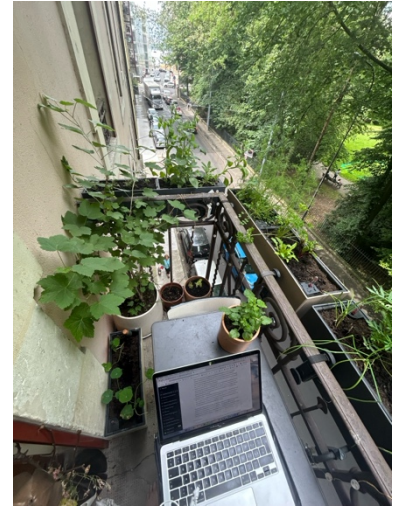
¹¹ Toutefois, ces transformations corporelles soulèvent également certains enjeux liés à l'exploitation accrue de la terre et des corps, sur lesquels je reviendrai plus amplement dans le prochain sous-chapitre.

à la marge, incarnent une forme exacerbée de vulnérabilité, non pas en raison d'une fragilité intrinsèque, mais parce qu'ils sont rendus inintelligibles par les structures sociales dominantes. Cette vulnérabilité, cependant, ne doit pas être réduite à une simple condition de passivité. Au contraire, elle reflète une capacité à être affecté·e·x, une sensibilité aux forces sociales et matérielles, qui peut devenir un levier pour repenser les rapports de pouvoir et les possibilités d'action (Bescont & Richard, p. 8). Butler propose ainsi de concevoir la précarité non comme une limitation insurmontable, mais comme un point de départ pour une agentivité renouvelée, où les corps marginalisés, en affirmant leur présence et leur valeur, peuvent troubler les normes qui les excluent. Dans ce cadre, les pratiques en lien avec la terre dépassent le simple travail physique pour devenir des espaces de régénération du sujet à travers la matérialité des gestes et le rapport direct au monde non-humain. En travaillant la terre, Olga ne se contente pas de cultiver des légumes, elle cultive également une manière d'être au monde, un ancrage corporel qui apaise ses tensions et reconfigure son expérience subjective.

Si le travail de la terre apparaît souvent comme un moment de *self-care*, offrant un espace de ressourcement personnel et de recentrage, cette expérience ne se limite pourtant pas à la seule dimension du soin de soi. En effet, au-delà de cet aspect individuel, un échange réciproque s'instaure, où le soin apporté à la terre se reflète et revient vers la personne qui le prodigue, créant une dynamique plus vaste. L'analyse des croisements de codes a effectivement révélé des liens significatifs entre trois sous-codes principaux. Le sous-code *mental and emotional being*, qui regroupe les segments relatifs à l'état mental et émotionnel ainsi qu'aux expériences influençant ces dimensions, a montré une forte occurrence en lien avec deux autres sous-codes : *agency of nature/relational approach*, qui explore les situations où la nature est perçue comme ayant sa propre agentivité dans une perspective relationnelle, et *care*, qui examine les actions, attitudes et valeurs liées à la prise en charge et à l'attention portée à soi et aux autres. Cette convergence ressort particulièrement dans les récits où la nature est perçue comme un partenaire actif dans le processus de soin qui apporte du bien-être. Lisa témoigne :

C'est un immense enseignement en fait, la nature, de justement apprendre à prendre soin de la nature. La nature, c'est aussi apprendre à prendre soin de soi, parce qu'étant donné que ça me procure autant de bien-être, c'est qu'aussi, si je prends soin des plantes, elles vont aussi me redonner ça, entre guillemets, par le temps que j'y passe. (Voir photographies 11, 12 & 13, p. 58, qui illustrent le balcon de Lisa).

Ces paroles montrent que la nature n'est pas seulement un support passif, mais qu'elle est dotée d'une agentivité qui nourrit une relation mutuelle bénéfique.



Photographies 11, 12 & 13 : Le balcon de Lisa. Archives personnelles diffusées avec son autorisation.

Ces exemples illustrent une dynamique relationnelle complexe où les sous-codes interagissent pour révéler un processus de renforcement mutuel entre la personne et la nature, dans lequel le mental et l'émotionnel, le soin et l'agentivité relationnelle de la nature s'entrelacent.

Ce que cette analyse montre, c'est que cette relation dépasse le cadre unidimensionnel du soin de soi, car elle ne se réduit pas à une action centrée uniquement sur l'individu. Le soin n'est ni un attribut intrinsèque de la personne, ni une pratique strictement autonome ; il émerge et prend tout son sens dans le contexte de la relation elle-même. La réciprocité prend ici une forme singulière : celle d'un échange régénérateur, dans lequel le soutien mutuel devient un vecteur de renforcement et d'enrichissement partagé. Dans cette relation d'échange, donner et recevoir se confondent, et chaque geste de soin – qu'il soit adressé à une personne, à une plante ou à la terre – résonne de manière à nourrir et enrichir également ceux qui l'offrent. Pour éclairer cette dynamique, il est utile de mobiliser le cadre théorique de Joan Tronto, qui conceptualise le soin à travers plusieurs dimensions interdépendantes : l'attention aux besoins (*caring about*), la prise de responsabilité (*caring for*), la compétence dans l'acte de soin (*care giving*), la réceptivité au soin reçu (*care receiving*) et enfin la réciprocité (*caring with*) (Moriggi et al., 2020, p. 2). Cette dernière dimension met en lumière le caractère relationnel et réciproque du soin, où donner et recevoir s'entrelacent dans une dynamique d'interdépendance. Une telle approche relationnelle approfondit la notion du soin en l'inscrivant dans un réseau d'interactions dynamiques qui suggère que chaque partie contribue donc activement à nourrir et renforcer cette relation. Elle élargit également la compréhension du soin en l'étendant aux interactions entre humain·e·x·s et non-humain·e·x·s, remettant ainsi en question les modèles traditionnels de gestion des ressources naturelles. Comme l'expliquent Moriggi et al. :

[L]e care ne se limite pas aux interactions humaines, mais inclut également des sujets plus qu'humain et des objets non-humains. Il dépasse également l'idée de gestion, où les ressources naturelles seraient quelque chose à superviser ou à administrer : au contraire, cette approche considère les humains comme des membres attentifs d'une toile vivante, répondant aux besoins de celle-ci par des interactions affectives et curieuses. (Moriggi et al., p. 3, ma traduction)

Dans cette perspective, la relation de soin devient plus qu'un échange ; elle redéfinit les frontières entre humain·e·x et nature jusqu'à faire émerger une sensation d'unité. Prendre soin de soi devient indissociable de l'attention portée au non-humain·e·x, de sorte que le soin adressé à la nature devient également un acte de bienveillance envers soi-même. Ce n'est pas sans rappeler le jardin de Derek Jarman, conçu à la fois comme refuge et œuvre d'art, et qui incarne cette dissolution des frontières entre le soin de la nature et le soin de soi. Comme l'écrivent Franchette et Lammer :

Le corps de Jarman est profondément lié à son jardin. Nombre de ses actions corporelles sont en relation avec le jardin, où se déroule un dialogue constant entre l'ordre et le désordre des choses, entre les fins et les commencements. [...] Là, tous les êtres et les objets peuvent être perçus comme en transition et en pleine réinvention. Les pierres, le bois flotté ou les pièces métalliques créent un paysage empreint de nostalgie, un paysage porteur d'histoire et d'un récit renouvelé. Le réemploi et le recyclage sont des éléments essentiels des pratiques artistiques. (Franchette & Lammer, pp.6-7, ma traduction)

Dans cette relation, le jardin se transforme en une extension de Jarman lui-même. Ses gestes – planter, disposer les pierres, assembler des sculptures à partir d'objets récupérés – illustrent une fusion entre son intention artistique, son corps et les éléments naturels. Le recyclage et la réinvention reflètent une éthique de transformation, où le jardin est en constante évolution, à l'image de Jarman lui-même. Bien que son corps médicalisé s'affaiblisse, il entretient un dialogue constant avec cet espace, créant une continuité et trouvant une forme de guérison symbolique. La terre et les plantes ne sont pas simplement des supports pour son art ; Jarman interagit avec elles, leur reconnaissant une certaine agentivité dans une logique de co-création symbiotique. Le jardin devient alors un miroir et un partenaire, capable de répondre, voire de dialoguer avec les besoins et les émotions humaines. Lisa illustre cette connexion en affirmant : « Et c'est fou parce que quand je ne vais pas bien, c'est le moment où je suis le plus déconnectée avec la nature et les moments où je suis bien, c'est les moments où je suis le plus connectée avec la nature et la spiritualité ». Cette relation réciproque crée un équilibre, où l'attention portée à la terre reflète et renforce le bien-être personnel. Alice, qui s'occupe du jardin dans sa colocation, le confirme en disant : « Ouais mais en fait ça me fait juste trop du bien parce que si le jardin est en bon état, moi je suis content·e. Genre vraiment si mon jardin il va pas bien, je

suis en mode genre je suis pas bien ». Dans ce cas de réciprocité, la distinction entre humain·e·x et nature s’efface peu à peu. L’attention portée aux plantes ne se limite plus à une interaction extérieure, mais devient un miroir de l’état intérieur, où le bien-être du jardin et celui de la personne se répondent et se renforcent mutuellement. Cela résonne avec le concept de *companionship* (espèces compagnes) développé par Donna Haraway. En revendiquant un lien affectif et spirituel avec des organismes non humains, cette perspective s’inscrit dans la vision de Haraway selon laquelle les relations trans-espèces, qu’elles soient avec des plantes, des animaux ou d’autres éléments naturels, participent à redéfinir notre compréhension de l’interconnexion des vivants :

Devenir-avec –plutôt que simplement devenir–, ainsi se nomme ce jeu. Devenir-avec, cela exprime, pour reprendre les termes de Vinciane Despret, la manière dont des partenaires ontologiquement hétérogènes se "rendent capables", comment ils deviennent ce qu’ils sont et qui ils sont au sein de mondes en formation, à travers tout ce que cela implique en termes relationnels et matériels-sémiotiques. Il n’y a ni nature, ni culture, ni sujet, ni objet qui préexistent à cet entrelacs. (Haraway, 2020, p. 26)

Critique des dualismes qui structurent les rapports entre les humain·e·x·s et les autres formes de vie, le compagnonnage est un concept post-anthropocentrique qui entend reconnaître les espèces compagnes comme des agents matériels et affectifs, co-impliqués dans des relations symbiotiques. Le témoignage de Lisa incarne cette pensée en exprimant une vision où la nature est perçue comme une entité dotée d’intelligence :

Au fait que, pour moi, par exemple, la nature, elle est totalement intelligente sur le plan émotionnel et spirituel. Enfin, elle est capable de se reproduire de manière totalement intelligente. Par exemple, le fait que le climat se réchauffe, pour moi, ça pourrait participer clairement d’une logique... Enfin, j’en sais rien, je suis pas scientifique, mais d’une logique d’expulsion un peu de son propre... Comment on dit ? De son propre virus qui est l’humanité. Parce que la planète vit des cycles de glaciation, etc. Et puis, en fait, ce qui est voué à disparaître, disparaît, pour la survie de la planète, c’est assez... Logique. Donc, il y a une sorte de... Comment dire ? De logique divine à tout ça. Enfin, divine pas dans le sens de Dieu, mais voilà. Qui nous dépasse un peu.

Lisa, à travers son interprétation des cycles climatiques comme une réponse systémique à l’impact de l’humanité, s’aligne avec la pensée de Haraway en montrant que les processus naturels suivent une logique qui dépasse les conceptions centrées sur l’humain·e·x. Cette perspective remet en question la position centrale de l’humain·e·x dans les dynamiques écologiques et résonne avec le concept de Chthulucène, que Haraway décrit comme une temporalité complexe, où les cycles de vie, de mort et de transformation échappent à toute linéarité ou exclusivité humaine. Le Chthulucène se présente comme une alternative critique

aux notions d'Anthropocène et de Capitalocène¹², proposant ce qu'Haraway appelle « une troisième histoire » (Haraway, 2020, p. 108). Dans cette vision, les cycles climatiques ne sont pas seulement des conséquences de l'activité humaine, mais des réponses systémiques ancrées dans une écologie plus vaste, où l'agentivité de la terre elle-même joue un rôle fondamental. Des phénomènes tels que les tempêtes, les sécheresses ou les migrations des espèces peuvent être interprétés comme des « intra-actions » au sens de Karen Barad, illustrant les dynamiques symbiotiques et interconnectées du Chthulucène. En effet, selon Haraway, le Chthulucène « s'enchevêtre à une myriade de temporalités et de spatialités, à une myriade d'entités-au-sein-d'assemblages intra-actives aussi – qui peuvent relever du plus-qu'humain, de l'autre-qu'humain, de l'inhumain et de l'humain-comme-humus » (Haraway, 2020, p. 223). Penser en termes de Chthulucène permet ainsi de concevoir l'agentivité comme une dynamique collective, dépassant l'humain·e·x pour inclure une multiplicité d'espèces compagnes formant des réseaux bioécologiques. Cette vision met en avant une réciprocité qui dépasse les simples gestes utilitaires pour s'inscrire dans une logique d'interdépendance, apaisante et régénératrice, brouillant les frontières entre nature et culture.

Cependant, si cette réciprocité a jusqu'ici été envisagée sous un angle harmonieux et réparateur, elle peut également révéler des dynamiques plus ambivalentes. En effet, cette relation peut parfois réactiver des logiques extractivistes, non seulement envers la terre, mais aussi envers les corps, redéfinissant ainsi les contours de cette interconnexion.

4.2.2 Entre performance et exploitation de la terre

En début de chapitre précédent, j'ai brièvement abordé la manière dont la connexion à la terre influençait le corps, que ce soit dans le cadre d'activités de loisir ou de travail agricole. Cette connexion offrait tantôt un recentrage dans le corps, une réappropriation de ses sensations et de son ancrage, tantôt une évasion temporaire, un moment où l'effort physique ou la concentration sur les gestes permettaient d'oublier ses tensions ou son poids. J'aimerais désormais approfondir cette question du rapport au corps, en me concentrant principalement sur l'expérience des personnes engagées dans des pratiques agricoles. Leurs vécus mettent en

¹² L'Anthropocène est un concept utilisé pour décrire l'ère géologique actuelle qui reconnaît l'impact considérable des activités humaines sur la planète. Haraway est critique de ce concept, en raison de sa temporalité linéaire et téléologique – qui nous mènerait vers une apocalypse inévitable – ainsi que de son invisibilisation des relations multi-espèces. Le Capitalocène est un concept qui met en lumière le rôle central du capitalisme et l'exploitation systématique des ressources humaines et non-humaines. Bien qu'il soit plus précis que l'Anthropocène, Haraway le juge toutefois insuffisant, car il n'offre pas de cadre permettant d'imaginer des alternatives relationnelles et collaboratives. Notions développées tout au long du chapitre 2 « Une pensée tentaculaire » dans *Vivre avec le trouble*.

lumière des dynamiques spécifiques, où le lien au corps est profondément façonné par l'effort physique et le contact avec la terre. Cette perspective révèle des aspects qui invitent à repenser la réciprocité sous une nouvelle forme, radicalement différente de celle explorée précédemment. Elle s'instaure dans une dynamique où le corps et la terre s'influencent mutuellement, entre l'exploration des limites physiques humaines et une intensification de l'extraction des ressources terrestres.

