

Apocalyptique écologique et « retour » de la religion. / *Ecological  
Apocalypitics and the Revival of Religion.*

Danièle Hervieu-Léger

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Hervieu-Léger Danièle. Apocalyptique écologique et « retour » de la religion. / *Ecological Apocalypitics and the Revival of Religion..* In: Archives de sciences sociales des religions, n°53/1, 1982. pp. 49-67;

doi : <https://doi.org/10.3406/assr.1982.2242>

[https://www.persee.fr/doc/assr\\_0335-5985\\_1982\\_num\\_53\\_1\\_2242](https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1982_num_53_1_2242)

---

Fichier pdf généré le 24/04/2018

## APOCALYPTIQUE ÉCOLOGIQUE ET « RETOUR » DE LA RELIGION

*Themes of catastrophe in a dark future for our planet and particularly for urban and industrial civilization are diffusing remarkably. In France, neorural communes are organizing in order to face the hard times being announced, and they are trying to find concrete means for autonomous survival in contact with nature. Within them, hypotheses about catastrophe are no longer a vague reference; they are being shaped into a secular apocalyptic vision that shows the way to an eventual "ecological salvation" for small groups of conscious, prepared individuals.*

*The elective affinity between ecological and religious visions of the apocalypse does not clarify the frequent transmutations as elements pass from the one to the other, unless we also elucidate the social logic at the origin of the emergence of beliefs, ritual practices and explicit religious interests in these groups.*

*This article's objective is to point out, in the practice of space induced by the communal search for autonomous survival, some elements that can explain—other than in terms of ideological regression—the religious orientation of certain neorural groups.*

Après une phase d'expansion remarquable dans les années 1968-1970, après une période de relatif effritement, de 1972-1973 à 1976-1977, le mouvement communautaire néo-rural connaît actuellement, en France, une remontée sensible qui se manifeste au moment même où se répand, dans l'opinion, un catastrophisme fortement nourri de thèmes écologiques.

Au lendemain de 1968, le départ à la campagne de jeunes urbains issus des couches moyennes intellectuelles avait une dimension nettement expérimentale. La « fuite au désert » leur apparaissait comme le seul moyen pour échapper à la société, et donc comme une condition nécessaire pour inventer, au sein de la communauté, de nouvelles manières pour les individus d'entrer en relation les uns avec les autres. Les immenses difficultés de survie rencontrées par ces groupes libertaires de l'après-Mai eurent largement raison de leur ambition innovante : la protestation radicale contre la « société d'oppression » s'euphémisa, se reconvertissant en de multiples projets localisés pour faire revivre des vallées de montagne dégradées par l'exode rural. La recherche d'un « mieux vivre », dans le cadre réputé « humain » et « sain » d'une société rurale et villageoise, en

travaillant comme agriculteur et/ou artisan, voulait signifier, en elle-même, le refus d'un « ordre » économique dominant, dont les conséquences absurdes marquent des paysages entiers. Refus difficile à concrétiser, cependant, dans des régions âpres, économiquement et écologiquement défavorisées; refus difficile, surtout, à faire admettre à une population locale qui se méfie autant de la sollicitude des nouveaux installés que de l'intérêt tout récent manifesté à son endroit par l'Etat et ses aménageurs... (1).

Sans doute peut-on établir un lien entre les difficultés multiples rencontrées par les néo-ruraux dans leur volonté pour prendre pied dans ces sociétés locales moins désarticulées que ne le laisserait supposer l'état de désertification où elles sont parvenues, et leur tendance récente à lier l'installation à la campagne non plus tant aux besoins d'une région qu'aux urgences de la planète... Mais il y a plus, semble-t-il, dans les nouvelles orientations prises par le mouvement néo-rural, qu'un simple jeu idéologique compensatoire. Pour un nombre croissant de communautés, anciennement ou nouvellement installées, les efforts auxquels elles consentent pour se maintenir et pour se développer se justifient à partir d'un constat, celui des menaces multiples et imminentes qui pèsent sur les perspectives de survie de l'humanité tout entière : pollution, risques nucléaires, aggravation des déséquilibres démographiques à l'échelle mondiale, crise énergétique, catastrophe économique et alimentaire, barbarie d'Etat, etc. Certains de ces groupes, auxquels nous réservons la désignation d' « *apocalyptiques* », tirent de ce constat des conséquences radicales quant à leur propre organisation. Il s'agit pour eux d'expérimenter un mode de survie collective, à l'échelle d'un territoire et d'un groupe limités, en se dotant du plus haut degré d'autonomie envisageable, compte tenu des ressources de ce territoire et de ce groupe, et ceci au plan social et culturel aussi bien qu'au plan matériel. Ce projet « pour une vie autonome et économe » (2) a d'abord des implications économiques. Il signifie concrètement la réduction collective des besoins, et l'exploration systématisée des possibilités de les satisfaire de façon autarcique ou semi-autarcique. Mais il suppose aussi que le groupe s'organise, dans toutes les dimensions de sa vie commune, afin de limiter les déperditions énergétiques, dans l'ordre physique autant que psychique. Cette exigence commande, entre autres, la stabilisation du groupe sur son territoire, la mise au point de formes adaptées de maîtrise du temps, un contrôle permanent de la violence au sein du groupe par la fixation des rapports de pouvoir communautaires.

