MODES PRATIQUES
revue d'histoire du vêtement et de la mode

Modes pratiques

2 | 2017
Sans la mode

Du refus de la mode à la création d'une « anti-mode »

Les communautés néo-rurales en France, de la fin des années 1960 au milieu des années 1970

Catherine Rouvière

Version électronique (Pépinière DeVisu)
URL : https://devisu.inha.fr/modespratiques/327
DOI : 10.54390/modespratiques.327
ISSN : 2491-1453
EISSN : 2119-9655

Éditeur
DeVisu

Référence électronique
Catherine Rouvière, « Du refus de la mode à la création d'une « anti-mode » », *Modes pratiques* [En ligne], 2 | 2017, mis en ligne le 20 février 2023, consulté le 16 octobre 2026. URL : https://devisu.inha.fr/modespratiques/327

La revue *Modes Pratiques* est mise à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'utilisation commerciale - Pas de Modification 4.0 International

Illustration : **Thibault Sarny** et **Fanny Kara-Mohamed**

par **Catherine Rouvière**

Du refus de la mode à la création d'une « anti-mode »

Les communautés néo-rurales* en France, de la fin des années 1960 au milieu des années 1970.

« Des terres incultes pour les communautaires courageux! Que ceux qui ont connaissance de terres en friche, nous le signalent avec le maximum de détails : situation géographique, économique et sociale de la région (agriculture, exode rural, etc.), superficie, vocation agricole, durée de l'abandon, attitude des pouvoirs publics… Que ceux qui ont un peu d'économies et plein de volonté pour tenter l'expérience, se mettent en contact avec nous. »
La Gueule ouverte. Le journal qui annonce la fin du monde, *n°18, avril 1974*.

Long défilé de voitures fatiguées, inquiétudes et conversations dans le village : l'arrivée au début des années 1970, d'« étrangers » barbus et chevelus aux allures et accoutrements aussi bizarres que leurs idées étaient non conventionnelles, introduisait une perturbation dans le hameau sud ardéchois de mes grands-parents où, enfant, je séjournais chaque été. Revenir sur cet épisode en y consacrant une thèse[1] à plus de trente ans de distance, devait me permettre de comprendre la signification de ce que je percevais à l'époque comme une discordance dans l'espace-temps (le même espace réunissant des gens dont les façons d'être, de penser et d'éduquer renvoyaient à des temps très éloignés l'un de l'autre) et comme un effet de miroir par rapport à l'exode rural parental. En effet, à l'orée du XXIe siècle, la rencontre forcée entre les deux populations m'est apparue, avec le recul, comme un moment de basculement historique entre des forces en voie d'effacement représentées par les paysans traditionnels et des forces en gestation, incarnées par ceux qualifiés alors de « hippies »[2]. Ces derniers exposaient à travers leurs corps, leurs allures et leurs vêtements, les signes les plus visibles de leur remise en cause, via la culture au sens large, de l'ordre politique, économique et social dominant.

De fait, à leurs yeux quoi de plus superficiel, artificiel, frivole et hypocrite que la mode, manière passagère de sentir, de penser, de vivre et de se comporter, érigée en norme sociale et esthétique dans un milieu ou une société donnée[3]? Quelle incarnation plus forte de la corruption des mœurs par le libéralisme décadent? Quoi de plus éloigné donc, des aspirations et des valeurs portées par eux les acteurs de la vague communautaire « post soixante-huitarde » qui,

en ville comme à la campagne, s'essaient à refonder la société par un mode de vie prenant le contre-pied de celui de la société occidentale dominante, industrielle, capitaliste et urbaine ?

Pourtant, suivant leurs devanciers américains puis scandinaves, les « communautaires »[4], dont le nombre, réparti entre 300 à 500 communautés, culmine en 1971-73, en France, entre 5 000 et 10 000 l'hiver et 30 000 à 50 000 l'été[5], placent le corps et le vêtement, espaces d'imposition de normes par excellence, au centre de leur révolution des mœurs. Dans les espaces ruraux – disqualifiés par le productivisme – dans lesquels ils s'installent après l'impulsion donnée par l'échec politique de Mai 1968, mais parfois dès 1967 (c'est le cas par exemple à Rochebesse en Ardèche et au Courtal en Ariège), ils en font un étendard idéologique et politique, brandi contre les tenants de la génération qui s'en va et ceux de l'ordre établi, bourgeois et capitaliste[6]. Comme l'avait compris le Che, béret mou (contre la rigidité du képi), boucles folles et barbe sortant de la jungle, la révolution est courbe, enveloppante[7].

PROVOCATIONS

Le vêtement, les attributs capillaires et pileux, le « débraillé ostentatoire »[8] fait de décontraction et de relâchement corporel, l'allure androgyne et les vêtements amples, expriment par la provocation, la contestation de l'ordre social. Bien que modérée, cette manifestation d'indiscipline visant à se distinguer du bourgeois honni en refusant la mode et le conformisme social, suffit à indisposer les autorités policières, professorales et paternelles.

Cheveux et poils

Annoncée par les *Élucubrations* (1966) d'Antoine chantant son refus d'obéir à l'ordre de sa mère d'aller se faire couper les cheveux, la prolifération du poil devient un des étendards de l'insoumission et de la révolte[9] contre la remise en ordre[10], symbolisée par la discipline qu'imposent à la chevelure les coiffures impeccables. Aux cheveux courts, raie au cordeau, tours d'oreille, épis laqués et au visage rasé, facilement assimilés à des attributs fascistes, apanage des agents des forces de l'ordre ainsi que des étudiants en droit ou des écoles de commerce, cravatés et peignés comme leurs pères[11], les « marginaux » et « hippies »[12] opposent barbes et chevelure[13]. Seule partie du corps – hormis les ongles – modifiable, le poil constitue le lieu le plus fort d'expression de la personnalité car il ouvre le champ des possibles dans un domaine clos sur des paramètres fixés à la naissance, permettant d'effectuer des choix individuels[14].

La physionomie et la longueur variable de la chevelure déclinent ainsi toute une gradation de positionnements à l'égard de l'ordre établi : broussailleuse (militantisme irréductible), tombant dans le dos (militantisme écologiste) ou encore relativement « maîtrisée » et recouvrant seulement l'oreille (disposition au compromis)[15]. S'y ajoute l'emploi massif du henné, rapporté des voyages au Maroc qui ne servent pas uniquement au ravitaillement en shampoing 100 % naturel, échappant encore à l'emprise des firmes multinationales des produits de beauté et sanitaires[16]. Alors que la modernité donne la prime aux corps lisses, la barbe qui s'était imposée en Europe continentale durant la seconde moitié du XIXe siècle comme attribut de la virilité, signifie chez les « hippies »

une volonté de retrait de la société, à l'instar des ermites chrétiens dans l'Empire romain ou des *saddhus* indiens en lutte contre la pureté glabre des brahmanes[17].

Androgynies et abolition de la pudeur

En se laissant pousser les cheveux longs, en se promenant avec des sacs en bandoulière, en portant les mêmes vêtements et bijoux (colliers, bagues multiples, boucles d'oreilles) que leurs compagnes, en partageant les tâches dites maternelles que la société dominante réserve aux seules femmes (coudre, tisser, s'occuper des bébés et des enfants…)[18], les hommes affichent la part de féminité qu'ils revendiquent, remettant ainsi en cause la sexualisation des rôles sociaux. Les femmes agissent de même en supprimant de leurs tenues les éléments de différenciation des sexes : les talons plats remplacent les talons hauts et les pantalons les jupes[19]. Surtout, le soutien-gorge, emblématique de la mise en scène de la féminité au profit des phantasmes masculins, disparaît sur l'autel de la contestation de son utilité pratique et symbolique[20]. Cette libération vestimentaire est également corporelle dans la mesure où le vêtement et la cosmétique aliènent le corps en le réduisant à sa séduction[21]. Ce qui est ainsi recherché, à travers « l'oscillation des traits ordinairement distinctifs », est moins l'inversion des genres que leur effacement, le neutre, l'androgynie, défi à l'antagonisme « naturel » des sexes[22]. L'instauration de nouvelles relations entre homme et femme suppose l'abolition des inégalités entre les sexes, non seulement sur le plan juridique (lois de 1965 autorisant la femme à travailler et à ouvrir un compte bancaire sans l'autorisation de son mari) mais aussi sur ceux des mentalités et des relations sociales. Cela passe aux yeux des « communautaires » par la disparition des traces de cette inégalité via l'indifférenciation du vêtement, déjà amorcée au sein des bandes de jeunes avec le port du *blue jean*[23].

Le corps est aussi le siège de pulsions dont la libre expression, plutôt que la maîtrise, est revendiquée, d'où la recherche de faire disparaître toute pudeur, la liberté sexuelle, l'usage de drogues, et la remise en cause du mariage, dissocié de la procréation.

Les enfants, incarnation de la pérennisation du projet de refondation sociale, sont ainsi laissés totalement libres de leurs mouvements, sans contraintes de temps ni de lieux – sauf en cas de danger. Dans la communauté de Rochebesse (Ardèche), ils s'adonnent à différentes activités, mangent et dorment quand ils en éprouvent le besoin, de la manière qui leur convient le mieux et au mépris des règles dominantes d'hygiène. Les enfants occupent une place intermédiaire entre les animaux et les adultes : Noël est soulevé par le col de sa veste et déposé par terre comme un chien ou un chat, mais quand il fait une bêtise, il est traité de « vieux con » ou s'entend dire : « Arrête de faire chier », « Putain, il est con ce mec ! »[24]

Imiter les « damnés de la terre »

La contestation passe aussi par la rupture avec la mode comme symbole de statut social via l'identification aux couches sociales jusque là exclues de la mode ou du marché dont on emprunte les vêtements afin de faire disparaître les discriminations qui divisaient les gens jusque dans leur façon de s'habiller[25]. En

témoignage de leur solidarité avec les « damnés de la terre », ces « anti-modes »[26] empruntent des éléments aux vestiaires ouvriers, tiers-mondistes, folkloriques et ethniques : vareuses d'artisans en moleskine, coltins blancs de peintres, ou noir de bougnat, vestes de bouchers pied-de-poule bleu et blanc provenant du rayon « vêtement de travail » de la Samaritaine, un des plus appréciés des jeunes en lutte contre l'État bourgeois[27]. Aux puces et chez les commerçants maghrébins de Barbès, ils s'approvisionnent en vestes et costumes bleu de Chine (un bleu qui déteint et salit tout) à boutons-boules portés par les travailleurs immigrés. Ils se drapent le corps du *keffieh* à franges du *fedayin* palestinien ou bien se nouent le cou du petit foulard rouge des Communards qui synthétise la nostalgie révolutionnaire et l'identité du peuple de Paris (titi, poulbot, apache…) et de banlieue (loubard) décrit plus tard dans les chansons de Renaud[28].

Le nouvel uniforme se compose de jeans, de blousons militaires souvent achetés aux Puces ou dérivés des vestes matelassées portées par les « camarades » chinois et d'autres vêtements empruntés aux populations du tiers monde[29].