C'est en croisant les données issues du sous-code *embodied engagement*, qui traite de l'expérience vécue à travers le corps, avec celles du sous-code *feeling gender*, qui fait référence aux moments où une personne prend pleine conscience de son genre, que cette analyse a émergé. Plus précisément, ces données montrent que lorsque le corps est intensément engagé dans une activité physique – comme l'exige le travail de la terre – des réflexions ou sensations liées au genre apparaissent fréquemment. En approfondissant cette corrélation, il ressort que le travail de la terre, notamment comme activité professionnelle, nécessite un engagement corporel constant, mettant en lumière un rapport transformé au corps. Dans ce contexte, le corps se trouve au premier plan, non seulement en tant qu'outil de travail indispensable, mais aussi comme un acteur central de l'expérience quotidienne. La relation au corps se redéfinit, axée sur des notions de fonctionnalité et de performance : chaque mouvement, chaque effort est mis au service d'une tâche concrète, d'un objectif précis. Cette vision utilitaire accentue une conscience accrue des capacités physiques, des limites et de l'endurance. Le corps n'est pas simplement présent ; il est instrumentalisé, sollicité pour sa capacité à accomplir des gestes répétitifs, parfois épuisants, mais essentiels. Ainsi, cette perception du corps puissant renforce l'idée d'un corps qui n'est pas seulement ressenti, mais aussi mesuré, entretenu et optimisé pour faire répondre aux exigences du travail agricole. Cette dynamique reflète un contexte d'injonction à la performativité, sur lequel je reviendrai plus tard. C'est dans ce cadre qu'Olga témoigne de cette exigence, expliquant comment elle s'efforce constamment de repousser ses limites physiques : « Et mon corps doit être opérationnel, doit être fort et doit genre... Doit y aller. Et du coup, ce qui fait que j'ai pas du tout écouté mon corps ». Elle explique que, lors de ses différents stages, elle s'imposait de toujours être présente et performante : « Mais moi, j'avais vraiment pour point d'honneur d'être quand même tout le temps là et d'être tout le temps en forme et de tout le temps être forte et de tout le temps... Je voulais pas trop me montrer faible, tu sais, j'étais un peu là, en fait, il faut vraiment que je montre que j'ai du mérite et que ma place, elle est là ».

L'expérience du corps perçu comme puissant met en lumière certains éléments de la binarité de genre, qui se révèlent de manière explicite. Ici, une tendance se dessine : certain·e·x·s choisissent consciemment d'adopter le pôle valorisé de cette binarité, adoptant des qualités

traditionnellement associées aux stéréotypes de genre masculin, telles que la force, l'endurance et la robustesse physique. Olga, Marilou et Alice partagent des réflexions qui abondent dans ce sens. Olga évoque ainsi le besoin de prouver qu'elle pouvait « être aussi forte qu'eux » - ses collègues masculins - dans les fermes, choisissant délibérément de « ne pas faire la meuf à pleurnicher, à être en retrait » en montrant qu'elle était capable de porter des charges lourdes, de supporter de longues journées et de travailler sous la pluie. Pour elle, il s'agissait d'affirmer sa place en faisant de sa robustesse un marqueur de sa légitimité. Olga n'est pas la seule à ressentir ce besoin d'affirmer sa force physique dans un environnement qui valorise l'endurance. Cette affirmation par le corps modifie peu à peu celui-ci, le façonnant en fonction des exigences du travail. À mesure que l'engagement physique s'intensifie, les corps se transforment, gagnant en musculature. Marilou me confie :

Bah là en ce moment c'est un peu bizarre et je pense que ça peut être un peu viriliste c'est juste que je suis émerveillé·e·x par le développement des muscles qu'il y a dans mon corps et je fais beaucoup de blagues par rapport à ça quand j'ai des manches courtes tu vois je flexe tu vois parce que je suis devenu·e·x beaucoup plus musclé·e·x c'est assez évident.

Cet émerveillement devant un corps en transformation, qui dans le sous-chapitre précédent révélait une dimension de soin et de réappropriation, prend ici une autre tournure. Il met en lumière une tension entre la joie de redéfinir son rapport au corps et l'inscription, parfois involontaire, dans des logiques qui valorisent des normes associées à la masculinité hégémonique. Ce mouvement vers des caractéristiques socialement construites comme masculines – telles que la force, la puissance ou la maîtrise de soi – reflète une redéfinition complexe du rapport au corps. Il s'inscrit plus largement dans une dynamique de valorisation de la masculinité hégémonique, où des qualités telles que la force, la puissance et la maîtrise de soi sont non seulement idéalisées, mais aussi érigées en normes dominantes. Cette hégémonie masculine, décrite par Connell (1995), structure les attentes sociales et les pratiques corporelles, renforçant un système où ces attributs sont perçus comme intrinsèquement supérieurs, souvent au détriment des qualités associées au féminin, comme la douceur ou la vulnérabilité. Pour certain·e·x·s, cette quête de transformation corporelle dépasse toutefois l'adhésion à ces normes et devient un acte d'affirmation personnelle, une réappropriation de l'agentivité corporelle, particulièrement significative pour les personnes FLINTA, dont les corps ont souvent été dépossédés de cette agentivité par des dynamiques patriarcales et normatives. Ainsi, même lorsque les codes de la masculinité hégémonique sont réappropriés, il ne s'agit pas d'un simple renforcement du système binaire. Comme l'explique Butler (1990), ces actes de réinvention active des codes, des pratiques et des identités incarnent une subversion radicale des normes de

genre puisqu'ils soulignent combien ce processus performatif est intrinsèquement fragile, car il repose sur des répétitions sociales qui peuvent être modifiées ou déstabilisées. Lorsque les personnes réinterprètent ou subvertissent les normes genrées en adoptant, par exemple, des attributs traditionnellement associés à la masculinité (comme c'est le cas de Marilou), elles exposent les failles du système binaire. Ce dernier se révèle alors non pas naturel ou immuable, mais construit et maintenu par des pratiques culturelles et discursives spécifiques. Comme le souligne Alice, son rapport au travail physique est une manière de transgresser les attentes genrées traditionnelles, iel parle ainsi d'« une défiance vis-à-vis de [son] genre et de vouloir aller en permanence dans des trucs qui sont pas du tout... où on [l]'assigne de base ».

Cette utilisation du corps fait écho aux pratiques observées sur les terres lesbiennes, où le travail physique était non seulement encouragé, mais valorisé comme un moyen de redécouvrir et de réinventer son rapport à soi-même et aux autres. Comme le met en évidence Françoise Flamant :

Dans ces espaces où les femmes vivaient en sécurité, leurs corps n'étaient plus des proies désignées. À l'abri du harcèlement, des agressions physiques, des risques de viol, ils s'épanouissaient dans de multiples activités nécessaires qui exigeaient force et résistance. En s'emparant de celles traditionnellement attribuées aux hommes, les femmes découvraient leur solidité, leur puissance, et cela modifiait le regard que chacune portait sur elle et sur les autres. (Flamant, 2015, p.130)

Ce processus transformait non seulement leur rapport à elles-mêmes, mais également leur manière de percevoir les autres femmes : la puissance collective, autrefois dévalorisée, devenait une source de respect mutuel et de redéfinition des relations sociales. Cependant, cette transgression des rôles genrés traditionnels n'échappe pas toujours à une logique binaire. En effet, en visant à s'appropriier les attributs traditionnellement valorisés et associés au masculin, tels que la force, la puissance ou l'endurance, elle peut perpétuer implicitement la hiérarchie entre masculin et féminin. Cette dynamique, bien que subversive dans son rejet des assignations genrées initiales, peut parfois renforcer l'idée que les qualités associées au masculin représentent une norme ou un idéal à atteindre. Cette tension se retrouve particulièrement dans le témoignage de Marilou :

En tant que personne pleine de biais bah en fait j'incarne aussi cette masculinité ce virilisme qu'on trouve dans la paysannerie, et du coup de « ah bah en fait je suis plus la petite meuf chétive tu vois, maintenant je peux être le gars qui fout des torgnoles » tu vois. Et je pense que ça peut être vraiment un problème aussi que j'en ai aussi conscience, et du coup dans ma vision de la masculinité de la féminité bah c'est quand même très l'homme puissant et la femme puissante mais pas forcément tu vois, en tout cas moins puissante qu'un homme.

Ce témoignage reflète une ambigüité profonde entre d'un côté une émancipation individuelle et une affirmation de soi par le corps, et de l'autre une prise de conscience critique des biais relatifs à cette quête de puissance. Dans cette recherche de dépassement, le corps est fréquemment envisagé selon des oppositions telles que force versus fragilité ou robustesse versus délicatesse. Ces catégories, bien qu'interrogées ou contestées, continuent de structurer l'expérience corporelle autour de schémas genrés profondément ancrés. Alice, par exemple, est pleinement conscient·e de cette ambivalence : « Mais c'est vraiment hyper con, j'ai l'impression d'avoir dans ma tête la binarité des genres qui est ancrée et qui influence comment je sens le mien ». L'objectif ici n'est pas de minimiser la portée transgressive de ces actions, mais de mettre en évidence qu'elles restent ancrées dans une logique binaire, car elles tendent à privilégier le pôle valorisé de cette dualité. Ainsi, même dans une tentative de dépassement des normes, le corps est fréquemment réinvesti selon des critères qui opposent des qualités genrées, prolongeant malgré tout la structuration de l'expérience corporelle autour de ces schémas. Cela montre que la transgression ne fait pas disparaître la binarité de manière systématique. Elle peut au contraire la réactiver sous des formes nouvelles, reproduisant parfois les hiérarchies implicites qui valorisent des attributs traditionnellement associés à la masculinité, tels que la force et la robustesse.

Dans ce contexte, marqué par la réappropriation corporelle et les tensions qu'elle suscite entre transgression et reproduction des normes, il est pertinent de se pencher sur la manière dont la notion de réciprocité se reconfigure. Dans le chapitre précédent, cette dernière apparaissait surtout comme une source de bien-être mutuel, prenant la forme d'un soin partagé. Elle incarnait alors un échange harmonieux où les gestes envers la terre semblaient nourrir directement le bien-être personnel, comme un cercle vertueux de soins et d'attention réciproque, floutant ainsi la frontière entre humain·e·x et nature. Cependant, dans le cadre actuel, cette réciprocité se révèle sous un jour plus nuancé. Elle se manifeste au sein d'un double échange : d'un côté la terre offre un espace où les individus peuvent explorer et transformer leur rapport à leur corps et à leur genre – dans une quête de performativité – et de l'autre, cette relation s'inscrit dans une dynamique d'intensification de l'exploitation des ressources naturelles. En effet, ces corps puissants sont mobilisés pour maximiser le rendement et intensifier l'exploitation de la terre. Ainsi, la réciprocité n'est plus seulement quelque chose de régénératif ou harmonieux. Elle met en lumière des espaces qui permettent aux individus de repousser leurs limites physiques, de se réapproprier leur force ou d'explorer des aspects de leur genre à travers un rapport intensif avec la terre. Mais cette intensification peut aussi signifier une extraction plus poussée des ressources de la terre, une relation moins douce, plus exigeante, où la terre

n'est plus simplement partenaire mais aussi source de profit. L'objectif n'est pas ici de juger si cette forme de réciprocité est souhaitable ou non, mais plutôt de souligner son existence telle qu'elle émerge dans certains de mes entretiens. En mettant en avant cette ambivalence, on perçoit que la réciprocité n'est jamais un simple échange de bienfaits ; elle peut être marquée par des enjeux de pouvoir et d'identité qui redéfinissent le rapport à la terre de manière aussi enrichissante qu'ambiguë.

Ce qui est particulièrement intéressant dans cette forme de réciprocité, c'est qu'elle révèle précisément les critiques formulées par les écoféminismes et les écologies queer. Ces approches critiquent en effet les logiques extractivistes et productivistes qui traitent la terre comme une ressource à exploiter, ignorant les interconnexions profondes entre les écosystèmes et les dynamiques sociales, et perpétuant des relations de domination plutôt que de collaboration. En réitérant des codes binaires, la frontière entre humain·e·x·s et non-humain·e·x·s réapparaît, mettant en lumière l'interconnexion des dualismes. Val Plumwood (1993) souligne que la masculinité, en tant que construction culturelle, s'appuie sur des logiques de contrôle et de domination, non seulement des femmes cisgenres, mais aussi des corps marginalisés et de la nature. Cette analyse constitue un fondement théorique majeur des écoféminismes, qui établissent des connexions entre les systèmes de domination humaine et environnementale. Les écologies queer prolongent cette critique en explorant l'interdépendance entre l'hétérosexisme et la destruction écologique. Mortimer-Sandilants (2002) illustre cette idée en affirmant que « l'organisation conceptuelle du dualisme hiérarchique dans la pensée occidentale justifie de manière similaire la domination de l'hétérosexualité sur les autres sexualités et l'élévation de la culture (rationnelle, désincarnée) au-dessus de la nature (érotique, incarnée) » (p. 134, ma traduction). Ces théories mettent en lumière l'entrelacement des systèmes oppressifs ; dans cette logique, réitérer les valeurs associées à la masculinité – même dans des pratiques qui se veulent transgressives – court le risque de consolider non seulement les hiérarchies binaires de genre, mais aussi celles opposant nature et culture ou humain·e·x·s et non-humain·e·x·s.

Le témoignage d'Olga illustre précisément ce risque. En cherchant constamment à se dépasser, elle atteint une performance égale à celle de ses collègues masculins, une réussite qui est explicitement reconnue dans son environnement de travail : « Moi par exemple, je plante très vite. Enfin genre j'arrive à planter vite. Par exemple des salades ou quoi. Et puis c'était un truc qui ressortait de genre, "ah ouais en trois semaines elle nous a égalisé, elle plantait aussi vite que nous" ». Cette reconnaissance, bien qu'elle puisse sembler valorisante, repose sur des standards de performance dominants, généralement associés à des normes masculines de rapidité et de productivité. Le cadre de travail dans lequel évolue Olga valorise ces critères,

l'amenant à se conformer à des attentes où prouver sa valeur passe par l'atteinte de performances équivalentes à celles de ses collègues masculins. Ce processus ne se limite pas à perpétuer les normes de genre : il contribue également à renforcer l'idée sous-jacente que la culture (et donc les humain·e·x·s) est supérieure à la nature (le non-humain·e·x). Ici, l'interconnexion des dualismes apparaît de manière évidente, illustrant comment les logiques d'oppression fonctionnent en réseau. Cette logique se reflète également chez Alice qui décrit son rapport initial au maraîchage comme fortement influencé par des valeurs travaillistes traditionnelles, axées sur la performance et le dépassement de soi :

J'avoue que moi mon rapport au maraîchage c'était pas en mode je veux faire du micro maraîchage paysan et tout. Genre c'était vraiment en mode c'est un peu ces vieilles valeurs travaillistes étranges [...] où tu vas pousser tes limites, tu vas bosser 50 heures par semaine et tout. Et c'est un peu ce que j'ai fait durant mes stages d'ailleurs.

Ce rapport intensifié au corps et au travail – et donc inévitablement à la terre aussi – reflète des logiques anthropocentriques et extractivistes qui s'opposent à une vision de la nature comme partenaire – comme c'était le cas dans la forme de réciprocité vue précédemment.

J'aimerais toutefois nuancer mon propos ; l'exploitation de la terre n'est pas une finalité en soi recherchée par mes participant·e·x·s. Au contraire, elle est plutôt une conséquence des contraintes structurelles et économiques qui seront plus largement approfondies au point 4.3.1. Ces contraintes reflètent la tension entre des enjeux alimentaires complexe, la pression pour une production de masse et la question de l'accessibilité à des modèles agricoles alternatifs. Cette ambivalence est très justement soulignée dans le témoignage d'Alice :

Mais après j'avoue que j'ai toujours un peu ces trucs où je suis là en mode en vrai il faut se nourrir. Et après je trouve que les enjeux alimentaires ils sont hyper complexes parce que genre... [...] Enfin pour moi tu peux pas faire seulement de la petite production parce que sinon tout le monde devrait être cultivateur, cultivatrice. Et en même temps je suis là en mode en fait les trucs micro-production c'est trop cher pour les personnes qui peuvent pas se le permettre. Enfin du coup j'ai un peu un rapport ambivalent où d'un côté je suis en mode ouais il faut faire des grandes productions. Et d'un autre côté je suis en mode ouais bah en fait aussi on peut trouver d'autres moyens mais dans ce cas-là il faut faire une révolution sociale avant, genre la révolution maraîchère.

Ces tensions mettent en évidence la complexité des relations entre humain·e·x·s et non-humain·e·x·s dans les pratiques agricoles. Elles montrent que même des personnes conscientes des critiques écoféministes et queer peuvent être prises dans des dynamiques productivistes ou compétitives, révélant ainsi parfois la difficulté de construire des relations respectueuses avec la terre. D'ailleurs, Alice exprime une prise de conscience de ces tensions et une volonté de les dépasser, en réfléchissant à une approche différente de son rapport à la nature : « Mais du coup

je crois que maintenant j'essaye d'aborder un peu la nature de manière un peu moins suprématiste si on peut dire, genre en mode c'est l'humain sur la nature et tout, et d'être un peu plus en retrait et puis en observation ». Ce témoignage souligne une tentative de réconcilier des dynamiques souvent contradictoires : répondre à des contraintes socio-économiques tout en adoptant une posture d'écoute et de respect envers les écosystèmes. Alice incarne ici une réflexion sur la manière de naviguer entre ces exigences, tout en imaginant des alternatives plus durables et égalitaires, ancrées dans une critique des rapports de domination traditionnels.