Notre objectif n'est pas de reprendre ici la description approfondie (et toujours nécessaire) de ces formes d'organisation communautaire (3), mais de poser, à leurs propos, quelques problèmes plus généraux dont l'enjeu déborde — semble-t-il — la compréhension sociologique de cette seule population apocalyptique, au demeurant ultraminoritaire, y compris dans l'ensemble de la population néo-rurale (4).

## I. — CATASTROPHISME ÉCOLOGIQUE ET APOCALYPTIQUE

La première question qui s'impose est celle de la valeur heuristique de la qualification d' « apocalyptique », adoptée pour désigner ces communautés qu'inspire un projet écologique radical de retour à une vie simple et proche de la nature. Il ne suffit pas en effet (et ceci, bien que le langage commun tende

à identifier l' « apocalypse » à toute calamité à l'échelle mondiale) que ce projet trouve sa justification explicite dans une vision catastrophiste de l'avenir de la planète pour qu'il puisse être dit « apocalyptique » (5).

Ce qui importe ici, ce n'est pas seulement que ces néo-ruraux mettent l'accent sur l'imminence, et plus encore, sur le caractère global — à la fois économique, écologique, politique, social, culturel et éthique — de la crise finale où périra la civilisation industrielle et urbaine, abusivement tenue pour le modèle et l'avenir de toute civilisation. C'est que, de façon constante, ils lisent cet englobement inéluctable non comme un hasard du développement historique, mais comme la conséquence d'une œuvre de malheur, qui est de la responsabilité des hommes. Si notre avenir se résume — pensent-ils — en trois mots : radiations, famine, goulag, il récapitule aussi notre propre folie. A l'origine de cette crise ultime et prochaine, et au-delà de ses déterminations conjoncturelles, il n'y a qu'un seul fléau : l'orgueil humain, l'anthropocentrisme conquérant qui fonde l'illusion prométhéenne de la prise illimitée de l'homme sur la nature. L'homme a traité le monde comme un réservoir de forces productrices à sa libre disposition, comme un champ offert à l'accomplissement de sa volonté de puissance. Il a voulu être un dieu, luttant contre les résistances de la nature par un surcroît de brutalité, par une politique aveugle de « mise en valeur » (dans tous les sens du terme). Il a nié sa dépendance à l'égard de son environnement naturel, perdant du même coup le sens de sa propre identité (6). La nature, poussée à bout, répond à ces agressions en renvoyant à l'homme l'image du monde fou où il prétend assurer sa propre émancipation. Aussi la catastrophe, au-delà du désordre apparent qu'elle introduit dans le monde, constitue-t-elle le moment paradoxal d'une remise de ce monde sur ses pieds, un ré-ordonnement des rapports entre l'homme et la nature, un retour à l'ordre.