FAIRE CORPS AVEC LA NATURE

Sentir les vicissitudes du climat

Le corps doit pouvoir s'exprimer sans être contraint par des vêtements, qui sont donc amples, limités ou simplement absents[30]. Se dépouiller de ses vêtements, c'est réviser les trois fonctions de ceux-ci (protection, pudeur et parure) et dénoncer ainsi l'aliénation à la mode[31]. La nudité des corps est revendiquée comme volonté de se rapprocher de la nature, d'affirmer sa spontanéité, de libérer ses pulsions contre les codes sociaux dominants reposant sur l'artificiel, la dissimulation, l'hypocrisie, les convenances et la maîtrise de soi.

Il faut d'abord laisser libre cours à l'expression de ses envies, en faisant fi des conventions sociales et de la pudeur. Ce qui est naturel doit être assumé comme tel et ne générer aucune honte. Désormais, le corps n'obéit plus aux impératifs « civilisés » et les formes corporelles diverses sont « promptement acceptées comme faisant partie de la nature »[32]. L'objectif recherché d'éprouver les sensations du corps et de l'âme passant par la douleur (de l'accouchement, du froid ou de la fatigue physique) ou le plaisir comme celui de « vivre au soleil quand il y en a »[33], permet de se rapprocher de la nature en se confrontant à ses éléments, comme en témoigne un ancien communautaire du Livradois-Forez (Puy-de- Dôme) :

> « Nous cherchions un décor originel, des éléments imprévisibles et surtout, une vicissitude – ne fût-elle que météorologique. À l'endroit d'où nous venions, l'épreuve de la nature nous avait manqué. Il nous fallait ici la rencontrer »[34].

Nudité et sexualité

La somptueuse sensualité du corps trouve aussi à s'exprimer par une sexualité explicite[35] visant à s'affranchir du carcan de la famille et du couple. Lieux de libre circulation du désir voulant échapper aux tabous et aux normes de la société dominante ainsi qu'aux pièges de la possessivité[36], les communautés expérimentent une sexualité ouverte. Souvent accompagnée de l'usage de

drogues (cannabis, peyotl, LSD)[37], celle-ci est symbolisée par la multiplicité des partenaires et le lit collectif[38], allant parfois jusqu'à la dissimulation des filiations, les enfants étant issus du groupe et «n'appartenant à personne», comme dans la communauté du hameau cévenol du Galon[39]. Toutefois, elle n'est pas pour autant synonyme de «libre»[40] car la «liberté» est souvent celle que les hommes s'octroient – débouchant parfois sur le viol[41]. Par ailleurs, il y a loin entre les intentions formelles et la réalité des rapports interpersonnels en raison des résistances psychologiques des individus[42].

> «Un soir, se souvient Marcel membre d'une communauté cévenole, je vais casser du bois pour la soupe. Je rentre à la cuisine, personne. Je regarde dans la piaule : Marylène faisait l'amour avec Jean-René. Je n'ai rien dit devant les autres, car la communauté devait continuer à vivre, malgré les conflits entre individus qui à la base ne devaient pas exister. [...] La violence, les conflits d'individus. Quand on était tous les huit ensemble on n'en parlait pas. Ça se passait à huis clos. C'était étouffé. On gardait la façade. [...] Des couples se formaient et s'aimaient peut-être, je n'en sais rien ! Et le soir tous les huit on jouait à la "*communauté vachement sympa*". [...] Nous, tout le monde était beau, tout le monde était gentil. Fallait que ça soit comme ça. C'est faux, on était vachement égoïste, sexiste. On se jalousait les nanas, et inconsciemment les nanas marchaient dans le jeu»[43].

En réalité, la douleur, la souffrance, atteignent même les plus tolérants, qui tentent alors de ruser avec leurs principes pour justifier une réaction qu'ils désapprouvent *a priori*. La violence contenue peut ainsi couver longtemps avant d'exploser. Les suicides enregistrés ça et là dans les communautés, comme à La Blacherette à Thines en Ardèche concernant deux femmes[44] ou «quelques désastres mentaux»[45] en sont les conséquences ultimes et dramatiques. Dans nombre de communautés, les couples n'ont pas résisté à la vie communautaire, causant départs et crises difficiles à surmonter[46].

Décroissances

La nudité manifeste également le dépouillement de l'individualisme possessif, le détachement vis-à-vis des biens matériels. Reprenant à leur compte le cri d'alarme lancé par les scientifiques du Club de Rome en 1972 dans leur rapport intitulé *Halte à la croissance*, les communautaires fuient les artéfacts modernes. Leur nostalgie d'un âge d'or préindustriel s'exprime dans un imaginaire vestimentaire «rétro» – le plus souvent d'avant les années 1960 et les années «plastiques» – qui sélectionne dans les garde-robes du passé des détails pour les amplifier, les déformer et les investir d'un pouvoir : col «pelle à tarte» des chemises cintrées et blousons étriqués, col rond des petits pulls «débardeurs» multicolores, revers épanouis des vestes à poches plaquées, à buste court, à épaules étroites et droites, chaussures bicolores, casquettes vissées sur des crânes chevelus et énormes nœuds papillons fleurissant sous les barbes et moustaches[47].

Enfin, dans le contexte de l'opposition à la guerre du Vietnam, au militarisme et à la menace nucléaire, la nudité traduit l'attitude du pacifiste désarmé[48] et la non-violence exprimée également au travers d'une attitude corporelle nonchalante et sans vigueur apparente, le sport, considéré comme fasciste, étant proscrit.

Cela est lié à la recherche de la frugalité et de la non consommation[49], encouragée par la parution de nombreux ouvrages, notamment *Savoir revivre*

(1973)[50], le *Manuel de la vie du pauvre* (1974)[51], le *Catalogue des ressources* (1975)[52], et *Revivre à la campagne* (1978)[53] énonçant dix conseils de base pour réduire sa consommation[54].

Le corps devient sujet à part entière puisqu' «il» parle. Nu, il métaphorise la bienveillance de la communauté : la bonté de ce genre de vie, les échanges mutuels et la proximité de la terre[55].

L'artisanat et le contact de la matière

Le rapprochement avec la nature passe aussi par le contact avec les matières naturelles via la pratique de l'artisanat. Les vêtements sont ainsi confectionnés pour l'usage personnel ou du groupe ou encore pour être proposés à la vente afin d'en tirer un revenu principal ou complémentaire. À l'aide d'un métier à tisser récupéré ou bricolé, peu onéreux, on travaille des matières «nobles» (lin, laine, coton…), bannissant l'emploi de toute fibre synthétique. La nécessité de vivre de cette seule activité pousse les plus sérieux à occuper des créneaux délaissés par l'industrie : voilage en lin en grande largeur, mohair et fabrication de certains tissus de très haute couture. La matière première est souvent achetée au prix de gros chez les chiffonniers, les brocanteurs ou dans les vieilles merceries de village ou encore récupérée dans les décharges municipales et fait l'objet d'échanges avec les artisans de la région ou de projets d'association via une boutique. Par convictions écologistes, d'autres tiennent à acheter la laine aux bergers, à la traiter sur place. Parfois, ils entreprennent de reconstituer l'ensemble de la filière, à l'instar du collectif Ardelaine à Saint-Pierreville, en Ardèche. Une grande importance est attachée aux relations avec les voisins dont les conseils sont fortement sollicités – et auxquels sont rendus de menus services – pour retrouver les traditions et savoir-faire perdus. L'artisanat doit procurer la joie de toucher des matériaux nobles, d'innover en effectuant par exemple des recherches sur les teintures naturelles, d'harmoniser ses créations avec les caractères du «pays» et d'instaurer un dialogue avec les fournisseurs et les acheteurs[56].

«BRIC-À-BRAC PLANÉTAIRE»

Au cœur des «années utopiques»[57], les vêtements constituent le choix majeur des «hippies» car ils illustrent des conduites d'évasion et expriment l'aspiration à la spiritualité de toute une génération fascinée par les mysticismes orientaux (soufisme, bouddhisme ou hindouisme), doublée d'une révolte contre le matérialisme et l'individualisme du monde occidental[58]. Cette subversion à l'égard de la norme occidentale est donnée à voir de deux manières qui parfois se combinent. D'abord, par une fantaisie qui transgresse clairement les limites du conventionnel : pantalon de brocart, manteaux-tentures, longues chemises de nuit blanches, pieds nus à même le sol…

Voyages

Enfants de Marx et de Coca-Cola, les baby-boomers acteurs du «retour à la terre»[59] inventent aussi un syncrétisme idéologique et culturel où se rencontrent vents d'Ouest et vents d'Est, à travers l'exotisme et l'éclectisme des tenues et

des allures, mélange hétéroclite de pièces venues d'horizons lointains rattachés à des peuples « premiers » ou à de très anciennes civilisations. Même si la terre est depuis longtemps « rincée de son exotisme » comme le dit Michaux[60] et qu'il n'existe plus guère de contrées inexplorées, le désir d'ailleurs se cristallise à nouveau à travers la « mode hippie », révélatrice d'une époque caractérisée par son aspiration post-matérialiste[61]. Son « esthétique de bric-à-brac planétaire »[62], assemblage de pièces disparates, est marquée par une forme d'orientalisme[63] mêlant inextricablement des objets du Far West, du Mexique et d'Asie. Elle emprunte indiscrètement beaucoup aux costumes locaux du Maroc (caftans, sarouals, djellabas), d'Afrique noire (boubous), de l'Inde (robes indiennes, tuniques hindoues), de l'Afghanistan (manteaux afghans) ou de l'Amérique des Indiens (clochettes, bandeaux au front, mocassins et colliers). Cependant, désintégrés par quelques détails aberrants – colliers ou tours de cou en gaze multicolore…[64], ceux-ci évoquent des voyages dans des pays avant tout imaginaires.

Ce nomadisme est vécu comme un défi supplémentaire à l'ordre établi incarné par la sédentarité, comme l'expliquent Jean-Pierre Bouyxou et Pierre Delannoy :

> « Au fil des *seventies*, au fur et à mesure de l'irrémédiable déréliction de nos espoirs, la Route, tel un insidieux et irrésistible frisson, s'impose auprès de tous les rebelles d'une génération comme le seul moyen de rompre une bonne fois pour toutes avec le système, de se découvrir vraiment et de vivre enfin. »[65]

Cet anti-voyage qui est d'abord une route intérieure, puisque l'on part plutôt se faire visiter en renonçant aux itinéraires balisés et en allant au contact des odeurs, des senteurs et des populations du monde[66], se traduit au retour en France dans leur allure saddhuisée et sannyanisée, leurs tenues (dhotis de chanvre, bagues, colliers…) et leur démarche. Le contraste est alors brutal lorsque, éblouis, étiques et beaux comme des Indiens pauvres, ils doivent remballer pyjamas, chemises légères, longues jupes rose indien pour se « repayser »[67] dans les espaces désertifiés du territoire français où ils ont élu domicile.