Ainsi, ce qui s'illustre ici est une forme de réciprocité qui parfois reconduits certains dualismes et les hiérarchies qu'elles impliquent, en remplaçant les corps performants et la terre dans une logique d'extractivisme et de productivité. Cela révèle une tension fondamentale : si le lien avec la terre peut être perçu comme une source de régénération et de soin mutuel, il peut également perpétuer des systèmes d'oppression et de domination. Cette ambivalence met en lumière les dynamiques complexes qui peuvent s'y jouer. Pourtant, malgré ces ambiguïtés, la réciprocité offre un potentiel subversif remarquable ; elle parvient à engendrer des moments où l'idée même de genre devient obsolète, ce que je vais à présent démontrer.

4.2.3 Quand le genre devient obsolète

La réciprocité qui se développe dans ces espaces oscille entre une dissolution des frontières traditionnelles entre nature et culture et une réapparition, parfois ambiguë, de certains binarismes. D'une part, l'interaction avec la terre permet de dépasser la séparation classique entre social et naturel : l'humain·e·x et la nature ne sont plus perçus comme des domaines distincts mais comme interdépendant·e·x·s, co-constructeurs d'un même espace de vie. Ce dépassement va au-delà d'une simple coexistence : il s'agit d'une fusion des rôles où l'humain·e·x participe activement aux cycles de la terre, et la terre, à son tour, façonne les pratiques humaines et contribue à leur évolution personnelle. Cette réciprocité brouille donc la distinction entre nature et culture, créant un espace où chaque personne est à la fois actrice de son environnement et façonnée par lui. Cependant, cette réciprocité n'abandonne pas totalement certains aspects de la binarité de genre. Dans ces pratiques qui valorisent la force physique, l'endurance et la transformation corporelle, des traits associés traditionnellement aux représentations masculines refont surface. C'est à travers l'expérience du corps puissant que certains aspects de la binarité de genre refont surface, entraînant avec eux certains éléments du dualisme humain·e·x/non-humain·e·x, selon une logique où ces catégories sont

interconnectées. Malgré cela, la réciprocité ouvre quand même la voie à une remise en question profonde de l'idée même de genre, ce que je vais à présent démontrer.

Cette remise en question s'inscrit dans un contexte plus large où la relation avec la terre permet de transcender certaines constructions sociales liées au genre, en ouvrant un espace où ces catégories deviennent secondaires, voire obsolètes. La nature ne connaît pas le genre et n'en tient pas compte : elle n'assigne ni ne reconnaît ces catégories, rendant d'une certaine manière désuètes les constructions sociales qui leur sont associées. La nature fonctionne en dehors des distinctions genrées, elle interagit avec les corps sans considérer leurs identités mais en les traitant simplement comme des êtres vivants engagés dans des cycles biologiques. En réalité, non seulement la nature ne connaît pas le genre, mais elle en subvertit même les fondements en incarnant des dynamiques profondément *queer* dans ses fonctionnements. Dans *Biological Exuberance* publié en 1999, Bruce Bagemihl « [...] documente les comportements sexuels homosexuels, bisexuels et transgenres chez les animaux, ainsi que la diversité et l'abondance biologique dans la nature, qui échappent complètement à la vision hétéronormative – ou sont plutôt expliqués de manière à s'y conformer » (Bagemihl, 1999, cité par Bauhardt, 2013, p. 369, ma traduction). Il critique ainsi les biais scientifiques qui ont longtemps mal interprétés ces comportements naturels et propose une vision où la diversité sexuelle et de genre est reconnue comme une composante essentielle de la nature.

La nature elle-même illustre une multiplicité de possibles qui remettent en question l'idée d'une norme stable ou binaire. Affirmer que la nature ne s'inscrit pas dans les cadres du genre ne se limite pas à constater qu'elle échappe à nos catégories sociales ; c'est également reconnaître qu'elle constitue un espace de pluralité radicale, où les frontières s'effacent, où les identités biologiques se mélangent et se redéfinissent constamment. Dans cette perspective, la nature devient un lieu privilégié où les constructions sociales de genre peuvent être mises en suspens, offrant ainsi un terrain d'exploration et de transformation des identités. L'article « Engendering Wilderness : Body, Belonging, and Refuge » d'Angela M. Meyer et William T. Borrie discute du rôle libérateur et transformateur de la nature pour des personnes *queer*. Les espaces sauvages sont perçus par les participant·e·x·s comme des lieux de refuge où l'absence de surveillance et de jugement permet de se libérer des structures oppressives liées au genre et à la sexualité. Pour de nombreuses personnes interrogées, les normes sociales associées au genre perdent leur pertinence dans ces environnements naturels : « D'une certaine manière – non, mon corps n'est pas généré. Tu es juste une personne. Et tu es qui tu veux. [...] Et tu crois qu'un cerf va te regarder parce que tu es habillé·e en femme et que tu as un pénis ? Non, pas du tout. Il s'en fout. Ça lui est complètement égal » (entretien tiré de Meyer & Borrie, 2013, p. 314, ma

traduction). Ces moments où l'espace naturel et le corps se confondent semblent donc offrir la possibilité d'échapper momentanément au genre, comme si la nature, par son absence de codification genrée, ouvrait un espace de liberté identitaire. Lisa me confie des réflexions qui abondent dans ce sens :

Il y a un peu un truc avec la nature, où la nature et moi, on se sait. Et puis, pour moi, c'est aussi un truc pas assez bête, mais j'ai l'impression... que les questions de genre, elles sont très liées aussi avec la nature. Dans le sens que, dans un monde, pour moi, naturel, absolu, idéal, la question du genre, de la relation sexuelle, etc., toutes ces normes, elles n'existent pas. Enfin, dans la nature... Qu'est-ce que la nature va te dire ? Tu vois, rien du tout. Et du coup, il y a un truc très non-jugeant, très... On peut être soi-même, justement, et c'est des questions qui ne sont pas... pas qu'elles ne sont pas pertinentes, parce que, peut-être, pour certaines personnes, elles le sont, mais en tout cas, moi, personnellement, [...] c'est justement le monde, le domaine dans lequel, en fait, toutes mes questions identitaires, elles m'importent peu.

Le témoignage de Lisa, tout comme celui recueilli dans l'article de Meyer et Borrie, mettent en lumière que dans les espaces naturels, les distinctions de genre perdent de leur importance. En effet, le genre n'est pas une essence intrinsèque qui existerait indépendamment des pratiques sociales, des discours et des normes qui organisent les corps et les espaces. Il est une construction sociale qui naît de la séparation, qui se façonne à travers des processus de différenciation. Ces divisions prennent plusieurs formes. Sur le plan biologique, la binarité homme-femme est interprétée culturellement et politiquement, et cette distinction sert de base pour assigner des rôles et des comportements spécifiques. Sur le plan symbolique, des oppositions comme actif/passif, public/privé ou rationnel/émotif attribuent des qualités distinctes à la masculinité et à la féminité, tout en instituant des hiérarchies où la masculinité est valorisée. Sur le plan spatial, les lieux eux-mêmes sont genrés : les espaces privés, tels que la maison, sont historiquement associés aux femmes, tandis que les espaces publics, comme les lieux de pouvoir et de décision, sont dominés par les hommes. Ces frontières sont constamment performées et renforcées pour maintenir la cohérence du système hétéronormatif (Butler, 1990 ; Foucault, 1976). Concevoir le genre comme une construction reposant sur des divisions met en évidence sa dépendance à ces frontières pour exercer son pouvoir régulateur. Lorsqu'elles s'estompent ou deviennent floues, le genre perd de sa capacité à structurer les comportements et à organiser les corps et les espaces selon des normes prédéfinies, révélant ainsi son caractère contingent et non essentiel. Cela ne signifie pas que le genre disparaît, mais plutôt qu'il devient inopérant dans des contextes où les divisions, notamment entre le corps et l'espace, s'effacent – comme dans l'union entre le corps et la nature. L'article d'Eva Änggård « Children's Gendered and Non-Gendered Play in Natural Spaces » tire des conclusions qui, bien que portant

sur un sujet différent, ici les jeux des enfants, s'inscrivent dans une logique similaire. En s'appuyant sur une enquête ethnographique menée au sein d'une école maternelle en plein air en Suède, elle analyse comment les ressources naturelles et culturelles influencent à la fois les thèmes de jeu et les rôles de genre adoptés par les enfants. L'un des principaux arguments avancés est que la nature constitue un espace relativement neutre, exempt des codifications genrées qui caractérisent fréquemment les jouets et les environnements intérieurs habituellement accessibles aux enfants. En particulier, les matériaux présents dans la nature sont décrits comme ayant des qualités uniques :

[Ils] n'ont pas de significations spécifiques, ils peuvent être utilisés pour représenter différentes choses, ce qui offre de grandes possibilités de transformation. Cela signifie que les enfants ne sont pas "forcés" dans des actions de jeu stéréotypées par le genre. Jouer dans la nature permet ainsi d'éviter d'être influencé par les discours de genre souvent intégrés dans les artefacts manufacturés. (Änggård, 2011, p. 27, ma traduction)

Les activités sensori-motrices en plein air permettent aux enfants d'explorer leurs corps au travers de jeux durant lesquels « le genre ne semblait pas avoir d'importance » (p. 26, ma traduction). Ces observations, bien qu'appliquées au contexte de l'enfance, rejoignent l'idée selon laquelle le genre ne parvient plus à imposer ses cadres normatifs durant ces moments de connexion à la terre. Cette dynamique semble particulièrement liée au caractère organique et libre de l'expérience en nature, comme le suggère Alice : « Et j'ai l'impression qu'il y a un truc dans la nature qui est hyper organique et peut-être plus libre. Et une force que tu ne peux pas forcément comprendre ni rien qui peut-être apporte une forme de liberté ». Ces constats trouvent un écho dans les conclusions de l'étude de Meyer et Borrie, qui montrent que les interactions dans les environnements naturels favorisent des moments où les normes sociales perdent de leur emprise. De même, les témoignages recueillis lors de mes entretiens, comme celui de Simone, illustrent cette liberté intrinsèque à la nature : « C'est un lieu... Je ne sais pas comment le dire autrement, c'est un lieu qui permet d'être soi-même. Enfin, à moi, qui me permet d'être moi-même. Avec mes forces, mes faiblesses, mes limites, mes envies, je peux vraiment être moi-même dans ce lieu. Et ça fait juste du bien » Ces paroles mettent en lumière la capacité de la nature à offrir un cadre où chacun peut se reconnecter à soi, au-delà des attentes ou des cadres normatifs imposés par la société.

En conclusion, la réciprocité peut être définie comme une dynamique ambiguë qui, dans certains contextes, atténue la distinction traditionnelle entre humain·e·x et nature, qui conserve quand même certaines traces des structures binaires de genre, mais qui, en revanche, remet en question l'idée même de genre en révélant son obsolescence dans des moments spécifiques

d'interaction profonde avec la nature. À partir de ces différents constats, j'aimerais à présent prolonger l'analyse en abordant plus spécifiquement les formes de résistances qui non seulement émergent de ces relations réciproques, mais qui participent également, de manière cyclique, à leur apparition et à leur pérennité.

4.3 Articuler des formes de résistance à travers les pratiques quotidiennes de la terre

Le dernier volet de cette analyse explore les formes de résistances qui émergent des pratiques de la terre. Face à l'injonction de performance propre au contexte agricole, une première forme de résistance s'exprime par la redéfinition des rythmes et des manières de travailler. Une deuxième forme de résistance – présente aussi dans les pratiques non-professionnelles – réside dans la persévérance à maintenir un lien avec la terre malgré les défis rencontrés. En synthèse, ce volet montre comment ces espaces de contact avec la terre, en mobilisant la pensée de José Esteban Muñoz, peuvent devenir ce que j'appellerai des « hétérotopies utopiques », articulant critique du présent et aspiration à des futurs transformés.

4.3.1 Entre injonction à la performance et redéfinition du temps

Je propose à présent d'approfondir la notion de performance introduite au point 4.2.2 en adoptant une nouvelle perspective. Si l'accent était précédemment mis sur son rôle dans la mobilisation et l'intensification des corps, il s'agit ici d'explorer ses origines en révélant les conditions de travail éprouvantes qui marquent le secteur agricole. Une étude comparative menée entre 2000 et 2018 dans neuf cantons suisses met en lumière des conditions précaires alarmantes dans le secteur agricole. Les pressions économiques et structurelles du secteur se répercutent directement sur le quotidien des agriculteur·ice·x·s. Ces contraintes, à la fois économiques et structurelles, ont un impact profond sur le quotidien des agriculteur·ice·x·s, exacerbant des tensions personnelles et sociales, comme le révèle les auteurs de l'étude :

En 2014, 55% des agriculteur·trices interrogés confiaient souffrir de stress élevé au quotidien, notamment en raison de conflits familiaux, d'une surcharge de travail ou encore à cause d'une quantité importante de travail administratif. [...] Aux soucis pécuniaires, s'ajoutent encore le manque de temps libre, l'isolement social, ainsi que les problèmes de santé. [...] D'ailleurs, une vague particulièrement inquiétante de suicides touche la paysannerie suisse : alors que 7% des agriculteur·trices suisses déclarent y avoir déjà pensé, le nombre de suicides a été multiplié par deux et demi entre 2009 et 2015 (de 60 à 153 suicides). (Bourquin & Chiarelli, 2020, p. 23)

Dans ce contexte de pressions accrues, la quête de puissance corporelle apparaît donc comme une réponse aux exigences de performance et d'endurance imposées par ce milieu, comme le souligne Marilou :

Mais c'est du coup un peu le problème de contrainte à la performance capitaliste, c'est que du coup en fait, vu qu'on est pas sorti du modèle capitaliste, on peut pas prendre le temps, et que du coup on travaille à 140%, avec des exploitants agricoles qui sont absolument épuisés et qui travaillent comme des timbrés, parce qu'en fait on est obligé de produire un maximum parce que sinon on a pas de thunes, et qu'on est hyper mal et que les produits sont sous-payés par rapport à la quantité de travail que ça demande, et du coup c'est un cercle infini de militantisme et de pensée de gauche quoi, juste en fait, on s'en sort pas parce qu'on est dans le capitalisme et que du coup on doit toujours être hyper compétitifs entre nous.

Cette critique du système capitaliste, exprimée de manière explicite, revient fréquemment dans mes entretiens. Elle souligne combien le maraîchage et les conditions de travail qui en découlent sont les manifestations d'un modèle économique perçu comme injuste et anormal. Olga ajoute :

C'est des métiers assez intenses, qui échappent à toutes les lois sociales et du travail, vraiment c'est affreux. Le maraîchage, tu es payé comme de la merde. Tu trimes. Je te raconte un exemple, au niveau social c'est hyper parlant. J'ai une pote à moi qui a monté sa ferme, elle a monté son jardin. Elle a un jardin magnifique, elle fait pousser des fleurs, elle a de l'arbo donc des petits fruits et du maraîchage. Elle fait des paniers, tout en bio, c'est une coopérative que de meufs mais c'est elle qui gère ça, c'est trop stylé, leur projet est incroyable. Elle travaille toute la journée là-dedans. C'est intense. Elle a une semaine de vacances par année. Le samedi, elle bosse aussi. Le dimanche, parfois elle arrive à prendre la demi-journée de congé mais parfois c'est compliqué. Les conditions de travail sont affreuses. Même si elle est passionnée, en fait la passion ne légitime pas de travailler comme un bourrin. Et tu vois, à la fin du mois, elle a 1500 balles. C'est tellement pas normal.