La crainte du pire (7) est donc inséparable du sentiment que la catastrophe constitue le châtement inévitable d'une faute collective, celle d'avoir outrepassé les limites du permis et du défendu en ce qui concerne la mainmise de l'homme sur l'univers. Dans cette analyse, les nouveaux apocalyptiques ne récusent pas la science : ils s'appuient même souvent sur des travaux d'économistes ou de spécialistes des sciences de l'environnement, qui mettent l'accent sur les impasses dans lesquelles la société moderne est enfermée par l'impérialisme de la valeur (8). Cette approche rationalisante aiguise encore leur sentiment de transgression et de culpabilité, sentiment qui fonde la conscience, proprement apocalyptique, de l'imminence d'un jugement, lié à la rupture brutale du cours de l'histoire. C'est à ce niveau que des comparaisons fécondes peuvent être établies entre ces groupes apocalyptiques écologiques et d'autres courants apocalyptiques dans le temps et dans l'espace : dans tous les cas, cette vision de la fin inéluctable du monde présent s'ouvre sur une problématique du salut. Tous périront dans la catastrophe, sauf le petit nombre de ceux qui auront compris avant les autres l'urgence des temps et auront su se préparer et s'armer pour traverser le drame final. A la représentation de l'effondrement général succède l'image d'un monde nouveau, d'un nouvel âge où le peuple des sauvés pourra vivre dans la paix et l'harmonie.

Dans l'apocalyptique écologique, l'âge nouveau marque le triomphe définitif de la nature sur la civilisation moderne, urbaine et industrielle, qui nie ses lois pour mieux la domestiquer. Cette émancipation de la nature commande l'émancipation des hommes, car leur asservissement présent (à la technique, à la machine, à l'argent, etc.) procède directement de leurs tentatives insensées pour s'asservir

la nature. Dans le monde qui vient, les hommes vivront réconciliés avec les éléments, avec les plantes et les animaux. La terre, spontanément féconde, répondra harmonieusement aux besoins des hommes. Et ceux-ci pourront, enfin, vivre en paix les uns avec les autres. Cette vision de l'univers réconcilié présente bien des traits communs avec la description du millénarisme comme retour au Paradis, dans l'Apocalypse de Jean notamment et dans la tradition judéo-chrétienne (9). On sait l'influence d'un tel courant dans nombre de tentatives utopiques dans l'histoire : les néo-ruraux, quant à eux, font exceptionnellement référence à l'apocalypse johannique. Mais l'image qu'ils se font d'un bonheur naturel et rural, offert à ceux qui parviendront dès maintenant à changer leur vie, comporte — sous une forme évidemment sécularisée — tous les attributs traditionnels du règne messianique (10).

Dans le contexte français du mouvement néo-rural, et en fonction des données particulières de l'histoire rurale nationale (11), cette représentation s'affine en deux versions distinctes.

La première de ces versions est attestée également dans tous les pays occidentaux, et en particulier aux Etats-Unis. Elle met l'accent sur la nécessité de sortir physiquement de l'univers artificiel de la société urbaine et industrielle, afin de vivre dans la nature et d'y retrouver les gestes simples de la survie : construire sa maison, produire sa nourriture, se retrouver soi-même en maîtrisant son environnement à sa propre échelle, « vivre en harmonie avec l'éco-système, sans froid ni faim, en coopérant avec la nature à partir de ses énergies douces et renouvelables » (12). On trouve, en France, un certain nombre de groupes inspirés comme leurs homologues américains, par la philosophie et la mystique orientales, marqués souvent par la lecture d'Henri David Thoreau (13) et par ses expérimentations en matière de « vie simplifiée » : ils prônent une éthique de la frugalité, concrétisée par le choix d'« assumer sa vie dans les moindres détails », de façon autarcique. Cette recherche de la simplification, condition d'une soumission authentique aux lois de la nature, se réalise essentiellement dans le domaine de l'habitat et dans celui de l'alimentation. La maison, au lieu d'isoler l'homme de son environnement naturel doit, à l'inverse, l'y plonger en permanence, lui en rappeler à la fois la bienveillance et les exigences. Légère, précaire, mobile, adaptable, elle doit être pour ses habitants une « seconde peau » (14). Par cette immersion voulue dans la nature, l'homme peut alors redévelopper des sensibilités originelles atrophiées par la vie moderne, déployer des savoir-faire originaux, devenir le sujet de sa propre création et redécouvrir, par là-même, son identité véritable. La conscience de la dépendance à l'égard de la nature et l'effort pour vivre de façon conséquente cette dépendance sont, dans cette perspective, la voie unique d'un salut possible.