Vêtements spirituels

Le voyage répond aussi à une recherche de spiritualité chez des peuples perçus comme en communion avec la nature, comme porteurs de sagesses anciennes et d'enseignements permettant d'accéder au bonheur. Du Mexique, les « hippies » rapportent les hallucinogènes (mescaline, psilocybine, peyotl, cannabis) principaux véhicules de la transe. Cuzco (Pérou), construite sur les ruines de l'ancienne capitale inca, est le Katmandou des Andes où vivent plus de 6 000 hippies, tandis que le Machu Picchu, la cité perdue des Incas, incarne le rêve grandiose en raison de la magie du lieu. En Orient, ils découvrent l'harmonie et la sensation de vie pacifiée baignant le quotidien (incarnée par le rituel du thé), le sacré (Kancheepuram à côté de Madras, le Boddanath près de Katmandou, le temple de Kataragama à Ceylan)[68], la tentation mystique et la dérive sectaire avec Auroville « la cité radieuse » fondée en 1968 selon les principes du sage et philosophe hindou Sri Aurobindo[69]. Ils en rapportent le sentiment religieux, incarné en Bouddha, Gandhi et Lao-tseu, d'autant plus admirés que mal connus ; ainsi qu'un paganisme ludique, où le cosmos est sacralisé par l'ouverture de la conscience psychédélique[70], l'initiation au végétarisme fondé sur la lecture

Images extraites des documentaires *Avec nos sabots, 1980*, *Les nouveaux paysans, 1980*, *Les moissons de l'utopie, 1995*, produits par Yves Billon, distribution Zaradoc. www.zaradoc.com

du *Zen macrobiotique* du Dr Ohsawa[71], au Yi King (livre divinatoire chinois) et la lecture du *Livre des morts tibétains*[72] donnant le sentiment d'avoir atteint le sommet du monde et les sources de l'Histoire. Des gourous sont sollicités depuis que George Harrison en a lancé la mode en 1967, en entraînant les Beatles auprès de Maharishi Mahesh Yogi (alias J.N. Srvastaka). En Inde, où peu de hippies parviennent, le mythe importe plus que sa réalité[73], tout comme à Katmandou depuis que l'arrivée du premier hippy en 1964 dans la vallée éponyme a suscité le grand *rush* deux ans plus tard avec l'installation de 2 000 « enfants-fleurs » dans les vallées népalaises[74]. Des monastères et ashrams fleurissent ainsi en France :

> « Dans la Drôme, David Allen et son groupe pop le Gong vivent dans une bergerie. L'été, les beatniks de passage dorment en plein air, dans le parc. On y médite ferme, en absorbant des plantes macrobiotiques, pousses de soja ou de bambous. Quelques disciplines religieuses lointaines essaiment ici ou là dans le Midi. »[75].

L'attention au corps et à l'esprit touche à la philosophie, voire à la métaphysique et s'alimente à des sources aussi diverses que la médecine chinoise, la mystique soufie, les visions hindoues, ou encore la symbolique chrétienne. Le mouvement néo-rural serait ainsi, en matière religieuse, le précurseur de cette tendance, à l' « éclatement du croire », analysée par Danièle Léger et à l'œuvre dans la société : les individus recomposent leurs pratiques selon leurs convictions intimes et leurs expériences personnelles, sans attendre d'être guidés par les institutions religieuses[76].

Cette fascination pour les cultures jugées plus authentiques est cependant ambivalente car essentialiste, les Amérindiens et les Noirs par exemple étant idéalisés, les premiers pour leur spiritualité, leur rapport à nature, leur organisation tribale et la longueur de leurs cheveux, les seconds pour leur indépendance indomptable et leur masculinité triomphante…

Le grand voyage agit comme un voile d'illusions, en matière d'ascétisme et de communication avec d'autres mondes n'aspirant en réalité qu'à consommer[77]. En effet, les caractères de l'anti-mode inventée par les « hippies » contre la civilisation occidentale, étant ceux de la pauvreté, transplantés dans des pays du tiers-monde confrontés à la vraie pauvreté, ils cessent d'être des symboles réactifs participant d'un jeu pour devenir un déguisement, forme du narcissisme culturel. Le contexte économique renverse alors le sens de leur contestation, marquant ainsi l'impasse d'une critique de la culture coupée de son argument politique[78].

Le grand voyage se réduit à des séjours prolongés en Orient, en Afrique ou dans les Andes, destinés à s'approvisionner en produits exotiques, vendus ensuite en Occident où ils sont à la mode et où l'on va visiter les copains vivant en communauté avant de repartir[79].

LES VÊTEMENTS DE LA TRIBU

Les attributs extérieurs du corps, les tenues et les allures expriment tout autant que la contestation, l'individualité et la créativité, l'appartenance au groupe, un ensemble de signes de reconnaissance de l'entre soi et vis-à-vis de l'extérieur[80]. Sur les hauts lieux de rassemblement (festivals, manifestations, concerts), sur les aires d'auto-stop à la sortie des villes ou sur les marchés ruraux des Vans

en Ardèche, de Die dans la Drôme, de Forcalquier dans les Alpes-de Haute-Provence, de Foix ou de Saint-Girons en Ariège, se donne à voir une uniformité sauvage et hirsute, image inversée de celle de la société dominante[81].

Cheveux longs, barbe clairsemée sur le modèle de Clint Eastwood dans les westerns spaghettis, chemise de cotonnade indienne, longue et flottante, aux couleurs vives pâlissant au premier lavage, sans col ni poignets (par analogie aux torques et menottes perçues comme des signes de servilité, de soumission à l'autorité), pantalon de toile ample, sandales de cuir ou sabots artisanaux et parfois pataugas (chaussures montantes en toile identifiant les marcheurs c'est-à-dire les pessimistes selon Jean Rouaud, à l'inverse de ceux qui pratiquent l'auto-stop) et le sac couleur sable, modèle scout, bosselant dans le dos, inversement proportionnel à la distance parcourue, et qui rappelle l'imagerie de la route, les *hobos* de London et le barda de Jack Kérouac[82].

La place du marché

Moment de sociabilité important, le marché hebdomadaire dans la bourgade la plus proche constitue une rencontre avec la population mais aussi une sorte de cérémonial de reconnaissance, de l'entre soi. Pour cela, les néo-ruraux arborent des signes créant un sentiment d'unité rassurant et distinctif par rapport à la population locale : par leur tenue vestimentaire, assemblage hétéroclite d'habits et d'accessoires indiens, népalais, afghans, arabes, américains ou mexicains mais aussi épaisses chemises à carreaux, blousons rembourrés, vestes canadiennes, manteaux de mouton doré, « moumoutes » dites afghanes, grasses au toucher, en mouton retourné ou en poil de lapin, gros pulls de laine du « pays », bottes en caoutchouc et godillots montants[83] ; par leur attitude décontractée et la crasse exposée ; enfin par leur gestuelle et leur langage simple et grégaire, au pouvoir magique, réduit à l'expression d'émotions fondamentales, à la façon des *ugh* indiens : « cool, speed, flasher, flipper, ça craint, ça déménage, s'éclater tu vois… »[84] Le tout tranche avec un monde dans l'ensemble assez terne, comme s'en souvient Jean-Pierre Martin, ayant vécu dans une communauté du Livradois-Forez à Maziaux (Puy-de-Dôme), aux confins de la Loire et de la Haute-Loire, dans les années 1970 :

> « Tout montrait que nous venions d'un autre monde : notre plaque d'immatriculation, la camionnette déglinguée où nous étions entassés, la neige éternelle accrochée à son capot, nos chevelures de grand vent, notre vêture à la fois tibétaine et déboutonnée, nos futals rouge et jaune, nos joues romantiquement écarlates, nos mines de ciel brouillé, nos paupières somnolentes, notre peau pierreuse, nos grolles, nos rangers, nos bottes de pompiers achetées au stock américain, nos jupes rose indien, nos petits gilets, nos chemises de trappeurs, nos tuniques brodées à la Hendrix, nos châles, nos moumoutes afghanes, nos dentelles blanches, nos boucles d'oreilles, nos pochettes indiennes, nos bagouses népalaises, nos colliers arabes, nos bracelets mexicains, notre khôl, notre dégaine de barbares hétéroclites […], curieux mélange de pieds nickelés, de cow-boys, de squaws et de saddhus.[85] […] Notre allure renouait avec les imageries des époques anciennes : nous avions en ce temps-là des tronches, des dégaines, un air de liberté et de détachement assez rare dans l'histoire de l'humanité. Jeunes hommes, avec nos gueules de Jésus, de disciples, de Judas ou de saint-Sébastien, nous

semblions sortir de tableaux du Moyen Age ou de la Renaissance. Jeunes filles, notre visage évoquait les portraits peints par les préraphaëlites. Notre corps était plus désirable que la moyenne. Une certaine beauté se dégageait de l'ensemble, une beauté collective, spirituelle, que nos fêtes manifestaient, telles des communions mystiques. Le spectacle que nous donnions comme malgré nous était à la fois naïf et réfléchi. »[86]

Café de la place

Dans l'arrondissement de Largentière (Ardèche), le marché du mercredi à Joyeuse[87] ou du samedi aux Vans, cette « micro-capitale du retour à la terre »[88], voit 150 « marginaux », « hippies » ou néo-ruraux tenter de vendre leurs productions (légumes, fromages, petits fruits, miel…), base de leur économie. « Les cafés de la grande place sont le point de passage obligé pour tout routard venu chercher asile […]. On zone, on clope, on boit le pastis, on échange des adresses. Dans cette région de villages microscopiques, Les Vans, c'est la ville »[89]. Le Café de la Bourse est le seul à accepter les « hippies » qui s'y pressent sur trois rangées pour consommer des bières. Les patrons, exigeant d'être payés comptant et sur le champ, servent aussi de point de contact pour les parents désireux de s'informer discrètement du sort de leurs enfants venus expérimenter le « retour à la terre »[90].

Au rassemblement sur le plateau du Larzac contre le projet d'extension du camp militaire, les nippes sont bariolées et flottantes ; les garçons arborent des cheveux pas si longs, excepté chez partisans du retour à la nature ou les adeptes du groupe de rock Jethro Tull. Les filles, quant à elles ont la chevelure lâchée, souvent frisée, portent des jupes de cotonnade, d'amples chemisiers découvrant une épaule. Le port du soutien-gorge et du maquillage (sauf le khôl sur les paupières) y est prohibé et les parfums sont exclusivement faits d'ambre et de patchoulis[91].

SOUS LE REGARD DU MONDE PAYSAN

Le refus systématisé de la mode n'en demeure pas moins rapidement perçu comme caractéristique d'un « style hippy » par le reste de la population qui en est choquée mais aussi par les intéressés eux-mêmes qui en fabriquent et commercialisent les éléments constitutifs, rapidement captés par les créateurs.

Avec la population de « souche », les différences culturelles concernant le mode de vie, les mœurs et l'éducation contribuent à créer des barrières fortes.

Les « bourrus »

Leurs cheveux longs et leurs barbes[92], le laisser-aller de leur attitude, le manque d'hygiène corporelle et leurs propos insolites leur valent le qualificatif péjoratif de « bourrus » renvoyant à la pilosité mais aussi au manque de civilité et à une dimension « sauvage ». Ils engendrent également des réactions négatives de la part d'une population locale habituée à l'entre-soi[93] et à considérer les gens en fonction de leur statut et de la dignité qui s'y attache, dignité exprimée par l'habit, marque du respect que chacun doit porter à sa personne et à autrui. En contrevenant à cette règle, les néo-ruraux se mettent au ban de

la communauté villageoise qui ressent cela comme une marque de mépris ou tout au moins d'indifférence à son égard. L'absence d'hygiène cristallise ce choc culturel –cafetiers et hôteliers ouvrant les fenêtres après leur passage ou priant certains d'aller consommer en terrasse, en raison de l'odeur de bouc des vêtements et de crasse[94]. Selon Jean-Marie Roux, ancien député-maire des Vans, « les hippies étaient « crades », avaient les cheveux longs, n'étaient pas rasés et portaient des tenues peu engageantes »[95]. Pour les habitants du cru, les néo-ruraux sont, par leurs cheveux et leurs vêtements, des Africains, des sans-caste, des intouchables, des néo-romanos, des immigrés sans origine qu'ils appellent les « hippies » ou les « zippies », tant ils leurs sont complètement étrangers[96]. Certains habitants auraient préféré livrer le « pays » aux buses, aux corbeaux et aux sapins Douglass plutôt que de les accueillir, comme le rapporte Jean-Pierre Martin pour le Livradois-Forez[97].