Dans un contexte où la performance, l'accélération et l'efficacité sont considérées comme des normes, la résistance se manifeste par un changement significatif de rythme. Le sous-code *rhythms and patience* qui se réfère à la manière dont les rythmes imposent un tempo spécifique aux actions s'est souvent retrouvé proche du code *political vision* qui regroupe quant à lui les idées et perspectives face aux réalités sociales vécues. Autrement dit, les moments où les rythmes et la patience étaient discutés se retrouvaient souvent associés à des réflexions politiques, notamment des idées critiques sur les injonctions à la productivité. Dans ce cadre, de nombreux participant·e·x·s associent l'adoption d'un rythme plus lent et plus naturel à une forme de résistance, une révision consciente de leurs rapports au temps et à leurs priorités. Cela implique de passer d'une temporalité linéaire, centrée sur une progression continue vers des objectifs spécifiques, à une temporalité cyclique, qui valorise les processus naturels et leur

répétition. Pour Kai par exemple, travailler la terre et cultiver ses propres légumes invite à réexaminer sa propre temporalité :

Je trouve que cultiver, ça casse notre rapport justement à la nourriture et à cet accès ultra rapide qu'on a. On voit l'importance derrière, ce que c'est vraiment de faire pousser des choses. Et en fait, je trouve qu'il y a un truc de rythme aussi de vie qui est beaucoup plus sain. En fait, tout est plus lent et il faut accepter ça. Et je trouve que ton rapport après à la patience est très différent. En fait, juste il faut prendre le temps. Il n'y a pas besoin de se presser, ça arrive. Bien sûr, c'est du travail derrière, mais du coup, c'est d'autant plus beau.

Cette redéfinition consciente du temps évoque celle mise en œuvre dans les terres lesbiennes, où les temporalités linéaires et productivistes sont également déconstruites au profit d'un rythme cyclique, ancré dans les cycles naturels et dans une sensibilité aux processus vivants. Dans son ouvrage récent sur les terres lesbiennes et queer, Constance Rimlinger met en avant les dimensions politiques liées à la redéfinition du rapport au temps. Elle souligne, par exemple, que « [...] la référence à la paresse dans le nom même de la ferme des Paresseuses pourrait paraître anecdotique, mais est tout à fait politique et s'inscrit dans la lutte contre le capitalisme et les valeurs qui encouragent la (re)production d'un système s'appuyant sur la croissance illimitée et la recherche de profits, au détriment des travailleurs et de l'environnement » (Rimlinger, 2024, p.125). Par cette analyse, Rimlinger illustre comment même des choix lexicaux ou symboliques traduisent une rupture avec les temporalités productivistes imposées. En s'affranchissant de ces structures, les communautés réinterprètent le temps comme un élément collectif et malléable, à l'image des saisons ou des cycles de la nature qui rythment leur quotidien. Cette approche s'oppose directement aux normes capitalistes, qui conçoivent le temps comme une ressource mesurable et monétisable, structurant les activités humaines autour de la productivité, de l'urgence et de la consommation. De même, elles remettent en cause les injonctions patriarcales qui associent souvent le temps à des rôles de genre prédéterminés, comme le calendrier biologique imposé aux femmes cisgenres ou les attentes de réussite dans des temporalités rigides. Ces terres deviennent alors des espaces où le temps est vécu comme un processus vivant et évolutif, qui favorise l'introspection et la connexion à la nature. J'observe ici un dépassement ou un débordement des catégories foucaaldiennes d'hétérochronie. En effet, ces dernières – qui désignent les découpages propres aux hétérotopies – sont décrites selon deux grands types. Elles se manifestent soit pas une accumulation infinie, comme dans les musées ou les bibliothèques où les époques coexistent dans une temporalité suspendue, soit par une rupture éphémère avec le temps ordinaire, comme les foires, qui incarnent une chronologie suspendue et transitoires (Foucault, 2004, p. 17). Ici, il ne s'agit ni d'accumuler ou de conserver

le temps, ni de s'en détacher temporairement. Les terres lesbiennes, bien qu'elles puissent être pensées comme des hétérotopies, dépassent ainsi les catégories que Foucault avait imaginé en mettant au centre une temporalité lente, cyclique et régénérative.

De manière plus large, ces réflexions sur la temporalité – que ce soit sur les terres lesbiennes ou dans mes entretiens – s'inscrivent dans une critique des structures normatives qui encadrent et disciplinent la manière dont le temps est vécu et utilisé. Comme le souligne Goltz, « le temps est un outil de pouvoir et de discipline » (2002, p. 2, ma traduction), un instrument qui, dans les systèmes hégémoniques, impose des cadres rigides définissant la manière « correcte » de vivre. Les structures linéaires du temps (*straight time*), caractérisées par une progression unidirectionnelle et normative, « structurent les conceptions dominantes de la vie "correcte", du vieillissement, du développement et de la maturation. Selon cette notion de "temps linéaire", il existe un chemin correct, un rythme approprié et une série d'étapes marquantes qui se sont enracinées dans l'imaginaire culturel comme étant désirables et accomplies » (p. 5). Ces étapes incluent le mariage, la procréation et des jalons de réussite personnelle ou professionnelle dictés par une logique hétéronormative et capitaliste. En s'affranchissant de ces structures, les personnes queers redéfinissent le temps comme un élément collectif, fluide et malléable. À l'image des cycles naturels, comme les saisons ou les marées, ce rapport au temps s'inscrit dans une expérience qui valorise l'introspection, la créativité et la connexion avec l'environnement. Cette rupture constitue ce que l'on appelle la temporalité queer, une forme de résistance face au temps linéaire et à ses injonctions. Comme l'explique Goltz :

La temporalité queer représente une rupture et une intervention dans ce système hégémonique d'efficacité, de progrès et de reproduction au service du temps linéaire. Dans cette menace, cette perturbation ou disruption perpétuelle, réside une possibilité à la fois d'examiner les limites du temps linéaire et ses exclusions, et peut-être d'imaginer le temps, la temporalité et la futurité autrement.
(p. 7, ma traduction)

Dans les temporalités queer, l'échec n'est pas perçu comme une rupture ou un point final, mais comme une étape d'un cycle plus vaste, d'un processus d'apprentissage et de régénération. Cette revalorisation de l'échec comme partie intégrante d'un cheminement alternatif est au cœur de la réflexion de Jack Halberstam dans *The Queer Art of Failure* (2011). Dans cet ouvrage, Halberstam déconstruit les logiques normatives de succès qui dominent les imaginaires capitalistes et hétéronormatifs, afin d'explorer des manières d'être qui échappent aux cadres rigides de la réussite. Il souligne que « [d]ans certaines circonstances, échouer, perdre, oublier, défaire, désassembler, se défaire, ne pas savoir peuvent en réalité offrir des manières d'être au monde plus créatives, plus coopératives, et plus surprenantes » (Halberstam, 2011, p. 3, ma

traduction). Plutôt que de chercher à l'éviter ou à le dépasser, Halberstam propose de considérer l'échec comme un terrain fertile pour l'innovation, l'introspection et la solidarité collective. Loin de se limiter à une absence de succès, l'échec devient une opportunité de repenser les valeurs qui orientent nos vies, en privilégiant des formes de coopération et de créativité qui rompent avec les attentes normatives. Ces réflexions trouvent un écho dans les entretiens. Alice par exemple remet en question l'idée de perte dans le travail agricole en affirmant : « S'il y a une récolte qui n'est pas faite, les gens sont là en mode "ah mais non mais c'est nul on a gâché" alors qu'en fait non. Si ta récolte elle n'est pas récoltée, c'est juste genre le cycle normal, le carbone il retourne au sol et genre c'est top pour la nature ». Cette vision illustre une temporalité cyclique où chaque échec apparent contribue à nourrir un cycle naturel, déstabilisant ainsi les attentes linéaires de réussite immédiate. De manière similaire, Kai souligne que l'objectif n'est pas de réussir immédiatement. Lorsqu'il me parle de son projet d'écolieu mené avec son frère, il m'explique : « Et en fait notre but c'est pas forcément que ça réussisse du premier coup, on s'en fout un peu » et ajoute que l'essentiel est que les habitant·e·x·s du village où cet écolieu a pris forme puissent venir et apprendre à travailler la terre. Julie, qui cultive son jardin à côté de son appartement, insiste sur l'acceptation du « raté » comme faisant partie intégrante du processus : « Moi j'ai mis un petit moment mais de te dire "ben c'est pas grave". T'as tenté de faire un truc et puis ça a pas marché. Et puis c'est pas grave ». Dans ces différents exemples, l'échec, loin d'être une fin ou une perte, est recontextualisé comme une opportunité d'apprentissage et de transformation. Cette vision s'inscrit profondément dans une temporalité queer, qui valorise l'expérimentation et rejette les pressions normatives de productivité et de perfection.

À cette redéfinition du temps, s'ajoute une nouvelle dimension : celle de travailler autrement. Cet aspect est particulièrement ressorti dans l'entretien mené avec Kai, qui témoigne d'une transformation non seulement dans sa manière de percevoir le temps, mais aussi dans sa manière d'aborder le travail. Il explique avoir longtemps dû performer une masculinité forte et puissante, ce qui l'a rapidement épuisé·e. C'est quand il a commencé à travailler avec des personnes FLINTA que Kai a découvert une autre façon de travailler, basée sur l'écoute du corps et la recherche de méthodes adaptées pour minimiser l'effort et prévenir les blessures :

Et depuis là, j'ai commencé à travailler avec des personnes non mec-cis. Et c'était incroyable. C'est trop bien. Je ne sais pas, c'est beaucoup plus... Bon, ce n'est pas une généralité. Mais il y a un truc sur le ressenti et la zénitude. Et c'est beaucoup plus intelligent physiquement. Tu travailles différemment et tu t'adaptes. Tu essaies de trouver des outils et des manières de faire qui sont différentes et qui te font moins mal au corps.

Il n'est pas anodin que ce soient des personnes FLINTA qui aient permis à Kai d'explorer ces nouvelles méthodes de travail. Ce cheminement témoigne d'une remise en question des valeurs associées à la masculinité hégémonique, souvent liée à la force physique et à une forme d'endurance brutale. Les pratiques alternatives, proposées par les personnes FLINTA, ne visent pas seulement à réduire l'effort mais introduisent une logique différente, basée sur l'ingéniosité, la coopération et le respect des limites corporelles. Le témoignage de Kai résonne avec celui d'une habitante de Bouichette – une terre lesbienne dans l'Aude – qui illustre comment l'ingéniosité permet de remplacer l'utilisation de la force :

Par exemple, par rapport aux métiers qu'on disait masculins, du bâtiment, on a essayé de trouver d'autres solutions que des solutions de force pure, pour monter des poutres énormes, pour trimballer des pierres. On a essayé de... On était plus dans la collaboration et la coopération que dans l'utilisation de la force pure. [...] Se rendre compte que même une freluquette elle pouvait, avec un levier, un truc tout bête hein une corde, monter une poutre en chêne de cinq mètres de long et qui faisait 350 kilos. Il y avait pas besoin de force pour ça, il y avait juste besoin d'habileté. (Allezard, 2023)

Ce qui est frappant ici, ce n'est pas seulement l'abandon de la force comme critère de compétence, mais c'est la valorisation d'une autre logique : celle de la collaboration et de l'adaptation. Bien sûr, tous les corps n'ont pas la même capacité à fournir des efforts physiques identiques, mais l'enjeu ici dépasse cette question. Il s'agit plutôt de réfléchir aux moyens ingénieux et collectifs permettant d'atteindre un objectif malgré ces différences.

Le témoignage d'Olga vient renforcer cette perspective. Elle décrit sa première expérience dans une ferme féministe, où elle travaille principalement avec des personnes queer, lesbiennes et féministes. Elle y découvre une autre dynamique de travail, qui mêle puissance et sensibilité et surtout une approche inclusive où les réalités corporelles sont pleinement prises en compte. Comme elle l'explique : « si on parlait de règles ou quoi, genre si j'étais là "j'ai trop mal au bide à cause de mes règles" bah, elles étaient là, "meuf, tranquille, genre, viens pas", tu vois, ou "fais un autre truc, calme". Il y avait une porte ouverte, disons ». Ce témoignage illustre comment ces environnements repensent les pratiques de travail en incluant des réalités souvent ignorées ou minimisées dans des contextes normatifs, comme les douleurs menstruelles ou d'autres vulnérabilités corporelles. Plutôt que de forcer un corps à se conformer à des attentes productivistes, ces espaces valorisent l'écoute, l'ajustement et le respect des besoins individuels.

Ainsi, le choix de ralentir et celui d'explorer des méthodes alternatives de travail pour préserver les corps constituent deux facettes d'une même forme de résistance. Cette résistance se dresse

comme une critique multidimensionnelle des systèmes dominants. D'une part, elle s'oppose directement aux logiques de productivité et d'accélération imposées par le capitalisme, qui privilégient la rentabilité au détriment des cycles naturels et du bien-être des individus. En choisissant de ralentir, d'adopter une temporalité cyclique et de réinventer les pratiques de travail, elle remet en question les injonctions à la performance qui façonnent les sociétés contemporaines. D'autre part, cette démarche critique également l'anthropocentrisme, en contestant la place dominante accordée à l'humain·e·x dans la hiérarchie du vivant. En valorisant une relation harmonieuse et respectueuse avec les écosystèmes, cette approche rejette l'idée que la nature doit être exploitée pour satisfaire les besoins humains. Ainsi, cette résistance s'inscrit dans une double opposition, dénonçant à la fois les logiques capitalistes et l'idéologie anthropocentrique, tout en ouvrant la voie à des modes de vie plus durables et inclusifs. Ce positionnement, loin d'être passif, est une manière de redéfinir notre rôle en tant que partenaires actifs au sein d'un réseau écologique interconnecté, où la collaboration et le respect mutuel prennent la place de l'exploitation et de l'oppression.

Ces réflexions autour de la redéfinition des temporalités et des manières de travailler ouvrent la voie à des questionnements sur les modes de production eux-mêmes. Même en cherchant à faire autrement, l'idée de produire quelque chose reste centrale. Cela me conduit à présent à explorer les notions de souveraineté alimentaire, qui vont au-delà de la simple production, pour interroger l'autonomie des individus et des communautés face aux systèmes agro-industriels. Ces pratiques incarnent un véritable acte d'engagement, impliquant des choix éthiques, politiques et sociaux pour construire des relations plus équitables avec la terre et le vivant.

4.3.2 Entre souveraineté alimentaire et acte d'engagement

Dans le chapitre précédent, j'ai montré comment la résistance s'exprimait à travers une redéfinition du temps et des modes de travail en contexte agricole, permettant d'envisager des façons différentes de produire. Je souhaite à présent me concentrer sur la question de la production elle-même, puisqu'elle amène à penser une nouvelle forme de résistance particulière : celle de persévérer malgré de nombreuses contraintes. Cette persévérance, souvent ancrée dans des motivations profondes et des convictions personnelles, témoigne d'un engagement résolu face aux obstacles matériels, temporels et structurels qui jalonnent le chemin vers des modes de production alternatifs.

Produire, que ce soit sur son balcon ou dans des cadres professionnels plus lents et respectueux des corps et de la terre, implique un acte tangible : celui de cultiver et de consommer des

aliments. Cet acte, loin d'être neutre, révèle de nombreuses significations et enjeux. En effet, le rapport à l'alimentation apparaît comme un espace central de réflexion critique et d'action transformative. Les données issues de mon terrain montrent que les préoccupations alimentaires, regroupées sous le sous-code *food concerns*, sont étroitement liées aux aspirations politiques des participant·e·x·s, identifiées par le sous-code *political vision*. Cette connexion met en lumière le fait que, pour les participant·e·x·s, les choix et pratiques alimentaires ne se limitent pas à une sphère privée : ils deviennent un levier pour interroger et redéfinir les dynamiques sociales, économiques et écologiques. Le témoignage de Simone, impliquée dans un jardin collectif partageant le terrain avec un producteur bio, illustre bien cette dimension :

L'alimentation, ce que tu manges c'est politique. D'ailleurs on a un conflit avec la ferme à cause de ça. Il va falloir qu'on règle ça bientôt, parce qu'on a mis le drapeau palestinien et puis il ne le veut pas. Il fait du business lui. Mais on est deux entités différentes. Mais c'était bien qu'on en parle, parce qu'il y a des personnes qui mettent des drapeaux là, mais qui ne demandent à personne. Ça a toujours passé. Moi je suis ok avec tous ces drapeaux, mais lui il n'est pas content. Il ne comprend pas. Je lui dis : « Mais tu fais du bio, c'est déjà politique de faire du bio. Tu as fait un choix au niveau du maraîchage ».

Ce récit révèle comment les pratiques agricoles et alimentaires s'inscrivent dans des dynamiques politiques et sociales. Ici, le choix de produire en bio est rappelé comme un acte politique en soi. Il ne s'agit pas simplement de répondre aux exigences d'un label ou d'une certification – qui relèvent souvent davantage de démarches bureaucratiques et commerciales – mais d'un positionnement lié aux pratiques de production elles-mêmes. Produire en bio (avec ou sans certification) implique un engagement envers des méthodes respectueuses de l'environnement, une critique implicite des systèmes agro-industriels dominants, et une volonté de préserver la terre et les écosystèmes locaux. De même, choisir de consommer bio est également un choix politique qui traduit des valeurs et des engagements. C'est pourquoi les pratiques alimentaires deviennent des terrains d'affirmation identitaire, de négociation et de résistance. Elles permettent aux individus et aux communautés de revendiquer une vision différente de la relation au vivant, de contester les systèmes oppressifs ou extractivistes, et de réinventer des façons de produire, de consommer et de vivre ensemble.

La théorie de Jane Bennett sur l'agentivité de la matière offre un cadre particulièrement pertinent pour analyser les enjeux alimentaires et les pratiques qui y sont associées. Dans le chapitre 3 de *Vibrant Matter* (2010), Bennett explore l'agentivité et la vitalité de la nourriture, en mettant en lumière son rôle actif dans les interactions humaines et écologiques. Contrairement à une vision mécaniste où la nourriture serait une matière inerte ou un simple

carburant, elle défend l'idée que manger est un processus d'interaction complexe. La nourriture n'est pas seulement consommée, mais agit également sur ceux qui la mangent, participant à des transformations réciproques. Bennett illustre cette idée à travers le processus de digestion, qu'elle décrit non comme une simple assimilation unilatérale de nutriments, mais comme une dynamique où la nourriture influence activement les corps et les esprits. Elle montre comment les qualités matérielles et chimiques des aliments modifient les états physiques, cognitifs et émotionnels, brouillant ainsi la frontière entre la personne qui mange et ce qui est mangé : « Dans l'acte de manger, tous les corps se révèlent être des conglomérats temporaires d'une matérialité qui est un processus de devenir, un mouvement et un flux ponctués par la sédimentation et la substance » (Bennett, 2010, p. 49, ma traduction). Cette approche souligne que la nourriture possède une forme d'agentivité propre, capable d'affecter les comportements et les perceptions humaines, tout en participant à des réseaux plus larges d'interconnexion écologique.

La pensée de Bennett offre un cadre théorique intéressant pour analyser les effets transformatifs des initiatives agricoles à Détroit. Bien que l'agentivité de la nourriture ne soit pas explicitement au cœur des motivations des communautés locales, elle permet de dépasser une vision purement utilitaire de leurs pratiques pour en saisir les dimensions symboliques et transformatrices. En effet, si ces pratiques agricoles répondent avant tout à une urgence concrète – combler les déserts alimentaires et préserver la santé des habitant·e·x·s – elles s'inscrivent également dans un contexte marqué par la désindustrialisation, l'abandon urbain et les inégalités raciales, où elles deviennent des actes de résistance, de soin et de transformation sociale. Comme le souligne White :

[L]a nourriture devient un point d'entrée pour discuter de la manière dont les Afro-Américain·e·s pourraient prendre le contrôle d'autres aspects de leur vie, notamment l'accès à un logement abordable, à de l'eau potable, à une police de proximité, et à une éducation publique décente. Si la nourriture est la vie, comme le suggèrent [l]es femmes activistes, alors la capacité de contrôler la qualité de la nourriture et d'améliorer l'accès à des aliments sains dans la communauté majoritairement noire de Détroit est un aspect essentiel de la lutte pour l'autodétermination et l'autosuffisance. (White, 2011, p. 19, ma traduction)

En cultivant leur propres aliments, ces communautés rétablissent un lien direct à la nourriture, redécouvrant son pouvoir nutritif et symbolique. La nourriture cultivée localement devient un acteur dans un réseau plus large, où elle ne se limite pas à satisfaire un besoin alimentaire, mais contribue à revitaliser les relations sociales, la justice alimentaire et le respect de l'écosystème local.

Comme l'illustre l'exemple de Détroit, se nourrir est en effet bien plus qu'un geste quotidien anodin ; c'est une action profondément enracinée dans des enjeux sociaux, économiques et politiques. Ce constat résonne avec le témoignage de Lisa, qui évoque la manière dont ses parents en Espagne et au Portugal ont cultivé la terre par nécessité, pour assurer leur survie. Lisa souligne combien l'acte de cultiver et de manger est souvent méprisé aujourd'hui, associé à des besoins des classes sociales perçues comme inférieures : « C'est le plus bas de la classe sociale, c'est le fait de manger, d'avoir des besoins. Et la personne qui s'élève le plus, c'est celle qui n'a plus de besoins, enfin, ou qui arrive à satisfaire super facilement ses besoins. ». Pourtant, elle rappelle que se nourrir est intrinsèquement lié à des enjeux politiques et économiques : « C'est la joie d'avoir de la nourriture gratuite. Enfin, c'est quelque chose... Enfin, c'est très rassurant d'avoir aussi une sécurité, en fait, alimentaire, quoi ».

Partant de cette perspective, on comprend pourquoi les modes alternatifs de production et plus précisément la souveraineté alimentaire, en tant que capacité à garantir une sécurité alimentaire autonome et durable, peuvent devenir des objectifs centraux à atteindre dans la mesure ils répondent non seulement à des besoins fondamentaux, mais également à des aspirations et enjeux politiques. Cette aspiration d'autonomie se retrouve dans plusieurs de mes entretiens, notamment dans celui de Julie, qui partage :

Moi mon but à moyen, peut-être même long terme parce que je sais pas trop comment ça va évoluer mais... C'était d'avoir la possibilité d'atteindre l'autonomie alimentaire. J'ai pas assez d'espace donc voilà mais c'était un des buts à la base. Pourquoi c'était le but ? Je crois qu'il y avait ce truc un peu de pas dépendre d'autres gens, et notamment genre la Coop et la Migros. Après c'est un peu compliqué à mettre en place, et ça demande beaucoup de ressources. Donc du coup je me suis dit ça ne va pas marcher.

Julie met en lumière les défis concrets de cette aspiration, comme le manque d'espace, les ressources nécessaires, et la complexité d'un tel projet dans un environnement où les grandes structures économiques dominant le paysage alimentaire (voir photographies 14, 15 et 16, p. 82, qui illustrent le potager de Julie). Son témoignage souligne une tension récurrente : celle entre le désir d'autonomie et les contraintes matérielles qui rendent cette quête difficilement réalisable.



Photographies 14, 15 & 16 : Le jardin potager de Julie. Archives personnelles diffusées avec son autorisation

L'article « Accelerating Towards Food Sovereignty » (2015) met en évidence plusieurs freins majeurs à l'atteinte de cette autonomie alimentaire, en raison des structures économiques, politiques et sociales dominantes. Parmi ces obstacles, le régime alimentaire global occupe une place centrale. Ce régime, dominé par des multinationales agroalimentaires motivées par des objectifs financiers à court terme, repose sur des modèles de production et de commercialisation à grande échelle. En s'appuyant fortement sur des intrants chimiques et des technologies externes, il privilégie des pratiques intensives et la production et la commercialisation à grande échelle au détriment des petit·e·x·s producteur·ice·x·s et de la durabilité écologique. Ce système exacerbe le changement climatique, dégrade les écosystèmes et compromet la résilience des communautés agricoles locales (Akram-Lodhi, 2015, p. 563). En parallèle, la mondialisation néolibérale, caractérisée par des politiques favorisant le libre-échange et la dérégulation, a considérablement affaibli les systèmes alimentaires locaux. En mettant en avant les grandes chaînes d'approvisionnement et la production de masse, elle marginalise les petites exploitations agricoles, les rendant dépendantes des marchés mondiaux et vulnérables aux fluctuations des prix, ainsi qu'aux monopoles des grandes entreprises. Privés de soutien institutionnel, les systèmes alimentaires locaux peinent à rivaliser avec les modèles industriels dominants, ce qui compromet leur durabilité et leur autonomie. Dans ce contexte, le rôle de l'État apparaît essentiel. Comme l'explique Akram-Lodhi :

Bien que des changements dans le système alimentaire puissent être initiés au sein des communautés et des mouvements sociaux, comme c'est actuellement le cas, de tels changements ne peuvent être

généralisés sans l'implication d'un État qui réponde à l'affirmation de la souveraineté économique populaire en régulant les marchés dans la mesure nécessaire pour contenir les impulsions capitalistes. (p. 573, ma traduction)

En d'autres termes, l'État a un rôle déterminant à jouer pour réguler et contrer les excès du capitalisme et soutenir des politiques qui favorisent les systèmes alimentaires locaux, équitables et durables. Force est de constater qu'à l'heure actuelle, l'implication étatique demeure souvent insuffisante, avec des politiques qui privilégient les intérêts des grandes entreprises agroalimentaires plutôt que de soutenir activement les initiatives locales.

Ces différents facteurs structurels, combinés à des éléments pratiques tels qu'un accès direct à la terre, la disponibilité des outils, des savoirs spécifiques, ainsi qu'un investissement considérable en temps et en efforts illustrent pourquoi l'objectif de souveraineté alimentaire peut parfois sembler difficile à atteindre. Les contraintes structurelles, matérielles et temporelles freinent souvent les démarches vers une autonomie alimentaire, rendant cet idéal parfois inaccessible pour celles et ceux qui tentent de le réaliser. Ce qui m'intéresse ici, c'est de comprendre ce qui se joue lorsque cet objectif paraît hors d'atteinte, mais que l'on choisit néanmoins de persévérer. C'est dans cette décision de continuer, en dépit des incertitudes et des obstacles, que s'exprime une forme de résistance profonde et significative. Cette résistance relève d'un engagement profond : elle exprime une conviction selon laquelle ces pratiques ont une valeur qui dépasse leur immédiate rentabilité ou viabilité apparente. La résistance se manifeste aussi dans une lucidité sur la portée de ces actions. Avoir une approche différente dans le maraîchage ou cultiver des plantes sur son balcon ne changera pas instantanément le système alimentaire global, n'assurera pas nécessairement la souveraineté alimentaire ni une sortie du système capitaliste, ce dont les participant·e·x·s sont pleinement conscient·e·x·s. Pourtant, c'est précisément dans cette tension, dans le choix actif de continuer en dépit de la lenteur des changements systémiques, que s'exprime leur engagement. Lisa illustre bien cette tension à travers son témoignage. Elle décrit le poids émotionnel de la quête d'autonomie alimentaire et d'un rapport plus durable à la planète, dans un système qu'elle perçoit comme paradoxal et insoutenable :

Le paradoxe avec le capitalisme, c'est que c'est un système qui vise une croissance infinie dans un monde qui est par définition fini. [...] Pour pouvoir inverser cette tendance, c'est-à-dire sauver, entre guillemets, si on peut dire sauver la planète, ou en tout cas notre existence sur la planète, il faudrait investir autant d'efforts pour pouvoir réparer. Et c'est factuellement impossible. Et du coup, c'est ça qui crée énormément d'anxiété. Moi, je n'y arrive plus avec cette information, elle me tue, quoi. Et au bout d'un moment, c'est trouver le juste milieu entre la savoir et en même temps pouvoir survivre, quoi. Et j'ai fait le choix de survivre.

Ce témoignage met en lumière cette résistance, qui consiste à persévérer malgré la reconnaissance des limites structurelles du système. Cet acte volontaire devient une forme de résistance quotidienne et concrète, où chaque geste, aussi modeste soit-il, contribue à poser les bases d'un rapport différent à l'alimentation, à la terre et au monde. Il s'incarne dans des actions qui peuvent paraître simples mais qui sont en réalité significatives, menées parfois à une échelle individuelle. Pour Lisa, par exemple, son balcon devient un espace d'engagement politique et écologique, un lieu où elle peut agir en cohérence avec ses valeurs, malgré les limites imposées. En effet, ne pouvant pas voter au niveau fédéral en Suisse, Lisa a trouvé dans son potager une manière alternative de participer politiquement :

Mais en fait, rien que le fait d'avoir mon petit potager, pour moi, c'est déjà... Par exemple, je n'ai pas la nationalité suisse pour voter oui pour la biodiversité, mais j'ai mon petit balcon qui favorise la biodiversité, donc au final... Le vote se vaut. Et c'est une forme de participation politique radicale pour moi.

Son balcon œuvre pour la biodiversité mais devient également porteur d'un message politique, rendu visible à travers son exposition publique. « Rien que le fait que, par exemple, mon balcon, il est situé dans la rue, et puis on voit qu'il y a une tonne de plantes, c'est déjà, pour moi, un message politique, le fait qu'il existe quelque part, qu'il soit visible ». Cet espace, par sa présence même, incarne une revendication écologique et sociale. Elle ajoute : « Maintenant que j'y pense, je vais peut-être mettre plus de couleurs pour qu'il soit plus visible. Mais ouais. Par exemple, j'ai des keffieh accrochées à mon balcon, donc c'est un peu... Mon balcon est forcément aussi un espace politique ».

Cette capacité à agir malgré les incertitudes se retrouve également dans le parcours d'Olga, qui, comme Lisa, incarne une résistance active. Pour Olga, le choix de s'orienter vers l'agronomie représente bien plus qu'une décision professionnelle ; elle le qualifie elle-même de « choix engagé ». Ce choix, loin d'être évident, reflète une volonté consciente de participer à des transformations qu'elle considère comme essentielles. Comme elle l'explique : « Peut-être que je l'ai pas dit, mais je pense que je me serais aussi plu à faire une école d'art ou à faire l'uni ». Pour elle, cette décision dépasse le cadre d'un simple projet professionnel et devient une manière d'agir à son échelle, en s'impliquant activement dans des transformations qu'elle juge nécessaires. Elle développe : « J'aurais pu faire autre chose. J'aurais pu faire clairement autre chose qui m'aurait plu aussi. Et j'ai décidé de faire ça. Parce que j'ai décidé de prendre ma place pour être crédible dans ce milieu-là. D'être une actrice du changement de perception de l'agriculture et de promouvoir une agriculture plus durable, plus féminine, plus féministe ». Elle

a décidé de suivre cette voix, alors même qu'elle est consciente des conditions précaires liées à ce métier :

Même en Suisse, le salaire médian c'est 6500. Les gens gagnent 6500 en moyenne en Suisse. L'agriculture, c'est le truc le plus essentiel. On nourrit les gens, on mange 3 fois par jour et on n'est pas capable de payer ces gens décentement. Ils gagnent pas 5000 ou 6000. Mon pote maraîcher fournit des légumes pour des mega grosses industries et il fait 150 paniers de légumes par semaine. Il gagne 3000 balles. C'est celui le mieux payé que j'ai connu. Il habite dans un appart que ses parents doivent payer alors qu'il a 35 ans. C'est pas normal.

Cette réalité, qu'Olga décrit avec lucidité, ne la détourne pas de son engagement. Au contraire, elle illustre sa résistance : celle de s'investir activement dans un métier sous-valorisé mais fondamental, de défendre une vision alternative de l'agriculture, et de lutter pour la reconnaissance de celles et ceux qui la pratiquent. La résistance d'Olga se situe précisément dans cet acte d'engagement, malgré les obstacles financiers et structurels. Elle s'affirme non seulement comme actrice d'un changement agricole, mais aussi comme porteuse d'une vision critique, féministe et durable, cherchant à redonner à l'agriculture sa juste place dans nos sociétés. Ce projet reflète aussi une remise en question des modèles agricoles traditionnels, qu'elle juge conservateurs et déconnectés des enjeux actuels. Plus loin, elle précise son approche en mettant en avant un rapport renouvelé à la nature :

Moi, ce que j'aimerais bien dans ma pratique à petite échelle de maraîchage ou d'horticulture, c'est essayer justement de rétablir un lien plus horizontal. [...] Genre, évidemment, si je suis maraîchère, j'exploite d'une certaine façon la nature parce que je produis des légumes et du coup, on les mange au final. Mais j'aimerais bien que ce lien soit un peu plus horizontal et que genre, le légume, il ait eu sa plus belle vie de légume.