Par ailleurs, la féminisation des hommes va à l'encontre des représentations de la masculinité du monde rural. La psychosociologue Michèle Salmona rapporte ainsi que les paysans, adoptant ce que le sociologue du travail Christophe Dejours appelle la « position virile », disent des « hippies » qu'ils « tricotent » pour signifier qu'ils ne sont pas des leurs[98].

Tout nus

La vie en groupe, dans le cadre de communautés, ainsi que les mœurs, le mode de vie libertaire et la liberté sexuelle afférente, constituent une cause majeure de rejet car ils s'opposent radicalement au modèle familial, même élargi, qui prévaut dans ces villages[99]. Le « Y a de l'amour libre, là-haut, c'est sûr »[100], lancé par le boulanger à propos de la communauté de Rochebesse à Chanéac en Ardèche traduit bien toute la distance culturelle séparant les « hippies » de la population locale. Celle-ci, très imprégnée des valeurs chrétiennes de honte et de péché[101] et ne comptant pas dans ses rangs de couples non mariés[102], y voit, en effet, une atteinte à l'institution sacrée du mariage et un retour aux instincts « primitifs ». Avoir des enfants hors mariage, et éventuellement de pères différents, porte à son comble la condamnation, alors même que la femme divorcée est assimilée à une femme de mauvaise vie. L'accusation de prostitution est plus que sous-jacente, comme à Rochebesse où les allées et venues de femmes font même soupçonner une « traite des blanches » comme le dit un hôtelier d'un village voisin[103]. Cela suscite des réactions diverses de la part des paysans, allant du dénigrement comme celui d'une vieille femme rapporté par Marie-Noëlle Bat, la sage-femme de Privas (Ardèche) spécialisée dans l'accouchement à domicile des femmes « hippies » : « Ne me parlez pas de cette race ! Ils se montrent tout nus ! Je les vois tout nus, moi, vous rendez-vous compte ? Ils me font tout voir ! »[104], jusqu'au voyeurisme et à l'exhibitionnisme :

> « Notre vie communautaire, se souvient Jean-Pierre Martin, intriguait les indigènes, ainsi que les allées et venues étranges auxquelles elles donnaient cours. La présence féminine de la babette[105], en particulier, présence tout à coup multipliée dans un pays d'hommes, réveilla des voyeurismes et des exhibitionnismes qui ne demandaient qu'à s'exprimer »[106].

De manière plus positive, des relations entre jeunes des deux populations autour de sujets intimes, contribuent à faire reculer ces préjugés comme le constatent les communautaires de Rochebesse[107] :

> « Ils ont un peu peur de la façon dont on vit. Mais ils sont attirés aussi, parce qu'il y a des filles chez nous. Certains sont même venus raconter leurs problèmes sexuels parce qu'on a la réputation de baiser beaucoup. D'ailleurs c'est vrai. »[108]

La libération du corps, n'est toutefois pas le seul fait des hippies. La population locale est aussi heurtée dans sa sensibilité par les touristes qui, venus en nombre croissant, notamment du nord de l'Europe, pratiquent volontiers le nudisme, en particulier dans les gorges de l'Ardèche, et souvent en dehors du périmètre alloué à cette pratique[109].

L'absence de contrainte imposée, notamment aux enfants, est aussi source d'incompréhension comme lorsqu'un couple de « hippies » s'offusque des reproches émanant des patrons du Café de la Bourse, aux Vans en Ardèche, après que leur enfant, à moitié nu, eut uriné sur la table : « Comment ! Vous n'avez pas dû avoir d'enfants pour rouspéter comme ça, parce qu'un gosse a fait pipi sur la table ! »[110]

L'usage et le trafic, effectif ou supposé de drogues (essentiellement du cannabis, mis en culture en vue d'une consommation personnelle), viennent parachever l'opposition des représentations en matières de mœurs[111] et, en cas d'affrontement, comme à Rochebesse, justifier le rejet des nouveaux venus[112]. Cela est notamment le cas à partir de 1973-75, lorsque les fils de bourgeois étant rentrés dans le rang, apparaissent des cas de misère ou de déchéance intellectuelle et corporelle ainsi que des décès par overdose[113].

Les traditions réinventées

Si, à la différence de simples touristes, les « hippies » partagent avec les gens du « pays » la rude expérience de l'hiver, leurs habitudes de mobilité, souvent liées aux aléas des aventures amoureuses[114] mais aussi aux voyages exotiques, introduisent un doute sur leur présence à long terme dans le pays qui freine leur acceptation[115]. Ainsi, en Cévennes ardéchoises, Pierre Bouvarel (Dompnac) effectue chaque année un séjour identique en Inde, et Tom, avant de rejoindre un village de tipis créé à La-Croix-de-Comte à Malarce-sur-la-Thines dans les Cévennes en 1975, est parti en Inde en 1973 pendant un an afin de participer à l'utopie d'Auroville[116].

Reste que la proximité géographique et générationnelle engendre, outre quelques mariages, une certaine acculturation parmi la jeunesse locale, évoquée non sans nostalgie : « on a découvert ce que c'était de fumer un joint »[117]. Les paysans découvrent aussi le monde « hippie » et sa mode par le biais du commerce. Dans l'esprit des néo-ruraux, la vente d'objets et de vêtements artisanaux doit transmettre à l'acheteur, englué dans la monotonie des productions industrielles, toute une vison écologique du monde et l'illusion d'un retour aux sources de la tradition paysanne. En effet, acheter un châle tissé en laine de mouton du Causse c'est s'approprier les châtaignes cuites dans l'âtre, les toits de lauzes et l'herbe rase des pâturages mais aussi se conforter dans sa vision du « naturel » et de l'« authentique » – et pour les touristes, sans avoir besoin de changer de mode d'existence[118]. Ainsi, comme le note Jean-Claude Guillebau, le mythe d'un anti-héros poilu, de « l'agrégé de quelque chose parti élever des moutons sur un plateau de l'Ardèche », exerce une fonction consolatrice et une manière « d'opium du peuple [...]. On supportera mieux le présent si

l'on entretient la certitude qu'une autre vie est possible. L'Ardèche, de ce point de vue, aidera à supporter Champigny ou Billancourt et il ne sera même pas utile d'aller plus loin»[119].

Il arrive souvent, dans un coin d'Ardèche, remarque-t-il également, que par-dessus dix ou quinze générations, un paysan d'autrefois, attablé avec un ancien ingénieur en informatique, discute des choses de la terre. Pourtant, une telle rencontre est extraordinaire dans le siècle tant les obstacles sont nombreux entre anciens et nouveaux paysans «qui ne font souvent que se croiser comme deux trains filant vers deux antipodes.»[120].

En effet, les néo-ruraux de la première vague hippie, marginale et communautaire, introduisent dans leurs espaces d'installation une hétérogénéité démographique, sociale, psychologique et culturelle considérable. Jeunes adultes (20-30 ans), majoritairement célibataires (même s'il existe quelques couples mariés), ayant peu souvent une expérience de la vie, ils appartiennent, pour 40 % d'entre eux, aux catégories socioprofessionnelles supérieures (CSP+), dont un certain nombre aux milieux artistique et étudiant alors très politisés[121], et viennent plutôt des grandes métropoles, même si beaucoup ont un lien familial encore assez proche avec le monde rural.

Rares et peu poussés au début, en raison de la surprise, de la méfiance et de l'indifférence de la population locale mais aussi du choix effectué par les «hippies» d'un certain isolement[122] et d'une spécialisation agricole différente (élevage ovin et caprin, petits fruits, maraîchage) de celles des paysans de souche, ces contacts répondent avant tout aux nécessités quotidiennes et sont évolutifs, variables et ambivalents. En effet, la population locale porteuse d'une représentation négative d'elle-même, éprouve beaucoup de mal à comprendre l'attirance des néo-ruraux pour un certain nombre d'aspects du métier de paysan et pour la vie à la campagne.

Cependant, la méfiance vis-à-vis de ces «étrangers» dans la population qui déplore pourtant l'avancée de la désertification, se transforme en indifférence ou en bonne considération s'ils ne causent aucun préjudice ni ne contractent de dettes[123]. Parfois même, s'instaurent des rapports cordiaux, les nouveaux venus redonnant vie à des lieux depuis longtemps désertés[124]. Reste qu'autorités et habitants s'interrogent sur leurs moyens d'existence, sachant qu'ils éprouveront des difficultés à subsister même chichement du seul revenu de leur propriété comme ils en ont l'intention[125].

Ces rapports de bon voisinage, plus ou moins forcés, coexistent avec des heurts et des conflits prenant appui sur des sujets récurrents (propriété, travail et exercice du métier de paysan, mœurs et pouvoir politique local). Ceux-ci se manifestent localement dans des proportions variables, en fonction de facteurs clairement identifiables comme la proportion d'autochtones et parmi eux de jeunes, l'attitude face au travail et à la population ou la durée d'installation mais aussi à travers les caractères individuels des uns et des autres. Dès lors, toute tentative de systématisation doit être nuancée car, comme le note le journaliste André Griffon concernant les Cévennes, «chaque néo-rural est un cas. Chaque paysan cévenol, un caractère. La vérité de cette vallée-là n'est pas forcément celle de cette vallée-ci. Et il y a beaucoup de vallées dans un monde clos. L'histoire des soixante-huitards et des ruraux qui les ont accueillis, puis supportés, ne saurait s'écrire à grands traits mais à petites touches, très précautionneusement, à travers des destins singuliers.»[126] Quelques documents permettent de

saisir ces frictions. En 1977, la soixantaine de « hippies » de Malarce-sur-la-Thines où se trouve la communauté de La Blacherette en Ardèche envoie une lettre à chaque habitant, en réponse aux propos tenus par la femme du maire dans un article du *Dauphiné libéré* intitulé « Le hippy roi » :