À travers ces mots, Olga exprime un désir de créer une agriculture respectueuse, tant des écosystèmes que des valeurs sociales, et d'incarner une alternative aux pratiques agricoles dominantes. La volonté d'établir un rapport plus « horizontal » avec la nature n'est pas sans rappeler la notion de réciprocité évoquée plus tôt. Ainsi, en persévérant dans son engagement malgré les défis, Olga illustre une forme de résistance qui résonne avec les réflexions précédentes : une quête de reconnexion à la nature et un effort constant pour bâtir un rapport plus juste et durable avec le vivant. Cette quête, bien qu'ancrée dans des gestes individuels et locaux, s'inscrit dans une vision globale de transformation, où l'agriculture devient à la fois un espace de résistance, de soin et d'espoir. Résistance, car elle s'oppose aux modèles agricoles dominants et à leur logique productiviste ; soin, car elle tisse un lien respectueux et réciproque avec la nature ; et espoir, car elle ouvre la voie à une reconfiguration des relations entre

humain·e·x·s et non-humain·e·x·s, en proposant un modèle plus juste, durable et harmonieux. C'est sur cette dernière touche – l'espoir – que je souhaite à présent conclure cette analyse en mobilisant la pensée de José Esteban Muñoz pour aborder des hétérotopies utopiques.

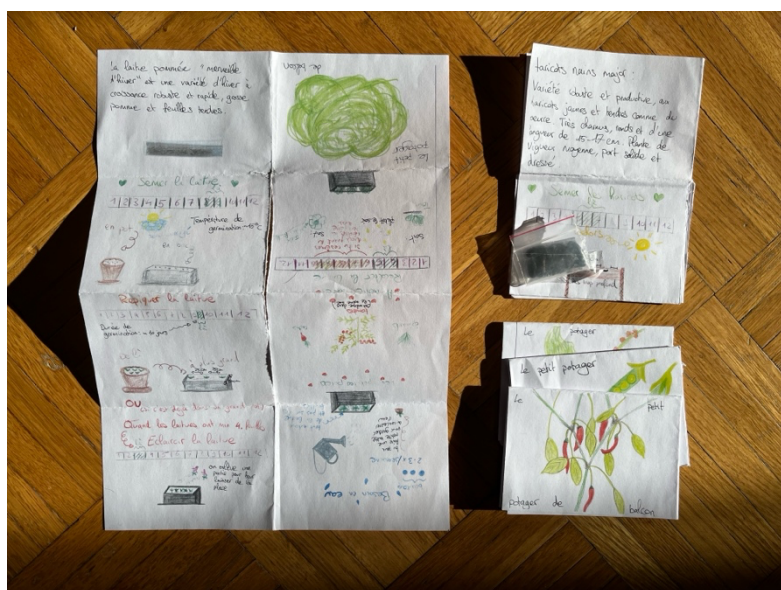
4.3.3 Cultiver des hétérotopies utopiques

Dans le chapitre 4.3.1, la résistance était principalement examinée à travers les pratiques agricoles, où les rythmes de la terre et des saisons invitaient à repenser le temps de manière plus harmonieuse et respectueuse. Ce ralentissement volontaire s'inscrit dans une critique des temporalités imposées par les systèmes agro-industriels, où la pression à maximiser les rendements annuels entraîne une exploitation intensive des sols, des ressources et des corps qui travaillent. En embrassant des temporalités plus lentes, ces espaces redéfinissent les manières de travailler en cherchant des manières alternatives de faire pour préserver les corps. Le chapitre 4.3.2 élargit la réflexion pour dépasser le cadre agricole et mettre en lumière une autre forme de résistance, qui prend la forme cette fois-ci d'un acte d'engagement. En effet, face aux nombreuses incertitudes et difficultés inhérentes à la mise en place de modèles alternatifs qui visent une subsistance alimentaire, la résistance se situe dans la persévérance à agir malgré les obstacles. Cette persévérance, souvent portée par des convictions personnelles profondes, s'exprime dans des gestes quotidiens et révèle une volonté de transformer les dynamiques sociales, économiques et écologiques. La résistance peut alors être définie comme un rapport différent à la temporalité et aux méthodes de travail, nécessitant une décision engagée sans garantie de succès, mais qui ouvre la voie à une pensée tournée vers un futur possible au potentiel utopique. En ce sens, ces espaces dépassent la notion d'hétérotopie foucauldienne, point que j'aimerais à présent développer.

Pour Foucault, les hétérotopies sont inscrites dans le présent, et remplissent des fonctions spécifiques dans un contexte donné. Ces espaces ne cherchent pas nécessairement à projeter ou à créer un futur différent, mais plutôt à répondre à des besoins tout en mettant en lumière les tensions, contradictions et limites du système dans lequel elles s'inscrivent. L'hétérotopie foucauldienne n'est précisément pas utopique ; elle offre un espace temporaire ou marginal de réorganisation ou de contestation, mais n'a pas pour vocation de bouleverser l'ordre établi, elle coexiste avec le système en place. Pourtant, les différents chapitres de cette analyse ont mis en évidence des espaces hétérotopiques qui, tout en étant ancrés dans des contextes spécifiques, génèrent une pensée et des pratiques innovantes, dont l'impact s'étend bien au-delà de ces lieux eux-mêmes. C'est précisément ici que la pensée de José Esteban Muñoz sur l'utopie offre un

éclairage complémentaire. Contrairement aux hétérotopies foucaaldiennes, qui restent ancrées dans le présent, Muñoz propose une conception du potentiel utopique qui s'oriente résolument vers l'avenir, un avenir porteur de possibilités nouvelles et d'espaces de transformation. Il élabore cette idée dans son livre *Cruiser l'utopie : l'après et ailleurs de l'advenir queer* (2021) qui se veut un manifeste polémique et optimiste pour réimaginer le potentiel de la *queerness* en tant que projet utopique. Muñoz y propose une critique des approches queer contemporaines, qu'il juge trop enracinées dans le pessimisme. Le tournant antirelationnel, qui s'est concentré sur les dimensions négatives, nihilistes et destructrices de la *queerness*, insiste sur la rupture avec les structures normatives et refuse toute orientation vers des futurs alternatifs. Rejetant les idéaux de reproductivité, de communauté et de relationnalité comme intrinsèquement normatifs et oppressifs, cette perspective a souvent réduit la *queerness* à une posture de refus ou de négation. Des théoriciens comme Lee Edelman, dans *No Future*, ont cristallisé cette vision en affirmant que la politique queer devait rejeter toute idée de projection vers l'avenir, symbolisée par la figure de l'enfant, et qu'elle ne devait rien chercher à sauver ou à construire pour l'avenir (Muñoz, 2021, p. 35). Dans cette perspective, la *queerness* devenait une force de disruption radicale, mais aussi une voie solitaire et sans horizon, refusant la relationnalité ou les aspirations collectives. Ces théories, bien qu'influentes, ont limité la *queerness* à une critique de l'ordre existant, sans offrir de solutions ou d'alternatives transformatrices ce qui a, selon Muñoz, « [...] mené nombre d'universitaires dans l'impasse, d'où i-elles ne voient plus d'avenir, quand bien même i-elles y mettraient toutes leurs forces » (p. 36). Pour Muñoz, la *queerness* ne peut se limiter à une posture de négation : elle est une force utopique, un élan vers ce qui pourrait être : « La *queerness* n'est pas encore là. La *queerness* est une idéalité. Autrement dit, nous ne sommes pas encore queer. Il se peut que nous n'atteignons jamais la *queerness*, mais nous la sentons comme la chaude lumière d'un horizon empreint de puissance » (p. 19). Ainsi, là où Foucault réfléchit à l'ici et maintenant, Muñoz ouvre une porte vers ce qui pourrait advenir. Dans son analyse du livre *Cruiser l'utopie* de Muñoz, Scott St. Pierre pose cependant une question essentielle qui mérite d'être explorée, car elle m'a également interpellé : « Cependant, si la *queerness* est toujours un idéal futuriste, que sommes-nous censés faire en attendant ? » (Pierre, 2010, p. 1094, ma traduction). Il est clair que l'espoir d'un futur utopique engendre également des tensions ; comment traduire cette aspiration utopique dans les luttes concrètes du présent ? Cette critique n'ignore pas l'impact transformateur de l'utopie sur les imaginaires, mais souligne l'importance de combler l'écart entre l'idéation et l'action. En d'autres termes, comment maintenir la force mobilisatrice de l'utopie sans sombrer dans une attente stérile ou dans une idéalisation abstraite ?

Le livre de Muñoz répond implicitement à cette question, en proposant de considérer l’attente elle-même comme espace de créativité et de subversion, où de nouvelles formes de vie et de relations émergent. À travers son analyse de la poésie de Frank O’Hara, Muñoz illustre comment l’utopie queer peut se révéler dans le quotidien. Les poèmes de O’Hara capturent des instants éphémères – « prendre un Coca avec quelqu’un·e » (p. 28) – qui, bien que simples ou anodins, témoignent d’un potentiel utopique. Ils révèlent des moments de plaisir ou de connexion dans des contextes ordinaires qui signalent un horizon queer au-delà de l’hétéronormativité. Pour Muñoz, ces aspirations ne sont pas qu’un idéal lointain, mais s’expriment dans des pratiques culturelles et quotidiennes qui esquissent déjà des fragments de ce futur différent. De tels exemples se retrouvent dans mes entretiens. C’est par exemple Julie, qui a construit son jardin potager de ses mains, passant des heures à s’en occuper, partageant ses récoltes et connaissances à travers des fanzines faits maison (voir photographie 17). Ou bien Kai, qui a conçu et construit un four à pain artisanal et qui se lève à 7h tous les jours pour en faire profiter toute sa colocation. C’est également Simone, qui a choisi de consacrer son temps libre à un jardin collectif, un espace où elle peut s’épanouir pleinement et retrouver un sentiment d’utilité, un lieu qu’elle voit rempli de poésie (« c’est politique et poétique »). Ces moments, souvent perçus comme anodins, deviennent des foyers d’invention et de résistance, des lieux où germent des visions alternatives du futur. Pour les saisir, « [...] il nous faudra peut-être plisser les yeux, nous efforcer d’ajuster notre vision et la forcer à voir autrement, au-delà du paysage limité de l’ici et maintenant » (p. 54).



Photographie 17 : Les fanzines réalisés par Julie, avec les instructions pour cultiver ainsi que des graines.

Ces moments du quotidien ou d'« illumination anticipatrice d'un monde queer » (p. 98) ne sont pas strictement hétérotopiques, car ils ne se contentent pas de refléter les tensions et contradictions du présent ou de créer des espaces de réorganisation temporaire. Ils vont au-delà de cette fonction critique et contextuelle en anticipant et en préfigurant un futur queer. En effet, « [l]a fonction utopique est accomplie par un certain excès qui promet un avenir, quelque chose qui n'est pas tout à fait là » (p. 28). Ces moments deviennent donc des espaces où l'utopie s'incarne, où le potentiel d'un avenir alternatif commence à se manifester, même de manière fragmentaire ou incomplète. Peut-être alors pourrions-nous les qualifier d'hétérotopies utopiques ? En proposant cet oxymore, j'entends mettre en lumière la tension créative des espaces rencontrés durant cette analyse : alors que les hétérotopies foucaaldiennes sont enracinées dans le réel et fonctionnent comme des espaces critiques du présent, les utopies se situent dans un ailleurs idéalisé et hors d'atteinte. En combinant ces deux concepts, l'expression traduit la nature hybride de ces espaces, à la fois ancrés dans le présent et orientés vers un futur transformé. Cette hybridité reflète la pensée queer, qui transgresse les oppositions binaires pour créer de nouvelles connexions entre critique et devenir. Ainsi, pour répondre à la question de Pierre « que faisons-nous en attendant ? », ce travail de recherche propose une réponse : cultivons des hétérotopies utopiques, des laboratoires quotidiens où la transformation prend racine dans le vécu quotidien, redéfinissant la temporalité pour faire de chaque moment un lieu de critique et de réinvention. Ainsi, ces espaces deviennent des lieux où la frontière entre présent critique et futur espéré s'efface, offrant une articulation unique entre ici et ailleurs.

Conclusion

Ce travail visait à explorer comment les pratiques quotidiennes liées à la terre, menées par des personnes FLINTA, transforment les relations avec le vivant. J'ai proposé l'idée que ces pratiques, en apparence ordinaires, sont en réalité des leviers de transformation écologique et politique. Elles créent des espaces où émergent des dynamiques de réciprocité et de résistance pour repenser nos liens avec la nature. Après avoir parcouru la littérature sur le sujet, exploré différentes théories du néo-matérialisme, des hétérotopies ainsi que des exemples de pratiques situées, j'ai analysé les entretiens afin de mettre en lumière comment ces concepts prennent forme dans les récits des personnes rencontrées.

J'ai montré que la quête de bien-être et de sens liée au contact avec la terre traverse les trajectoires personnelles et professionnelles des participant·e·x·s. Elle se manifeste par des choix concrets, tels que l'installation de potagers ou des réorientations professionnelles, visant à intégrer des pratiques alliant satisfaction personnelle, respect de l'environnement et équilibre de vie. Toutefois, ces initiatives se heurtent à des difficultés d'accès à la terre, révélant des inégalités structurelles et esquissant les bases de formes de résistance qui seront développées par la suite.

C'est dans la tension entre le contact de la terre et la recherche de bien-être qu'émerge une première forme de réciprocité. Plonger les mains dans la terre constitue une manière de prendre soin de soi, en offrant un espace pour se recentrer, se calmer et redécouvrir sa force et sa capacité d'agir. Cette expérience résonne particulièrement pour les personnes FLINTA, souvent cantonnées, dans des contextes marqués par les discriminations de genre, à des rôles passifs ou définies par leur apparence et leur conformité aux attentes sociales. Toutefois, cette quête de bien-être dépasse l'individu : elle révèle une réciprocité où la nature est perçue comme un partenaire actif dans ce processus. La nature devient co-créatrice en répondant aux gestes humains par sa propre vitalité, brouillant les frontières entre les entités humaines et non humaines, révélant une interconnexion profonde. Une deuxième forme de réciprocité émerge cette fois-ci de la tension entre la recherche de performance et l'exploitation accrue de la terre. J'ai exposé que dans le cadre agricole, le corps devient un outil central, mobilisé intensément pour répondre aux exigences de travail. La recherche de performance, bien qu'elle puisse être transgressive pour des personnes FLINTA en permettant une réappropriation du corps, participe à des dynamiques extractivistes qui instrumentalisent à la fois les corps et les ressources naturelles. Ces dynamiques reconduisent certains dualismes, tels que ceux de genre ou de nature/culture, renforçant les rapports de domination qui les sous-tendent.

Toutefois, j'ai également montré que ces moments de connexion à la nature offrent un espace où les catégories de genre deviennent inopérantes. Dans le jardinage ou d'autres pratiques liées à la terre, ce n'est plus le genre qui prime, mais l'engagement physique, la créativité et l'interaction avec le vivant. Ces espaces dégagent un sentiment de liberté car ils permettent de s'extraire – même temporairement – des contraintes sociales et des attentes genrées qui pèsent sur les personnes FLINTA au quotidien. Ce moment de flottement, d'inopérence du genre, où l'identité n'est plus définie par des normes extérieures, permet un sentiment d'authenticité et d'apaisement. Ainsi, la réciprocité, telle qu'elle apparaît à travers cette analyse, se révèle comme une dynamique complexe et ambivalente : elle conserve parfois des traces des hiérarchies existantes tout en ouvrant des espaces où ces normes peuvent être interrogées et, dans certains cas, subverties.

J'ai ensuite abordé les formes de résistance qui émergent de ces dynamiques de réciprocités tout en jouant un rôle essentiel dans leur maintien et leur développement. La première forme de résistance se manifeste dans la tension entre les injonctions à la performance et les efforts pour redéfinir le rapport au temps. La quête de puissance corporelle et d'endurance, souvent liée aux exigences de performance, découle de fortes pressions structurelles et économiques. En réponse, certain·e·x·s adoptent des temporalités cycliques inspirées des rythmes naturels, réexaminant la productivité et proposant des pratiques de travail alternatives, respectueuses des corps et des réalités individuelles. Ces résistances remettent en question les cadres dominants et ouvrent la voie à des modes de vie plus inclusifs et durables. Une autre forme de résistance émerge cette fois-ci dans la tension entre la quête, souvent difficile, d'une souveraineté alimentaire et la persévérance face aux nombreux obstacles qu'elle implique. J'ai montré que cette persévérance s'ancre dans des convictions profondes et un engagement résolu, malgré des contraintes matérielles, économiques et structurelles importantes. Cultiver la terre, même à petite échelle, ou repenser les modes de production devient un acte de résistance significatif, témoignant d'une volonté de réinventer le lien au vivant. Ces pratiques, bien qu'individuelles, participent à une vision collective et critique du système alimentaire global, en mettant en lumière l'importance de l'autonomie et du respect des écosystèmes.