> « On n'a pas du tout aimé l'article du *Dauphiné* parlant de notre commune : Malarce-sur-la- Thines. Le racisme, vous connaissez ? Et bien, c'est l'histoire du racisme par ici.
>
> Relisez l'article : on parle des « hippies » : ...« ça » retape les vieilles fermes, « ça » vit de quelques chèvres, de l'argent qu'envoie la famille », « ça » bricole, « ça » ramasse les châtaignes à 5 f. le kg (5 f. ça nous plairait bien, pas vous ?). Les hippies « font des petits », alors « ça » pose des problèmes.
>
> « Ça » ? C'est quoi ? Des hommes ou des bêtes ??
>
> Nous sommes des gens qui avons choisi de vivre un peu autrement que tout le monde. Et on pense qu'on a le droit. Et on n'accepte pas d'être insultés pour cela.
>
> Cela dit, il y a des différences entre nous ; il y a des différences avec vous, mais on a les mêmes difficultés que vous à vivre ici. Et le même plaisir aussi, on espère. On ne vous porte pas tort, on est en général plus jeunes que vous, et vous avez assez dit que votre pays était en train de crever !
>
> Préférez-vous les maisons mortes entourées de ronces, ou les toits qui fument et les terres cultivées ???
>
> Les petits que nous faisons, ce sont aussi des enfants. Ces enfants vous posent des problèmes. C'est bien normal les problèmes pour une commune qui veut exister. Mais il vaudrait mieux en parler avec nous, qu'avec les journalistes, ça nous intéresse figurez-vous ! Nous regrettons que M. le Maire connaisse si mal 20 % de la population de Malarce, et si peu la réalité locale, à moins que ce ne soit le journaliste ?...
>
> Toujours est-il que nous considérons M. Thomas responsable de cet article, tant qu'il n'y aura pas de démenti.
>
> Quelques uns de vos voisins. »[127]

Cependant, de nombreux liens se tissent, une osmose se réalise bon an mal an, malgré le fossé culturel et générationnel, entre les autochtones et ces nouvelles populations en rupture avec leur classe d'origine (bourgeoisie et petite bourgeoisie). Des solidarités apparaissent, favorisées par les contraintes de l'isolement, par exemple lorsque la panne d'une pompe menace d'anéantir la récolte de haricots, les villageois, jusque là méfiants, vont chercher de l'aide auprès de la communauté hippie qui réussit à la faire redémarrer, tout le monde, sans distinction, fête l'événement[128]. Des moments festifs sont également partagés avec la population locale autour de la musique, au hameau du Gua à Beaumont dans les Cévennes ardéchoises où « tout le monde se retrouvait au bistrot de Léon. Léon vendait son vin (de la piquette), il y avait des veillées : les néo-ruraux étaient tous un peu musiciens et apportaient un peu de magie. Ils avaient tous plusieurs cordes à leur arc, étaient un peu artistes (sculptures, poteries, peinture). »[129]

Le relations entre les deux populations sont complexes et variables car elles mettent en jeu des représentations antinomiques de soi et de l'autre, servant de support à une série de conflits portant notamment sur le foncier ou sur les usages de l'espace, qui s'articulent autour d'un certain nombre de notions fondatrices telles que la propriété, le travail et la conception du métier de paysan, les sources de revenus, les rapports au temps et à l'espace, le mode de

vie et mœurs, ainsi que les méthodes et finalités de l'éducation. Ces conflits de représentations s'expriment avec d'autant plus de force qu'au fossé culturel entre anciens et nouveaux paysans vient s'ajouter un fossé générationnel dû au départ des enfants de paysans, dans un milieu rural déprimé économiquement, psychologiquement et démographiquement.

Ayant pour enjeu les représentations autant que la maîtrise du pouvoir local, ils atteignent un paroxysme entre 1976 et 1983, lorsque la volonté affichée des « bourrus » ou « zippis » de s'implanter durablement, suscite de vives inquiétudes chez les autochtones craignant d'être dépossédés du pouvoir local.

Malgré leur caractère parfois aigu, ces conflits ne remettent pas en cause la présence d'un noyau dur de néo-ruraux. Leur intégration, après s'être heurtée à de nombreuses difficultés (foncières, bancaires, statutaires, d'accès à l'information et à la formation), est favorisée par l'arrivée de la deuxième vague néo-rurale (1975-85) et par le « déplacement de l'utopie »[130] d'une partie de ceux de la première vague vers les motivations de la seconde. Constituée de trentenaires ayant un niveau de formation plutôt élevé (ingénieurs, enseignants, techniciens, architectes...), à la recherche d'une vie au contact de la nature et dans un environnement préservé, et malgré leur critique du système, ils sont désireux de s'insérer dans l'économie et la société locales[131]. Mais l'intégration est surtout favorisée par le nouveau contexte de crise économique qui pousse à partir de 1975, les acteurs nationaux et locaux de l'aménagement du territoire à encourager l'installation de jeunes agriculteurs et entrepreneurs, issus ou non du monde agricole ou rural, afin de préserver l'emploi et de lutter contre la désertification de l'espace rural.

Différents vecteurs permettent l'intégration des néo-ruraux, tels les syndicats, les associations, les expériences de pré-décentralisation (contrats de pays, 1975), la relation ambivalente avec les pouvoirs publics, les élections ou les mobilisations autour de l'école et contre de grands projets menaçant l'environnement et l'indépendance économique locale et qui s'appuient sur la revendication « Volem viure al païs » (« Nous voulons vivre au "pays" »).

L'intérêt des « hippies » et l'engouement des citadins pour l'artisanat débouche sur des tentatives privées, soutenues par les pouvoirs publics, de recréer le mariage qui existait autrefois avec l'agriculture où les activités de transformation des matières premières provenant de l'exploitation (bois, laine, chanvre) se pratiquaient à temps perdu, l'hiver, la vente des objets ainsi fabriqués complétant les revenus. Tel est l'objet de la Coopérative des artisans et paysans de Lozère créée en 1975 qui promeut l'artisanat via l'association *Lou Grel* ainsi que de l'association *Les Compagnons du Gerboul*[132] créée en Ardèche à Thines dès la fin des années 1950 par une parisienne avant d'essaimer dans tout le département[133].

Les associations se multiplient comme en Ardèche du sud, dans le pays de Largentière-Joyeuse-Valgorge, dans le sillage du contrat de pays éponyme (1976-84) dont le comité de pays est piloté et largement investi par les néo-ruraux. Elles sont parfois utilisées comme fer de lance d'une stratégie de conquête de la mairie comme le GAIL[134] à Lablachère (élections de 1983) ou de contre-pouvoir face aux pouvoirs publics (CAPAC[135] en Ardèche). Sont concernés la musique (chorales, écoles de musique, concerts), le théâtre, le cinéma, le livre et les médias audiovisuels (bibliothèques, médiathèques).

La revitalisation qui en résulte est multidimensionnelle, qu'il s'agisse de systèmes agricoles inédits incluant la transformation et la commercialisation

des productions ou de l'accueil ; de l'expérimentation de la multifonctionnalité répondant à la demande patrimoniale et environnementale de l'englobant à l'égard de l'agriculture ; d'entreprises alternatives centrées sur le développement local comme Ardelaine dont l'activité englobe toute la filière, de la tonte à la confection d'articles en laine, créée après le rachat et la réhabilitation d'une filature en ruine, en 1982 à Saint-Pierreville, en Ardèche, emblématique aussi par la création du réseau de compagnonnage REPAS (Réseau d'Échanges et de Pratiques Alternatives et Solidaires) en 1997. Souvent, ces réalisations sont le fruit d'un coopération entre population locale et néo-ruraux permettant de valoriser les complémentarités – connaissance du milieu et de la technique du côté des autochtones, maîtrise de la gestion, du droit et des circuits administratifs chez les néo-ruraux.

Des lignes de clivage subsistent, continuant à séparer les deux populations, même après l'implication des néo-ruraux dans la vie municipale, malgré les services importés par eux et reconnus par tous comme les crèches, garderies, bibliothèques… Elles concernent le domaine culturel pour lequel certaines dépenses sont contestées tandis que les fêtes et les loisirs restent assez distincts : les autochtones fréquentent très rarement les fêtes culturelles des néo-ruraux mêlées de mobilisations politiques altermondialistes et écologistes, préférant s'en tenir aux fêtes votives, aux matchs de foot, aux concours de boules, le plus fort clivage demeurant autour de la question de la chasse[136].

Si les communautaires néo-ruraux perdurent sous des formes dérivées avant d'être ringardisées sous le terme de « babas », les formes gestuelles de leur protestation séduisent bien au-delà de la jeunesse contestataire dont ils ne forment qu'une partie. Leur anti-mode rapproche les jeunes de tous les milieux socioculturels avant d'être adoptée par les adultes auxquels elle entendait pourtant s'opposer. C'est qu'elle fait voler en éclats les modèles de la mode, partagés encore dans les années 1960 entre tradition rurale et phénomènes de mode très encadrés en ville. Elle ouvre ainsi une période, celle des années 1970-80, où toutes les expressions sont permises et où chacun peut – doit ? – écrire sa propre mode, expression réelle de soi-même et moyen d'engager le dialogue avec les autres, les changements étant, non plus imposés de l'extérieur mais uniquement tributaires de ceux de son propre psychisme.

Leurs utopies artisanales inspirent maints emprunts au folklore : bottes de moujiks, djellabas marocaines, ponchos péruviens et gros gilets de laine mexicaine ceinturés et col à châle. Elles trouvent aussi des relais populaires dans le mouvement écologiste de retour à la nature et au terroir qui affuble les lycéens et étudiants des villes de sabots de bois et de cuir, de gilets de vieux complets du dimanche, de bretelles et cotonneuses chemises « grand-père » en pilou qu'on enfile par la tête, avec ou sans col, aux longs pans coupés en U, modèle inscrit au catalogue de la maison Charvet dès 1976[137]. Leur liberté d'expression démystifie les longueurs (on va du mini au maxi), désacralise la fourrure (teinte en vert par Yves Saint-Laurent en 1971 ou remplacée par de la fausse fourrure devenue une vraie matière avec Agnès B.), généralise la mode unisexe (blouson et ensemble masculin-féminin chez Yves Sant-Laurent et augmentation des achats de pantalons pour jeunes de 3 millions en 1971), universalise le *blue jean* décliné dans toutes les tendances (brodé, illustré, classique, décontracté,

coordonné, romantique et même formalisé chez Hermès), transforme le T-shirt en moyen de communication sur lequel on exprime ses phantasmes par des citations ou des slogans qui permettent d'afficher son style de vie écologique, le licencié français de «Fruit of the Loom», INTERTEX, n'a-t-il pas ainsi vendu des millions d'exemplaires? Les petites pièces et les accessoires deviennent la base de la garde-robe, tant sur le plan économique que sur celui de la personnalité[138]. Le désir d'exprimer sa dimension personnelle en ayant une séduction vraie se traduit par la mode «seconde peau» (jean collé à la peau, maillots, tricot, jersey, transparents)[139] et l'abandon du vêtement protection-pudeur-parure sociale au profit du vêtement confortable, séduisant, multi-usages, porté du matin au soir pourvu qu'il soit accessoirisé différemment[140]. ■

Émissions de radio

■ «Qui sont les néo-ruraux aujourd'hui ? émission d'Antoine Dhulster, *Une semaine en France*, France Culture, 27 août 2016;

■ «Les néo-ruraux», émission de Jean Lebrun, *La marche de l'histoire*, France Inter, 27 octobre 2016.

Documentaire

■ Jeanne Menjoulet, *Le retour à la terre*, 52 mn, Centre d'histoire sociale du XXe siècle (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne UMR 8058), mai 2016.

Publications de l'auteur

■ Catherine Rouvière, *Retourner à la terre. L'utopie néo-rurale en Ardèche depuis les années 1960*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, 500 p (préface de Pascal Ory).

■ «Migrations utopiques et révolutions silencieuses néo-rurales depuis les années 1960», *Cahiers d'histoire, revue d'histoire critique*, décembre 2016; en ligne sur le site de revue.org

■ «Pierre Rabhi : du "retour à la terre» à l'engagement pour une «grande révolution par la bêche"», entretien avec Catherine Rouvière, *Causses et Cévennes*, revue du Club cévenol, n° 4- 2016, p 463-466.