Finalement, la résistance peut alors être définie comme un rapport renouvelé à la temporalité et aux méthodes de travail, nécessitant une décision engagée sans garantie de succès, mais qui ouvre la voie à une pensée tournée vers un futur possible au potentiel utopique. J'ai montré que les espaces étudiés dépassent l'hétérotopie foucauldienne pour s'inscrire dans une perspective utopique inspirée par José Esteban Muñoz, en préfigurant des avenir alternatifs. À travers des pratiques simples comme le soin à un jardin ou des projets collectifs, ces lieux incarnent ce que

j'appelle des « hétérotopies utopiques », où critique du présent et projection vers l'avenir convergent, révélant comment des gestes ordinaires peuvent dessiner les contours d'un monde différent.

Tout au long de l'analyse, j'ai cherché à naviguer les tensions sans nécessairement les résoudre, mais plutôt à les habiter et à en reconnaître la richesse. Je me suis inspiré·x de Donna Haraway, qui nous invite à « vivre avec le trouble », à aborder les tensions avec une combinaison d'ironie et de sérieux, en les considérant non pas comme des obstacles à surmonter, mais comme des espaces productifs. Cette réflexion a également été nourrie par la métaphore des vagues de Boellstorff, qui m'a accompagné·x tout au long de ce travail. Naviguer dans ces vagues, accepter les contradictions et la fluidité, c'est embrasser l'idée que les tensions ne s'annulent pas mais coexistent, chacune porteuse de vérités. En fin de compte, ces tensions deviennent elles-mêmes des sources d'inspiration et d'innovation, permettant de repenser notre rapport au vivant, à nous-mêmes et aux autres.

Pour conclure, je souhaite élargir la réflexion en partageant les perspectives qui me motivent pour la suite. Le rapport dichotomique à la nature, marqué par des distinctions telles que nature/culture ou humain·e·x/non-humain·e·x, est une construction propre à la pensée moderne occidentale. Ces oppositions structurantes ne sont pas universelles et reflètent une vision particulière du monde qui a été imposée comme dominante à travers les processus de colonisation et de mondialisation. Dans une tentative de dépasser ces dualismes, j'ai choisi de m'appuyer sur le cadre théorique du néo-matérialisme, qui propose une manière novatrice de repenser les relations au vivant en valorisant les interconnexions et les agentivités partagées. Pour poursuivre cette réflexion, il apparaît essentiel de s'ouvrir à des savoirs et pratiques issus de traditions non occidentales, souvent portés par des communautés autochtones. Les travaux d'Arturo Escobar, notamment *Sentir-penser avec la Terre : Une écologie au-delà de l'Occident*, ouvrent des pistes pertinentes en appelant à décentrer les cadres occidentaux et à s'inspirer de cosmovisions qui perçoivent la Terre comme un être vivant et interconnecté. Ces perspectives, marginalisées dans les discours dominants, offrent une opportunité d'enrichir les réflexions actuelles et de construire une écologie véritablement transformative. Cela implique de dépasser les paradigmes occidentaux rigides pour adopter une pluralité d'approches capables de réimaginer nos liens avec la nature et de les inscrire dans une dynamique d'interconnexion et de régénération.

Bibliographie

- Ahmed, S. (2008). Open Forum Imaginary Prohibitions : Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialism'. *European Journal of Women's Studies*, 15(1), 23-39. <https://doi.org/10.1177/1350506807084854>
- Akram-Lodhi, A. H. (2015). Accelerating towards food sovereignty. *Third World Quarterly*, 36(3), 563-583. <https://doi.org/10.1080/01436597.2015.1002989>
- Alaimo, S., & Hekman, S. J. (Éds.). (2008). *Material feminisms*. Bloomington : Indiana University Press.
- Alaimo, S. (2008). Trans-Corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature. In Alaimo, S., & Hekman, S. J. (Éds.). *Material feminisms* (237-264). Bloomington : Indiana University Press.
- Allezard, C. (2019, 6 novembre). *Une terre à soi* [Podcast]. Réalisé par Na, S. *LSD, La série documentaire*. France Culture. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/lsd-la-serie-documentaire/une-terre-a-soi-3929006>, consulté le 7 janvier 2025.
- Änggård, E. (2011). Children's Gendered and Non-Gendered Play in Natural Spaces. *Children, Youth and Environments*, 21(2), 5-33. <https://doi.org/10.1353/cye.2011.0008>
- Bagemihl, B. (1999). *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*. New York : St. Martin's Press.
- Bahaffou, M. (2022). *Des paillettes sur le compost : écoféminismes au cœur des luttes*. Éditions La Découverte.
- Barad, K. (2008). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. In Alaimo, S., & Hekman, S. J. (Éds.). *Material feminisms* (120-154). Bloomington : Indiana University Press.
- Baudry, S. (2012). Reclaiming Urban Space as Resistance : The Infrapolitics of Gardening. *Revue française d'études américaines*, 131(1), 32-48. <https://doi.org/10.3917/rfea.131.0032>

- Bauhardt, C. (2013). Rethinking gender and nature from a material(ist) perspective : Feminist economics, queer ecologies and resource politics. *European Journal of Women's Studies*, 20(4), 361-375. <https://doi.org/10.1177/1350506812471027>
- Baril, A. (2005). *Judith Butler et le féminisme postmoderne : analyse théorique et conceptuelle d'un courant controversé* (Travail de Master). Université de Sherbrooke, Canada.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter. A political ecology of things*. Durham: Duke University Press.
- Benquet, M. & Pruvost, G. (2019). Pratiques écoféministes : corps, savoirs et mobilisations. *Travail, genre et sociétés*, 42(2), 23-28. <https://doi.org/10.3917/tgs.042.0023>
- Bescont, A. et Richard, L. (2019). Judith Butler : une politique du sensible. *Raisons politiques*, N° 76(4), 5-11. <https://doi.org/10.3917/rai.076.0005>.
- Boellstorff, T. (2010). *Queer techne: Two theses on methodology and queer studies*. Dans K. Browne & C. J. Nash (Éds.), *Queer methods and methodologies: Intersecting queer theories and social science research* (pp. 215-230). Londres : Routledge.
- Bourquin, G., & Chiarelli, J. (2020). *Coup d'œil sur les travailleurs et travailleuses agricoles suisses : Étude comparative de neuf cantons suisses (2000-2018)*. Dans *Travailleurs et travailleuses agricoles à la peine*. Genève : Éditions du CETIM.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York & Londres : Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter : On the discursive limits of « sex »*. New York & Londres : Routledge.
- Capaldi, C. A., Dopko, R. L., & Zelenski, J. M. (2014). The relationship between nature connectedness and happiness: A meta-analysis. *Frontiers in Psychology*, 5. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00976>
- Capaldi, C. A., Passmore, H.-A., Nisbet, E., Zelenski, J., & Dopko, R. (2015). Flourishing in nature : A review of the benefits of connecting with nature and its application as a wellbeing intervention. *International Journal of Wellbeing*, 5(4), 1-16. <https://doi.org/10.5502/ijw.v5i4.449>

- Christ, C.P. & Plaskow, J. (Dir.) (1979). *Womenspirit Rising : A Feminist Reader in Religion*. San Francisco : Harper & Row.
- Clair, I. (2016). Faire du terrain en féministe. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 213(3), 66-83. <https://doi.org/10.3917/arss.213.0066>.
- Connell, R. W. (1995). *Masculinities*. Berkeley : University of California Press.
- Coulmont, B. (2017). Le petit peuple des sociologues: Anonymes et pseudonymes dans la sociologie française. *Genèses* 2(107), 153-75. <https://doi.org/10.3917/gen.107.0153>.
- Crowdy, J. (2017). Queer undergrowth: Weeds and sexuality in the architecture of the garden. *Architecture and Culture*, 5(3), 423-433. <https://doi.org/10.1080/20507828.2017.1365541>
- Deevy, S., Kaufer, N., Wagner, D., Miracle, B., & Osmer-Newhouse, C. (1976). *Country lesbians : the story of the WomanShare collective*. Grants Pass, Oregon: WomanShare Books.
- Di Lauro, C. (2023). What's in a Woman? An Ethnographic Study of Southern Oregon Lesbian Lands. *DiGeSt - Journal of Diversity and Gender Studies*, 10(2). <https://doi.org/10.21825/digest.85307>
- Dwyer, S. C., & Buckle, J. L. (2009). The Space Between : On Being an Insider-Outsider in Qualitative Research. *International Journal of Qualitative Methods*, 8(1), 54-63. <https://doi.org/10.1177/160940690900800105>
- Escobar, A. (2018). *Sentir-penser avec la Terre : Une écologie au-delà de l'Occident*. Paris : Éditions du Seuil.
- Flamant, F. (2015). *Women's lands : Construction d'une utopie - Oregon, USA 1970-2010*, Donnemarie-Dontilly : IXe Éditions.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité, tome 1 : La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (2004). Des espaces autres, *Empan*, 54(2), 12-19. <https://doi.org/10.3917/empa.054.0012>.

- Franchette, A.-L. & Lammer, E. (2020). Derek Jarman's Garden, Anne-Laure Franchette and Elise Lammer on the queering of Nature, *Academia*, https://www.academia.edu/44948405/Derek_Jarmans_Garden_Anne_Laure_Franchette_and_Elise_Lammer_on_the_queering_of_Nature?f_r=43466.
- Frost, S. (2017). Ce que les néo-matérialismes font à l'épistémologie féministe. *Comment s'en sortir ?* (4), 119-133.
- Gagehabib, LV. & Summerhawk, B. (2001). *Circles of Power: Shifting Dynamics in a Lesbian-Centered Community*. Norwich : New Victoria Publishers Record.
- Goltz, D. (2022). Queer Temporalities. *Oxford Research Encyclopedia of Communication*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228613.013.1182>
- Halberstam, J. (2011). *The Queer Art of Failure*. Durham : Duke University Press.
- Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm.
- Haraway, D. (2007). *Manifeste cyborg et autres essais : Sciences - Fictions – Féminismes*. Anthologie établie par Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan. Paris : Exils.
- Haraway, D. (2020). *Vivre avec le trouble : Faire parenté dans le Chthulucène*. (V. Garcia, Trad.). Vaulx-en-Velin : Les Éditions des mondes à faire.
- Harding, S. (1992). Rethinking Standpoint Epistemology : What is 'Strong Objectivity' ? *The Centennial Review*, 36(3), 437–470. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198751458.003.0016>
- Jacob, J. C. (1996). The North American Back-to-the-Land Movement. *Community Development Journal*, 31(3), 241–249. <http://www.jstor.org/stable/44257280>
- Jarman, D. (2021). *derek jarman's garden*. Londres : Thames & Hudson.
- Jehlička, P., Daněk, P., & Vávra, J. (2019). Rethinking resilience : Home gardening, food sharing and everyday resistance. *Canadian Journal of Development Studies / Revue*

- Canadienne d'études Du Développement*, 40(4), 511-527.
<https://doi.org/10.1080/02255189.2018.1498325>
- Jones, A. (2009). Queer Heterotopias : Homonormativity and the Future of Queerness. *Interalia: A Journal of Queer Studies*, 4(4). <https://doi.org/10.51897/interalia/PQBF4543>
- Latour, B. (1997). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris : Éditions La Découverte.
- Lecerf Maulpoix, C. (2021). *Écologies déviantes : Voyage en terres queers*. Paris : Cambourakis
- Meyer, A. M., & Borrie, W. T. (2013). Engendering Wilderness : Body, Belonging, and Refuge. *Journal of Leisure Research*, 45(3), 295-323. <https://doi.org/10.18666/jlr-2013-v45-i3-3153>.
- Moriggi, A., Soini, K., Bock, B. B., & Roep, D. (2020). Caring in, for, and with Nature : An Integrative Framework to Understand Green Care Practices. *Sustainability*, 12(8), 3361. <https://doi.org/10.3390/su12083361>.
- Morton, T. (2010). Guest Column : Queer Ecology. *PMLA/Publications of the Modern Language Association of America*, 125(2), 273-282. <https://doi.org/10.1632/pmla.2010.125.2.273>
- Möser, C. (2016). Néo-matérialisme : un nouveau courant féministe ? In Cervulle, M., Quemener, N. & Vörös, F. (Éds.). *Matérialismes, culture & communication. Tome 2 : Cultural Studies, théories féministes et décoloniales* (227-244). Paris : Les Presses des Mines. <https://doi.org/10.3917/mines.cervu.2016.01.0227>.
- Mortimer-Sandilands, C. (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>
- Mortimer-Sandilands, C., & Erickson, B. (Éds.). (2010). *Queer ecologies : Sex, nature, politics, desire*. Bloomington : Indiana University Press.
- Muñoz, J. E. (2021). *Cruiser l'utopie : l'après et ailleurs de l'advenir queer*. (A. Wambergue, Trad.). Paris : Éditions Brook.

- Ojeda, J., Salomon, A. K., Rowe, J. K., & Ban, N. C. (2022). Reciprocal contributions between people and nature: A conceptual intervention. *BioScience*, 72(10), 952–962. <https://doi.org/10.1093/biosci/biac053>
- O’Quinn, D. (1999). Gardening, History, and the Escape from Time : Derek Jarman’s « Modern Nature ». *October*, 89, 113-126. <https://doi.org/10.2307/779142>
- Pierre, S. St. (2010). *Cruising Utopia : The Then and There of Queer Futurity* by José Esteban Muñoz : New York : NYU Press, 2009. *Journal of Homosexuality*, 57(8), 1092-1095. <https://doi.org/10.1080/00918369.2010.503518>
- Pin, C. (2023). L’entretien semi-directif. *LIEPP Fiche méthodologique n°3*. <https://sciencespo.hal.science/hal-04087897>
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. Londres : Routledge.
- Pruvost, G. (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>
- Pruvost, G. (2021). *Quotidien politique : Féminisme, écologie et subsistance*. Paris : La Découverte.
- Rekret, P. (2016). A critique of new materialism: Ethics and ontology. *Subjectivity*, 9(3), 225-245. <https://doi.org/10.1057/s41286-016-0001-y>
- Rimlinger, C. (2024). *Féministes des champs. Du retour à la terre à l’écologie queer*. Paris : PUF.
- Sauvayre, R. (2013). *Les méthodes de l’entretien en sciences sociales*. Paris: Dunod.
- Seymour, N. (2020). Queer Ecologies and Queer Environmentalisms. In Somerville, S. B. (Éd.). *The Cambridge Companion to Queer Studies* (108-122). Cambridge University Press.
- Shanahan, D. F., Lin, B. B., Gaston, K. J., Bush, R., & Fuller, R. A. (2014). Socio-economic inequalities in access to nature on public and private lands : A case study from Brisbane,

- Australia. *Landscape and Urban Planning*, 130, 14-23. <https://doi.org/10.1016/j.landurbplan.2014.06.005>
- Sharif, S. M., & Ujang, N. (2021). Community gardening and the capacity to enrich social bonding in urban neighborhoods. *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*, 737(1), 012061. <https://doi.org/10.1088/1755-1315/737/1/012061>
- Steyaert, C. (2010). Queering Space : Heterotopic Life in Derek Jarman's Garden. *Gender, Work & Organization*, 17(1), 45-68. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0432.2008.00404.x>
- Swift, S., Jenkins, N., Brown, M., & McCrory, M. (2024). "They didn't think we'd do it!" : Community gardening as an act of resistance for people with dementia. *Journal of Aging Studies*, 68, 101216. <https://doi.org/10.1016/j.jaging.2024.101216>
- Taylor, C. (2023). New Materialisms. *The Year's Work in Critical and Cultural Theory*, 31(1), 152-173. <https://doi.org/10.1093/ywcct/mbad009>
- Tetrault, J., Osmer-Newhouse, C., & Miracle, B. (1980). *The Woman's carpentry book : building your home from the ground up*. Garden City, N.Y.: Anchor Press/Doubleday.
- Transistoc'h. (2024, 6 juin). *Korrigwyn : une terre lesbienne et écoféministe dans le Morbihan* [Podcast]. <https://www.transistoch.bzh/actu/korrigwyn-terre-lesbienne-morbihan-ribine-ecofeminisme-lesbianisme/>, consulté le 7 janvier 2025.
- White, M. M. (2011). Sisters of the Soil: Urban Gardening as Resistance in Detroit. *Race/Ethnicity: Multidisciplinary Global Contexts*, 5(1), 13-28. <https://doi.org/10.2979/racethmulglocon.5.1.13>
- Wilbur, A. (2013). Growing a Radical Ruralism : Back-to-the-Land as Practice and Ideal. *Geography Compass*, 7(2), 149-160. <https://doi.org/10.1111/gec3.12023>
- Wolfe, C. (2024). Le parti pris des choses : Sur quelques apories onto-épistémiques du *New Materialism*. *Socio-anthropologie*, 49, 157-175. <https://doi.org/10.4000/11yyf>

Annexes

A. Grille d'entretien

Informations générales	
<ul style="list-style-type: none"> • Récolte des données sociodémographique (âge, lieu de résidence, occupation) • Explication de la démarche, de la durée, expliquer à quoi sert la recherche • Rappel qu'aucune question n'est obligatoire, qu'il n'y a pas de juste ou de faux et qu'il est possible à tout moment de refuser de répondre ou de demander l'interruption de l'entretien (instaurer un climat de confiance) • Rappel des règles de confidentialité et d'anonymisation du fait que l'entretien est enregistré, rappel que le consentement peut être révoqué à tout moment de l'entretien et par la suite, et recueil du consentement oral. 	

Avant de poser les premières questions, je prends un moment pour présenter la recherche. J'aborde notamment le sujet des terres lesbiennes et comment celui-ci m'a amenée à interroger, de manière plus large, notre relation à la nature et à la terre.

THÈME	QUESTION	RELANCE
Présentation	Est-ce que tu peux commencer par me donner ton prénom et ton pronom ? (Et comment tu souhaiterais être genré·e·x à l'écrit ?)	
	Quel âge tu as et qu'est-ce que tu fais dans la vie ?	
	Où est-ce que tu habites ?	
Enfance et socialisation	<i>On va commencer par revenir un peu sur ton enfance et ton parcours.</i>	
	Est-ce que tu peux me raconter les conditions dans lesquelles tu as grandi.e.x. ?	
	Quel est le rapport de ta famille avec la nature, la terre ?	Si aucun, alors comment est-ce que cela t'est venu ?
	Y avait-il des valeurs ou des croyances spécifiques que ta famille mettait en avant ?	
Imaginaire, représentations, influences	<i>Avant d'aborder l'aspect plus concret en parlant de ta pratique, j'aimerais qu'on aborde la question des imaginaire et des représentations.</i>	
	Pour toi, qu'est-ce que ça veut dire la terre, la nature ?	

	Est-ce que cette définition a évolué au fil du temps ?	
	Est-ce qu'il y a eu quelque chose qui a influencé cette définition (événement, personne, information) ?	
	D'ailleurs en parlant d'informations, est-ce que tu consommes du contenu en lien avec ce sujet ?	Podcast, lectures, séries ?
<i>Une partie importante de l'histoire des terres lesbiennes réside dans leur dimension spirituelle. Les communautés ont développé des pratiques spirituelles qui reflètent à la fois leur connexion à la nature et aux autres, en passant par des rituels, des chants, des cultes.</i>		
	Est-ce que toi tu as une pratique spirituelle ?	Si oui, comment se manifeste-t-elle dans la vie de tous les jours ?
	(Si pratique militante) Est-ce qu'il y a un lien entre cette spiritualité et ton militantisme ?	

Genre et orientation sexuelle	<i>J'aimerais aborder maintenant un sujet plus personnel, celui de ton genre et de ton orientation sexuelle. Si j'aborde ça, c'est parce que sur ces terres lesbiennes ou terres des femmes selon les appellations, la dimension du genre et de l'orientation sexuelle était très importante. C'étaient des espaces qui se voulaient en dehors des systèmes d'exploitation, pour expérimenter une nouvelle manière de vivre son genre.</i>	
	Est-ce que tu peux me raconter comment tu te définis sur le spectre du genre ?	
	Est-ce que tu peux me raconter comment tu te définis sur le spectre de l'orientation sexuelle ?	
	Est-ce que c'est quelque chose qui a toujours été clair pour toi, ou c'est au contraire quelque chose de changeant ?	
	Est-ce que cette identité de genre a un impact dans ta vie quotidienne ?	
	Est-ce que tu as déjà vécu des discrimination en raison de ton genre (et/ ou orientation sexuelle) ?	Si oui, est-ce que tu es d'accord de me raconter ?
	<i>Dans son livre « Une Chambre à soi », Virginia Woolf parle l'importance pour les personnes sexisées d'avoir un espace physique et mental qui leur est propre, afin de pouvoir recourir librement à leur créativité.</i>	
	Est-ce que de manière générale tu as l'impression d'avoir un espace à toi ?	

Expériences actuelles avec la terre	<i>On va passer à la partie un peu plus en lien avec tes pratiques actuelles.</i>	
	Est-ce que tu pourrais commencer par me raconter à quoi ressemblent tes activités actuelles en lien avec la terre ?	Par exemple, une journée typique ?
	Est-ce que c'est un plaisir ou bien est-ce lié à une rémunération ?	
	Combien de temps est-ce que tu consacres à ces activités et comment est-ce qu'elles s'intègrent dans ton quotidien ?	
	Est-ce que tu peux me définir plus en détail ce moment de connexion physique à la nature, à la terre, ce que tu ressens ?	
	Qu'est-ce que ce moment représente pour toi ?	Est-ce que c'est une charge, ou libération, les deux ?
	Est-ce que c'est quelque chose que tu fais pour toi, pour les autres ?	
	Est-ce que cette pratique a une valeur politique pour toi ?	
	Est-ce que cela a changé ton rapport au monde ?	Amour, travail, ...
	Et aux autres ?	

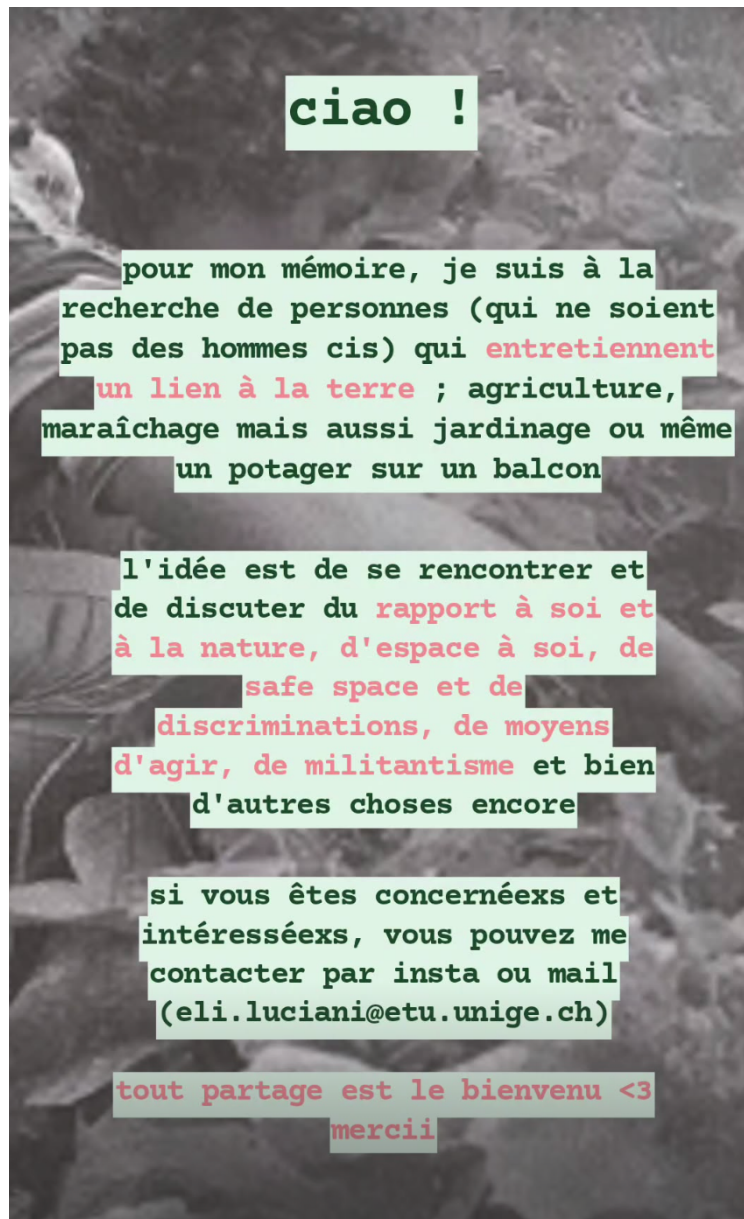
Rapport au genre et au corps durant ces expériences.	<i>Plus tôt, on a abordé le rapport à ton genre...</i>	
	Est-ce que ta pratique a influencé ton rapport au genre et/ou inversement ?	
	Comment est-ce que tu vis ce moment dans ton corps ?	
	Est-ce que tu as l'impression de vivre des discriminations en lien avec ta pratique ? Que ce soit pendant ou en dehors.	

Clôture de l'entretien	<i>On arrive gentiment à la fin de l'entretien. Peut-être une dernière question que j'aimerais te poser c'est comment tu vois le futur ?</i>	
	Remerciements	
	Est-ce que tu as une préférence pour le prénom d'emprunt et les accords ?	

	Est-ce que tu as des questions, quelque chose qu'on n'a pas abordé mais dont tu aimerais parler ?	
	Si pas encore fait, préciser : - Âge - Ville - Activité professionnelle	

B. Appel à participant·e·x·s

Appel partagé sur mon compte Instagram personnel le 5 septembre 2024.



C. Tableau détaillé des participant·e·x·s

Prénom d'emprunt	Âge	Genre et pronoms	Orientation sexuelle	Niveau de formation	Occupation	Date et lieu de l'entretien	Durée de l'entretien
Julie	30	Genderqueer (iel, elle, lui)	Non définie	Degré tertiaire	Ressources Humaines	10.09.2024 Au domicile de Julie	1h19
Olga	22	Femme cis (elle)	Queer	Degré tertiaire	Étudiante	11.09.2024 Dans un café	1h27
Marielou	22	Non-binaire (iel, il)	Bi	Degré secondaire II	Étudiant·e·x	17.09.2024 Dans un café	1h32
Alice	23	Non-défini (iel, elle)	Queer	Degré tertiaire	Emplois alimentaires	17.09.2024 Dans les locaux d'une association	1h14
Lisa	26	Femme cis, elle	Bi	Degré tertiaire	Étudiante	20.09.2024 Dans les locaux de l'Université	1h52
Simone	69	Femme cis, elle	Hétéro	Degré secondaire II	Retraîtée	23.09.2024 Jardin collectif	1h10
Kai	26	Non-binaire (iel)	Non définie	Degré tertiaire	Emplois alimentaires	11.10.2024 Au domicile de Kai	1h15

D. Tableaux des codes et sous-codes utilisés pour l'analyse

<i>Being and growth</i>	
<i>Personal growth</i>	Ce sous-code explore les expériences et processus par lesquels une personne évolue, apprend, et se développe sur le plan personnel. Il inclut les moments de transformation, de prise de conscience, et d'amélioration de soi, où l'individu acquiert de nouvelles perspectives ou compétences
<i>Mental and Emotional Being</i>	Ce sous-code concerne l'état mental et émotionnel, ainsi que les expériences qui influencent ces dimensions. Il englobe les sentiments, les émotions, et les états d'esprit en lien avec différentes situations.
<i>Embodied engagement</i>	Ce sous-code explore la manière dont une personne s'investit physiquement dans une activité ou une expérience, en impliquant pleinement son corps. Il met l'accent sur l'expérience vécue à travers le corps, que ce soit dans des activités dynamiques, des moments de pleine conscience corporelle, ou des interactions concrètes.

<i>Community and social aspect</i>	
<i>Knowledge and resource sharing</i>	Ce sous-code se réfère aux pratiques de mise en commun des connaissances et des ressources entre individus ou groupes. Il englobe les échanges d'information, de compétences, et de ressources matérielles ou immatérielles, dans un esprit de collaboration et d'entraide.
<i>Gathering</i>	Ce sous-code explore le rassemblement comme un espace de connexion sociale, de renforcement des liens, et de création d'un sentiment de communauté, mettant en lumière la dimension relationnelle de l'expérience partagée
<i>Gathering with yourself</i>	Ce sous-code explore la dimension personnelle et introspective de l'interaction avec la nature, où l'acte de se rassembler prend une signification tournée vers l'individu et son monde intérieur.

<i>Experience of nature</i>	
<i>Access</i>	Ce sous-code traite des possibilités et des restrictions d'accès à la terre. Il explore les conditions qui facilitent ou limitent la possibilité pour les individus d'interagir avec la nature.
<i>Agency of nature/ relational approach</i>	Ce sous-code se réfère aux situations où la nature ou les éléments naturels sont perçus comme ayant leur propre agentivité. Il met en avant une perspective relationnelle, dans laquelle la nature est vue comme un participant actif plutôt qu'un simple décor passif.
<i>Care</i>	Ce sous-code explore les actions, attitudes et valeurs liées à la prise en charge et à l'attention portée aux autres, qu'il s'agisse de personnes, de la nature, ou de soi-même.
<i>Food concerns</i>	Ce sous-code englobe les réflexions, inquiétudes ou priorités des participant·e·x·s liées à l'alimentation.
<i>Meaning and Necessity</i>	Ce sous-code explore la manière dont la nature peut être perçue comme un besoin fondamental, contribuant au bien-être et à l'équilibre. Il reflète également la manière dont les participant·e·x·s attribuent un sens particulier à leur relation avec la nature.
<i>Rhythms and Patience</i>	Ce sous-code se réfère aux moments où les rythmes, qu'ils soient naturels, sociaux ou personnels, imposent un tempo spécifique aux actions ou aux interactions. Il souligne

	l'importance de respecter ces rythmes, en reconnaissant que certains processus demandent du temps et ne peuvent être précipités.
--	--

<i>Identity and discrimination</i>	
<i>Feeling gender</i>	Ce sous-code explore les moments où une personne ressent une conscience aiguë de son genre, que ce soit en lien avec son identité, son expression, ou la manière dont elle est perçue par les autres. Il inclut les situations où le genre devient un élément saillant de l'expérience, influençant les interactions, le comportement, ou les émotions.
<i>Gender discrimination</i>	Ce sous-code se réfère aux expériences où une personne est traitée de manière inégale ou injuste en raison de son genre. Il englobe les attitudes, comportements ou pratiques qui perpétuent des inégalités ou limitent les opportunités, basées sur des stéréotypes de genre.
<i>Moment of gender unawareness</i>	Ce sous-code capture les moments où le genre devient insignifiant ou absent de l'expérience vécue, où l'individu ne ressent ni conscience ni influence particulière liée au genre.

<i>Political aspect</i>	
<i>Political resistance</i>	Ce sous-code se réfère aux actions, attitudes, et expressions visant à contester ou à s'opposer à des structures de pouvoir, des politiques ou des injustices perçues. Il englobe les formes de protestation, de désobéissance civile, et de mobilisation collective ou individuelle pour défendre des droits ou des valeurs. Ce code met en lumière les efforts de résistance politique et les dynamiques de lutte pour le changement social.
<i>Political vision</i>	Ce sous-code englobe les idées, perspectives et aspirations politiques, ainsi que les critiques et inquiétudes face aux réalités sociétales actuelles. Il inclut les idéaux et projets de société souhaités, mais aussi les visions négatives ou sceptiques concernant les orientations politiques et sociales.
<i>Socioeconomic discussion</i>	Ce sous-code se concentre sur les conditions matérielles de vie, les opportunités et les obstacles économiques, ainsi que les dynamiques sociales influencées par les structures économiques.