■ «Retourner à la terre. L'utopie néo-rurale en Ardèche depuis les années 1960», *Causses et Cévennes*, n° 3- 2016, n° spécial «Retours à la terre», p 413-426.

«Mai 1968 et après … Les néo-ruraux et Ardéchois de souche», *Encyclopédie de l'Ardèche*, Montmélian, Ed. La Fontaine de Siloë, novembre 2013, 439 p, p 118-122.

Notes

* La définition adoptée ici est celle de Pierre Dérioz («Les néo-ruraux à la rencontre de l'espace rural», in L. Davy et R. Neboit-Guilhot, R, *Les Français dans leur environnement*, Comité national français de géographie, Nathan, 1999, p 290-295), reprenant celle des premières publications sur les néo-ruraux, selon laquelle les néo-ruraux ont en commun d'une part «le choix délibéré d'une installation en milieu rural sous-tendu par des motifs plus idéologiques et philosophiques que socio-économiques» et d'autre part la volonté d'exercer, de préférence, une activité agricole ou artisanale. Ils forment donc une «nébuleuse sociale» qui se structure autour de valeurs et d'un projet de vie qui la distingue des autres composantes de la population rurale. D'ampleur inégale selon les périodes, cette immigration, à la fois cohérente dans sa logique et diversifiée dans ses manifestations, reflète les mutations de la société française depuis les années 1960 (cf. Françoise Clavairolle, «Les «néo Cévenols» : retour sur une immigration (de 1970 à nos jours), in Patrick Cabanel (dir.), *Les Cévennes au XXIe siècle. Une renaissance*, Alès, Alcide/Club cévenol, 2013, p. 63-90). Elle se distingue de la terminologie actuelle de «néo-ruraux» qui est peu opérante car, fondée sur la nomenclature de INSEE, elle agrège l'ensemble des personnes quittant les zones urbaines pour la campagne et s'applique donc à des réalités extrêmement diverses. Cela conduit à assécher la catégorie en la vidant de son contenu sociologique (cf. sondage IPSOS 2001 pour l'enquête préparatoire à la première Foire à l'installation en milieu rural). Or cette définition diffère de celle retenue dans les premières publications sur le sujet et ne correspond pas à la terminologie locale conformes à celles-ci, les intéressés se reconnaissant dans la catégorie de «néo-ruraux» qui a même trouvé son équivalent autochtone, l'«archéo»!

1 Le livre *Retourner à la terre. L'utopie néo-rurale en Ardèche depuis les années 1960*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, est tiré de cette thèse d'histoire contemporaine (*Regards croisés autour d'une utopie. Le «retour à la terre» en Ardèche des années 1960 aux années 1990*) soutenue en 2011 à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne sous la direction du professeur Pascal Ory. Un film de présentation du livre, réalisé par le Centre d'histoire sociale du XXe siècle est consultable sur le site : http://chs.univ-paris1.fr

2 Hippy ou hippie : mot anglo-américain attesté depuis 1953, dont l'usage s'est rapidement répandu dans les années 1960, qui dérive de l'argot anglo-américain *hip* ou *hep* «au courant, branché, à la dernière mode» d'origine inconnue. Un (e) hippy (hippie) est un adepte, aux États-Unis puis en Europe occidentale, d'une éthique fondée sur le refus de la société de consommation qui s'exprime dans la non violence, par un mode de vie non conventionnel. Le terme est employé ici dans une acception extensive incluant tous ceux qui, installés en communautés ou non, sont désignés ainsi par la société dominante en raison de leur

allure et mode de vie en rupture avec elle (définition du Trésor de la langue française).

3 Selon la définition du *Trésor de la langue française*.

4 La terminologie désignant ces urbains migrant vers la campagne pour des raisons idéologiques afin de s'y installer comme agriculteurs ou artisans, est assez flottante et incertaine. Le terme «communautaire» utilisé ici est repris de B. Hervieu et D. Hervieu-Léger (*Le retour à la nature*, 1979), auteurs de la première enquête sociologique fondatrice sur le sujet. Cependant, Roger-Pol Droit et Antoine Gallien (*La chasse au bonheur*, 1972, premier livre de portraits sur le phénomène) emploient celui de «communards» en indiquant qu'ils auraient pu utiliser aussi bien ceux de «communautaires», «communiers» ou «communeux» (note 1 p 7). Hervieu et D. Hervieu-Léger, dans leur article «Les utopies du retour» (*Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 29, septembre 1979. Les classes-enjeux. et http//www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1979_num-29_1_2648, p 45-63, p 46), signalent que le choix du terme pour désigner les enquêtés a constitué leur première difficulté. Ils précisent en effet que les vocables sont nombreux chez les paysans et villageois de souche : «zipis», «chevelus», «barbus», «bourrus» etc. ; que les administrations et les notables locaux emploient les termes de «marginaux» ou d' «installés», volontiers assumés par les intéressés, que ceux-ci revendiquent eux-mêmes leur «marginalité», ou que, en se déclarant «installés», ils entendent par cette expression témoigner de ce que leur «réalisme» a eu raison des «illusions» utopiques. Les deux sociologues indiquent qu'à la recherche d'une formule plus neutre, ils ont oscillé entre ces auto-désignations avant de s'en tenir aux termes de «nouveaux arrivants» et de «néo-ruraux» qui leur semblaient le moins engager une prise de position sur le phénomène lui-même. Un film-documentaire d'entretiens de néo-ruraux réalisé par Paul Salmona et D. Galatola en 1976, joint à une recherche-action formation audiovisuelle (RAFAL) du CAESAR (1978) composée de 20 monographies régionales concernant 4 zones désertifiées, s'intitule *Les marginos sont là*.

5 Roger-Pol Droit et Antoine Gallien, *La chasse au bonheur ou les nouvelles communautés en France*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, et Pierre Viansson-Ponte, «les nouveaux «communards»», *Le Monde*, 9 juillet 1972. Voir aussi : Bertrand Hervieu et Danièle Leger, *Le retour à la nature*, Éditions de L'Aube, 2005, p. 66 ; Bernard Lacroix, *L'utopie communautaire. Histoire sociale d'une révolte*, Paris, PUF, 1981 ; André Micoud, *Les nouvelles formes du refus de la ville*, Rapport CRESAL, Copédit. multigr., 1976, et annexes pour DGRST, action concertée de recherches urbaines, et, enfin, «Le temps de communautés», émission *La fabrique de l'histoire*, France Culture, 29 novembre 1999.

6 Jean Rouaud, *Comment gagner sa vie honnêtement. La vie poétique I*, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 2011, p. 36-37.

7 *Ibid*. p. 51.

8 Julien Gracq, *Lettrines*, cité par Jean Rouaud, *Ibid*. p. 37.

9 Jean Rouaud, *op. cit.*, p. 34.

10 *ibid*. p. 34.

11 *Ibid*. p. 36-37.

12 Le mot est employé entre guillemets dans cet article afin de souligner son sens générique et englobant correspondant à l'emploi qui en est fait par les autorités et la population générale. Cet emploi est à distinguer du terme hippy stricto sensu. Celui-ci désigne une personne appartenant à un mouvement pacifiste et non violent, hériter de la *Beat generation*, qui est né à San Francisco le 6 octobre 1966 lors du *love-in* rassemblant 30 000 *flower children*, après l'apparition des premières communautés en janvier 1966.

13 «Barbes, religions et sociétés», émission *Concordance des temps*, France Culture, 3 avril 2004, avec la participation de Laurent Theis. Voir Claude Gudin, *Une histoire naturelle du poil*, Paris, Panama, 2007.

14 Marie-France Azaupedy et Joël Cornette (dir.), *Histoire du poil*, Paris, Belin, 2011, introduction.

15 Jean Rouaud, *op.cit.*, p. 38.

16 *Ibid*., p. 36-37.

17 Joël Cornette (dir.), *Histoire du poil*, *op. cit*.

18 Jean-Pierre Bouyxou et Pierre Delannoy, *L'aventure hippie*, Paris, Ed. 10/18, 2004, p. 324 et 391.

19 Il convient de rappeler à cet égard que le préfet de police de Paris refuse en 1969 d'annuler l'ordonnance de la préfecture de police de Paris datant de 1800 et tombée en désuétude, interdisant aux femmes de s'habiller en hommes afin de faciliter l'identification et d'éviter les supercheries. Christine Bard, *Ce que soulève la jupe*, Paris, Autrement, 2010.

20 *Ibid*. p. 42.

21 Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 106.

22 Roland Barthes, «Un cas de critique culturelle», in *Communications*, 14, 1969, et «La politique culturelle», p. 97-99.

23 Bruno Duroselle, *La mode*, Paris, Notre Siècle, 1980, p. 280 et Jean Monod, *Les Barjots, essai d'ethnologie des bandes de jeunes*, Paris, Julliard, 1968.

24 Roger-Pol Droit et Antoine Gallien «Une communauté révolutionnaire», *in La chasse au bonheur ou les nouvelles communautés en France*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 18 et 22.

25 Grazietta Butazzi, *La mode. Art, histoire, société*, Paris, Hachette, 1983, 280 p, p 124.

26 Le bouleversement constaté chez les «hippies» puis dans toute la jeunesse, est le fait de quelques petits groupes appelés «anti-modes» désignant ceux qui refusent de se plier, en matière d'habillement, à des règles préétablies et qui lui sont imposées de l'extérieur (Bruno Duroselle, *La mode*, Paris, Éditions notre siècle, 1980, p. 280-282).

27 Duroselle, Bruno, *La mode*, *ibid*.

28 Farid Chenoune, *Des modes et des hommes. Deux siècles d'élégance masculine*, Paris, Flammarion, 1993, p. 287.

29 Grazietta Butazzi, *La mode… op. cit.*, p. 124.

30 Roger-Pol Droit et Antoine Gallien, «Une communauté révolutionnaire», in *La chasse au bonheur ou les nouvelles communautés en France*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, op. cit, p 21-22.

31 Christine Bard, *Ce que soulève la jupe… op. cit.*, p. 42.

32 Ronald Craig, *Laboratoires de l'utopie. Les communautés libertaires aux États-Unis*, Paris, Payot, 1983, p. 190.

33 Témoignage d'un néo-rural dans le documentaire d'Yves Billon, *Avec nos sabots*, série «Le pétrole de la France», Paris, production Les Films du Village, 1979, VF PAL 52 mn, édité en DVD par Zaradoc.

34 Jean-Pierre Martin, *Les sabots suédois*, Paris, Fayard, 2004, p. 98.

35 Claude Chastagner, *Révoltes et utopies*, Paris, CNED-PUF, 2011, p. 94.

36 Bertrand Hervieu et Danièle Léger, *Le retour à la nature*, Paris, Éditions de L'Aube, 2005, p. 66.

37 Jean-François Bizot, *Les déclassés*, Paris, Grasset, 2003, p. 211-212, 296, 353, 358, 374-375.

38 *Ibid.*, p. 353, 356 et 365.

39 Virginie Linhart, *Le jour où mon père s'est tu*, Paris, Le Seuil, 2008, p. 36.

40 Ronald Craig, *op. cit.*, p. 190.

41 Claude Chastagner, *op. cit.*, p. 94.

42 Bertrand Hervieu et Danièle Léger, *Le retour à la nature… op. cit.* p. 66.

43 Marcel, «Du côté des Cévennes» in *Libération*, 30 septembre 1977. Le nom de la communauté décrite n'est pas cité.

44 Entretien de l'auteur avec Robert Fabre, co-fondateur en 1971 de la communauté de La Blacherette (Thines, Ardèche) in Catherine Rouvière, *L'utopie néo-rurale en Ardèche depuis les années 1960*, Rennes, PUR, 2015, p. 174. Tous les entretiens effectués par l'auteur cités dans cet article sont tirés de sa thèse et du livre qui en est issu.

45 Jean-Pierre Martin, *op. cit.*, p. 62.

46 «Le temps de communautés», France Culture, *La Fabrique de l'histoire*, 29 novembre 1999. Voir «Communautés 68 et après!» sur le site www.theatredemasquesmagique.fr/ et Roger-Pol Droit, *op. cit.*, p. 31.

47 Farid Chenoune, *Des modes et des hommes. Deux siècles d'élégance masculine*, Paris, Flammarion, 1993, p. 285-290.

48 Ronald Craig, *op. cit.*, p. 190.

49 Sur l'histoire de la critique de la consommation, voir Philippe Frémeaux, «Critiquer la consommation, de la morale à l'écologie», in *Alternatives économiques*, n° 283, septembre 2009, p. 86-89.

50 Jacques Massacrier, *Savoir revivre*, Paris, Albin Michel, 1973. Véritable Bible des néo-ruraux, ouvrage de référence, au grand format et à la présentation artisanale, *Savoir revivre* explique, à l'aide de nombreux dessins dans le style de *La Gueule ouverte*, comment vivre en autonomie à la campagne en 307 rubriques traitant des sujets les plus divers (cuisine, climat, cataplasmes) A l'instar de celui-ci, réédité six fois entre mars 1973 et avril 1975, ces livres se vendent comme des petits pains car ils répondent à l'idéal d'autarcie voire de retour à la nature, aux origines de l'humanité avant l'invention de l'agriculture. Voir Jean-Pierre Martin, *op. cit.*, p. 104-106.

51 Les Enfants d'Aquarius, *Manuel de la vie du pauvre*, Paris, Stock, 2/Vivre, 1974.

52 Gérard Aimé, Philippe Bone et Marie-Claude Nougaret, *Le Catalogue des ressources*, Paris, Éditions Alternatives, vol 1 (1975), t. 2 (1976), t. 3 (1977) et t. 4 (1983).

53 John Seymour, *Revivre à la campagne* (traduction de *The Complete Book of Self Sufficiency* et adapté par Dominique Gross), Lausanne, Editions Vilo cop., 1976.

54 *Revivre à la campagne* (Guide), Paris, Edita-Vilo, 1978.

55 Ronald Craig, *op. cit.* p 190

56 Pierre Barney et Paule Paillet, *Les néo-artisans*, Paris, Stock, coll. «Vivre/Stock 2», p. 156-159, 167-168 et 178-180.

57 Gil Delannoi, *Les années utopiques, 1968-1978*, Paris, La Découverte, 1990.

58 Frédéric Monneyron, *La Frivolité essentielle : du vêtement et de la mode*, Paris, PUF, 2001, p. 61.

59 Les néo-ruraux acteurs du «retour à la terre» postérieur aux années 1960, développent un discours non politisé, renfermant l'idée d'un monde rural refuge, lieu de bien-être, espace de liberté, à la marge d'un monde urbain devenu insupportable car trop normé et implacable. Ils réactivent ainsi, à l'autre extrémité du spectre idéologique, le mythe agrarien créé au XIXe siècle par la IIIe République qui instrumentalise au profit des classes dirigeantes conservatrices et républicaines, qui l'ont forgé, l'identité aliénée d'une paysannerie, «classe objet» (P. Bourdieu). Celui-ci, fondé sur un dualisme (spatial, social, temporel et symbolique) simplificateur très fort, considère que le monde rural et agricole, hérité du passé et fragilisé par la modernité agressive, obéit à une logique spécifique et doit être protégé (protectionnisme du tarif Méline en 1892). L'exhortation au «retour à la terre» présenté comme une rédemption et un ressourcement, s'appuie sur une dramatisation de l'exode rural et sur l'occultation du caractère plastique, souple et extraverti du modèle familial élargi de l'exploitation familiale. Le discours englobant qu'il produit, similaire au discours colonial, fait du paysan une figure mythique, toujours sur le seuil de l'histoire, ce qui justifie la nécessité d'une assimilation descendante par l'État apportant la rationalité. Voir Cornu, Pierre, «Ce (fameux) retour à la terre», émission de Marie Richeux, *Pas la peine de crier*, France Culture, 10 décembre 2013.

60 Henri Michaux, *Ecuador : journal de voyage*, Paris, Gallimard, 1929, p. 15.

61 Jean-Pierre Bouyxou et Pierre Delannoy, *L'aventure hippie… op. cit.*

62 André Bercoff, article sur le syncrétisme des culturel des hippies (Far West, Mexique, Asie), in *L'Express*, 24-30 août 1970.

63 Edward Saïd, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1980.

64 Roland Barthes, «Un cas de critique culturelle», *op. cit.*, p. 97-98.

65 Jean-Pierre Bouyxou et Pierre Delannoy, *L'aventure hippie… op. cit.*, p. 241- 244.

66 *Ibid.*, p. 244- 247.

67 Jean-Pierre Martin, *Les sabots suédois, op. cit.*, p 106-108.

68 Swingin Pinseau, *Actuel*, juin 1975.

69 Sage et philosophe hindou, Sri Aurobindo, est l'inspirateur du Mahatma Gandhi. Sa compagne, la poétesse française Mira Alafasa, appelée Mère, imagine une cité appartenant à l'humanité où l'argent n'existe pas, où le logement est gratuit, constituant un lieu d'éducation perpétuelle, du progrès constant et d'une jeunesse qui ne vieillit point, un pont entre le passé et l'avenir et qui s'élance hardiment vers les réalisations futures. Son idée donne naissance à Auroville, cité radieuse, créée en Inde, près de Pondichéry, le 28 février 1968, sur un désert, par 200 pionniers qui ont planté 2 millions d'arbres, bâti des centaines de hameaux, ouverts des commerces et des entreprises. En 2008, Auroville s'étend sur 20 km², compte 2 000 habitants dont 830 Indiens, 300 Français, 220 Allemands et des expatriés provenant de 40 autres pays. Elle accueille 100 nouveaux membres par an à l'issue d'une période probatoire d'un an. Voir Jean-Pierre Bouyxou et Pierre Delannoy, *L'aventure hippie…op. cit.*, p. 273, et Nicole Avril et Jean-Pierre Elkabbach, *Auroville*, documentaire, 1973, 1 h 20 et Risser, Hélène, *Auroville, histoire d'une utopie*, documentaire, 2008, 1h. les deux documentaires sont édités en DVD par l'INA dans le coffret *Auroville. Retour sur une utopie de 1968 à nos jours*, 2009.

70 Psychédélique : du grec *psyche*, l'esprit et *delos*, ce qui est révélé. Le mot apparaît pour première fois en 1957 aux États-Unis, dans un échange entre Dr Humphrey Osmond et Aldous Huxley.

71 Terme inventé par le Japonais G. Oshawa, la macrobiotique est inspirée de la doctrine bouddhiste du Yin et du Yang. Elle consiste, dans la pratique, à ne se nourrir que de céréales et de légumes, afin de rester toujours en bonne santé car l'individu est ce qu'il mange. Les communards ont surtout retenu de la macrobiotique ses règles pratiques : refus de toute conserve et surtout de tout produit chimique (engrais ou médicament) et le fait que les céréales ne coûtent pas cher. Roger-Pol Droit et Antoine Gallien, «Une communauté révolutionnaire», *op. cit.*, p. 205-206.

72 *Le livre des morts tibétains* est le titre sous lequel le Dr Evans-Wents a publié la traduction des enseignements du Bardo-Thödol (grand apôtre bouddhiste Padmasambhava du VIIIe siècle ap. JC) réalisée par le Lama Kazi Dawa Samdup dans les années 1930. Voir Bardo-Thödol, *Le livre tibétain des morts*, présenté par Lama Anagarika Govinda, Paris, Albin Michel, coll. «Spiritualités vivantes», 1981, p. 9 et 11.

73 *France-Soir* titre en juin 1971 : «Ils seront cet été un millier, dont une cinquantaine de Français, au Népal, le royaume du rêve artificiel.»

74 Jean-Pierre Bouyxou et Pierre Delannoy, *L'aventure hippie… op. cit.*, p. 240-285.

75 B. K. Couseault, «les communautés contre la famille», in *Actuel*, n° 1, nouvelle série, octobre 1970, p. 6-7.

76 Bertrand Hervieu et Danièle Hervieu-Léger, *Le retour à la nature. «Au fond de la forêt l'État»*, Paris, Ed. de l'Aube, 2005 (2e édition, 1re édition Le Seuil, 1979) et *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf. Voir aussi Anne Attane, Katrin langewiesche et Frank Pourcel, *Néo-ruraux. Vivre autrement*, Manosque, Éditions Le Bec en l'air, 2004, p. 124-126.

77 Jean-Pierre Bouyxou et Pierre Delannoy, *L'aventure hippie… op. cit*, p. 240-285.

78 Roland Barthes, «Un cas de critique culturelle», *op. cit.*, p. 97-98.

79 Jean-Pierre Bouyxou et Pierre Delannoy, *L'aventure hippie… op. cit* p. 240-285.

80 Claude Chastagner, *op. cit.*, p. 94.

81 Jean Rouaud, *Ibid*. p. 51-52.

82 *Ibid*.

83 Jean-Pierre Martin, *Les sabots suédois*, *op.cit.*, p. 108.

84 *Ibid*., p. 83-84 et 87.

85 *Ibid*., p. 84- 85.

86 *Ibid*., p. 57- 58.

87 Entretien de l'auteur avec Pascal Waldschmidt, installé en communauté en 1973 à Bolze (Beaumont, Cévenne ardéchoise) et maire de cette commune depuis 1989.

88 Jean-Jacques Roth, «Les aventuriers de l'utopie», in *La Tribune de Genève*, 17-18 novembre 1990, *op. cit.*, p. 1.

89 *Ibid*.

90 Entretien de l'auteur avec M et Mme Aldebert Froment (Les Vans), anciens patrons du Café de la Bourse, (Les Vans, Ardèche). Voir, pour le Livradois-Forez, le témoignage analogue de Jean-Pierre Martin concernant le marché d'Ambert, *Les sabots suédois, op. cit.*, p. 62-63.

91 Jean Rouaud, *Ibid*., p. 194-202.

92 «Barbes, religions et sociétés», émission *Concordance des temps*, France Culture, 3 avril 2004, avec la participation de Laurent Theis. Voir Claude Gudin, *Une histoire naturelle du poil*, Paris, Panama, 2007.

93 Entretiens de l'auteur avec Robert Fabre, *op. cit*. et avec Ronna Chalvet, installée en communauté à Thines (Malarce-sur-la-Thines, Ardèche) en 1973; témoignage d'une jeune femme de La Blacherette (Malarce-sur-la-Thines, Ardèche) dans le documentaire d'Yves Billon, *Avec nos sabots*, *op. cit*.

94 Entretien de l'auteur avec M et Mme Aldebert Froment, *op. cit*. et Roger-Pol Droit, «Une communauté révolutionnaire», in *La chasse au bonheur*, *op. cit.*, p. 26. Ayant séjourné dans la communauté de Rochebesse (Chanéac), l'auteur précise que la chèvrerie (40 chèvres et 10 moutons) est située dans la maison et que la porte la séparant de la salle à manger étant toujours ouverte, l'odeur des bêtes imprègne la maison et les vêtements des communards (p. 16).

95 Entretien de l'auteur avec Jean-Marie Roux, ancien député-maire des Vans (1979-2004), à la mairie des Vans, le 29 juillet 2003.

96 Jean-Pierre Martin, *Les sabots suédois, op. cit.*, p. 64 et 66-67 et B. K. Couseault, «Les communautés contre la famille», *op. cit*.

97 Jean-Pierre Martin, *Les sabots suédois, op. cit.*, p. 67.

98 Entretien de l'auteur avec Michèle Salmona, psychosociologue du travail, à Paris, les 10 octobre 2003 et 5 janvier 2004.

99 Entretiens de l'auteur, le 6 août 2003, avec Alain Faucuit, originaire des Vans (Ardèche) maire des Salelles (Ardèche), commune voisine, depuis 2001 et ancien conseiller général du canton des Vans (1979-85) favorable aux «hippies» et néo-ruraux des vagues postérieures; et entretien de l'auteur avec Max Montérémal, ancien professeur de lycée technique, militant, trois fois candidat aux élections cantonales (canton de Valgorge, Ardèche) (1973-80) le 23 juillet 2003.

100 Boulanger d'un village voisin de Rochebesse, Roger-Pol Droit, «Une communauté révolutionnaire», in *La chasse au bonheur*, *op. cit.*, p. 23.

101

102 Entretien avec Jean Vannière, agriculteur, ancien conseiller général du canton de Joyeuse (1973-1985) et ancien président du Comité de développement du Contrat de pays Largentière-Joyeuse-Valgorge (1977-1983), le 23 juillet 2003.

103 Un hôtelier d'un village voisin de Rochebesse in Roger-Pol Droit, «Une communauté révolutionnaire», *op. cit.*, p. 26. La référence à la «traite de blanches» concerne la rumeur d'Orléans qui a défrayé la chronique journalistique en 1969 et selon laquelle la population de la ville était persuadée que des jeunes filles étaient endormies puis enlevées dans des salons d'essayage de commerçants juifs, alors qu'aucun cas de disparition n'avait été signalé. Le sociologue Edgar Morin, qui l'a étudiée à chaud, y a décelé l'expression de deux tendances antagonistes (la peur face à la libéralisation des mœurs en cours et un fantasme de voyage et de sexualité débridée) cristallisant chez les mères et les adolescentes des pulsions ambivalentes d'émancipation érotique et de punition culpabilisatrice. Edgar Morin, (dir.) : *La rumeur d'Orléans*, Paris, Seuil, coll. «Points-Essais», (1969), 1982.

104 Marianne Viviez, *op. cit.*, p. 184-185.

105 Babette : femme *baba cool* c'est-à-dire perpétuant dans les années 1970 la mode hippie.

106 Jean-Pierre Martin, *Les sabots suédois*, *op. cit.*, p. 69- 70.

107 Entretien de l'auteur avec Henri Blanc, agriculteur, à La Roche (Beaumont, Cévenne), le 22 juillet 2003.

108 Pierre *in* Roger-Pol Droit : «Une communauté révolutionnaire», in La chasse au bonheur, *op.cit.*, p 27-28.

109 Abbé Haond, «Les gorges de l'Ardèche… lieu de débauche», *Terre Vivaroise*, 3 décembre 1972 et ADA (Archives départementales de l'Ardèche), 78/12W art 109, Cabinet

du Préfet, lettre du préfet du 9 janvier 1973, précisant que «107 procès-verbaux ont été dressés par la gendarmerie en juillet et août 1972 pour outrage public à la pudeur dans les gorges de l'Ardèche».

110 Entretien de l'auteur avec M et Mme Aldebert Froment, *op. cit.*, anciens patrons du Café de la Bourse (Les Vans, Ardèche), lieu de ralliement des «hippies» de la région.

111 Entretien de l'auteur avec Jeanne Charaix, conseillère municipale de Malarce-sur-la-Thines depuis 1977, le 28 juillet 2003.

112 SHGN (Service historique de la Gendarmerie nationale). Carton n°086441, Ardèche 1973, GPRT Privas, du 12/01 au 18/10/73, rapport n° 118 du 3 juillet 1973 sur la communauté «hippie» de Rochebesse à Chanéac. Voir aussi Blanc, Yannick, *Les Esperados : histoire vraie*, Paris, R. Laffont, 1984, 228 p. Chapitre sur la communauté de Gerbasse, correspondant à celle de Rochebesse (Chanéac) dirigée par Pierre Conty et sur l'affaire éponyme; et Durand, Jean, *Deux siècles de criminalité : De Mandrin à Conty en Drôme, Ardèche et ailleurs*, Pont-Saint-Esprit, Éditions La Mirandole, 1993.

113 Entretien de l'auteur, le 24 février 2004, avec Didier Malclès, technicien de la DDA et ancien maire de Sablière (Ardèche) de 1983 à 2001. Revenu s'installer à Sablières (Ardèche), il est élu maire en 1983 afin de lutter contre l'implantation illégale d'une soixantaine de marginaux depuis 1978 et obtient leur expulsion en 1983.

114 Jean-Pierre Martin, *Les sabots suédois*, *op. cit.*, p. 62.

115 Entretien de l'auteur, le 26 juillet 2003, avec Pierre Bouvarel, à Ron-des-Fades (Dompnac, Cévenne ardéchoise), artiste-peintre ayant vécu en communauté et installé comme éleveur de chèvres et de brebis en 1972, élu maire (1982-2001); et témoignage de Tom à La-Croix-de-Comte (Malarce-sur-la-Thines, Cévenne ardéchoise), in le documentaire d'Yves Billon, Yann Lardeau, Jean-Marie Barbe, *Les moissons de l'utopie*, Ardèche-Images production et Les Films du Village, La Sept-ARTE, 1995, 53 mn, couleur, format 16/9, édité en DVD par Docnet films.

116 Entretien de l'auteur avec Pierre Bouvarel, à Ron-des-Fades (Dompnac, Cévenne), op. cit; et Tom à La-Croix-de-Comte (Malarce-sur-la-Thines), in le film *Les moissons de l'utopie*. Auroville : la cité radieuse qui s'élève selon les principes du sage et philosophe hindou, Sri Aurobindo (cf Bouyxou J-P. et Delannoy P. *l'aventure hippie*, *op. cit.*, p 273.

117 Entretien de l'auteur, le 6 août 2003 avec Alain Faucuit, maire des Sallelles et ancien conseiller général des Vans (1979-1985), Ardèche, 6 août 2003.

118 Pierre Barney et Paule Paillet, *Les néo-artisans… op. cit.*, p. 118-119.

119 Jean-Claude Guillebaud, «Ceux du grand refus», *Autrement*, *Jeunesse en rupture : dupes ou prophètes*, n° 1, 1975, p. 47-57.

120 *Ibid*.

121 Entretien de l'auteur, le 6 août 2003 avec Alain Faucuit, maire des Sallelles et ancien conseiller général des Vans (1979-1985), Ardèche, 6 août 2003.

122 SHGN (Service historique de la Gendarmerie), carton n° 080179, Ardèche 1972, Groupement de Privas, du 13/01 au 21/12/72, lettre du 6 octobre 1972, n°105/4, sur la surveillance des communautés libertaires implantées en milieu rural Les rapports précisent que «ces personnes ne quittent leur communauté qu'en de rares occasions (approvisionnement, vente de produits de la ferme…)»

123 SHGN, carton n°73535, 1971, BT Largentière (Ardèche), du 1/1/71 au 1/12/71, rapport n°45/4, du 16 décembre 1971, sur l'activité d'individus demeurant en communauté à Tauriers, lieu-dit «Mas Berty» pouvant être affiliés à un mouvement anarchiste.

124 SHGN, carton n°080181, Ardèche 1972, Compagnie de Largentière, 1972 lettre n°39/4 du 6 mars 1972, lettre sur la réunion des commandants de Compagnie de Largentière, Mende (Lozère), Florac (Lozère) et Bessège (Gard), à Villefort (Lozère) le 3 mars 1972.

125 SHGN, carton n°73535, 1971, BT Largentière, du 1/1/ 71 au 1/12/71, rapport n°45/4, du 16 décembre 1971, *op. cit*.

126 André Griffon, sur les néo-ruraux, 20 ans après 1968, *Le Monde*, 22-23 mai 1988.

127 Entretien avec Jeanne Charaix (Gravières), ancienne conseillère municipale et archives en sa possession. Vallaeys, Anne, «Malarce : les «hippies» à la conquête de la mairie», *Libération*, 13-14 juillet 1977.

128 Daniel Mermet, Nos années Pierrot, La Découverte-France Inter, 2001, 48 p et CD éponyme de l'émission de Daniel Mermet, *Là-bas si j'y suis*, diffusée le 25 avril 2001.,

129 Entretien avec Max Montérémal, ancien conseiller général (1973-80).

130 Bertrand Hervieu et Danièle Léger, «Les immigrés de l'utopie», *op.cit*.

131 Bertrand Hervieu et Danièle Léger, «Une enquête sur les «néo-ruraux», quarante ans d'écart…», in *Causses et Cévennes*, 3-2016, p. 403-407.

132 Le *gerboul* ou gerboule désigne, dans le sud de l'Ardèche, un panier en paille de seigle ou en osier servant à ramasser les essaims d'abeilles.

133 Pierre Barney et Paule Paillet, *Les néo-artisans… op. cit.*, p. 156-159 et Jean Moulin, «Huguette Nicolas et les Compagnons du Gerboul», in *Mémoire d'Ardèche et temps présent*, n° 79, 15 août 2003, p. 57-61 et André Micoud, «L'artisanat d'art rural : les néo-ruraux avant la lettre», in Philippe Marcheray, *Histoire et idéologie de la protection de la nature*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 124-137.

134 GAIL : groupe d'animation et d'information locale, association loi 1901 créée à Lablachère (Ardèche) en 1977.

135 CAPAC : Comité Ardéchois permanent d'Action Concertée (Ardèche), association loi 1901, créée dans les années 1970 afin que le développement touristique ne se fasse pas au détriment de l'agriculture, du patrimoine et de l'environnement.

136 Entretien de l'auteur avec Max Montérémal, ancien conseiller général du canton de Valgorge (1973-1980), 23 juillet 2003 et Patrick Roy, "La grande illusion?", in *Causses et Cévennes*, 3-2016, p. 408-411.

137 Farid Chenoune, *op. cit.*, p. 287.

138 Françoise Vincent-Ricard, *Raison et passions, langage de société. La mode 1940-1990*, Paris, Éditions. Textile/Art/Langage, 1983, p. 39-41.

139 Jacques Laurent, *Le nu et le dévêtu*, Paris, Gallimard, 1979.

140 *Ibid*., p. 154.