La seconde version apocalyptique présente chez les néo-ruraux français leur est davantage spécifique. Elle présente le retour à la nature comme équivalant au retour aux sociétés rurales traditionnelles du passé. Elle prône la redécouverte des pratiques anciennes de mise en valeur des terres, la restauration des cultures et des élevages rustiques, la réhabilitation des pratiques alimentaires et des techniques thérapeutiques du passé, la renaissance des modes de sociabilité villageoise, etc. A première vue, ce néo-agrarisme semble nettement teinté d'archaïsme : il s'agit de retrouver les rythmes ancestraux, de s'identifier à un stade révolu de la vie économique et sociale. Mais le passé n'est pas, sauf exceptions, mis en valeur pour lui-même. Ce qui est valorisé, par ce biais, c'est le haut

degré d'ajustement entre des hommes et leur territoire mis au point par des sociétés affrontées au problème de la survie dans des conditions extrêmement difficiles. Selon les cas, ce sont les nomades de la Palestine antique, les Indiens d'Amérique du Nord et du Sud avant la colonisation, les paysans géomanciens de l'Ancienne Chine ou, surtout, les moines médiévaux, qui fournissent les références historiques de ces recherches pour réaliser — en la restaurant — une harmonie entre des hommes et leur territoire. Moins emblématiques, mais plus concrètement opératoires, les emprunts aux traditions locales en matières de culture, d'élevage, d'alimentation ou de médecine marquent ce retour voulu à l'équilibre ancien d'un espace habité. Restaurer les bancelles écroulées, renouer avec la pratique de la transhumance, reconquérir les terres abandonnées, c'est reprendre à son compte l'œuvre des défricheurs du passé, et donc faire œuvre de pionnier. C'est jeter les bases d'une nouvelle culture. Plutôt que d'archaïsme, mieux vaut donc parler de *restitutionnisme*, en soulignant par là la place de l'imaginaire dans une démarche qui cherche des solutions traditionnelles aux besoins nouveaux créés par l'effritement de la civilisation technico-industrielle, et ceci faisant appel, notamment, à la mémoire collective d'une société de vieille origine rurale.

Dans la réalité empirique, ces groupes restitutionnistes ne s'opposent pas aux groupes plus expressément centrés sur la communication directe de l'homme avec l'ordre naturel. Il s'agit en fait d'une double polarité qui ne peut être repérée que d'un point de vue idéal-typique. Mais, dans tous les cas, les intéressés prônent un retour à une « primitivité » diversement entendue : celle de l'homme nu dans la nature, pêchant, chassant et cueillant, celle du paysan du Moyen Age, celle de l'homme tribal et nomade d'Amérique ou d'Afrique, etc. Ce choix anticipe et rend présent, dès maintenant, l'ordre nouveau qui s'annonce au-delà de la catastrophe. On peut donc parler ici, en un sens précis (15), de tentatives utopiques. Celles-ci sont toutes orientées par des images de la nature préservant une grande homogénéité : la nature est harmonie, elle exclut toute contradiction et toute violence; la nature est généreuse, elle est une mère nourricière à qui l'homme peut se fier; la nature, enfin, est stable, elle est un système de lois immuables, dessinant un ordre de la nécessité d'où toute incohérence et toute incertitude sont bannies.

Pour les néo-apocalyptiques, les transgressions de ces lois, en même temps quelles conduisent l'humanité à sa perte, sont à l'origine de toutes les perversions morales qui font perdre à l'homme, pourtant né bon, la clarté de sa conscience et la maîtrise de toute son énergie vitale. L'illusion de Prométhée fait de lui un être immoral, et cette immoralité commande, en retour, sa persistance obstinée dans l'erreur. La régénération éthique des individus et le salut collectif sont une seule et même chose : ils ne peuvent procéder que d'une acceptation raisonnée de l'ordre de la nature, dont la permanence objective s'impose à tous. Cette régénération éthique implique en même temps une restauration de l'intégrité physique et psychique des individus. La santé du corps est censée témoigner de la qualité de la relation qu'un individu entretient avec son environnement naturel et social. Chaque individu malade porte donc, d'une certaine façon, le poids du dévoiement d'un système social qui prétend avoir dépassé l'âge « primitif » où l'homme dépendait entièrement de la nature. En ce sens, la guérison des corps et l'apaisement des esprits sont le signe du salut collectif, autant que son moyen (16). Cette problématique du salut et de la guérison, se déployant sur l'arrière-fond d'une attente de genre eschatologique, contribue à rapprocher

certaines expériences néo-rurales apocalyptiques de courants historiques plus anciens, de type sectaire, et au premier rang, de l'adventisme. C'est le cas, en particulier, de tous les groupes qui associent la recherche thérapeutique (largement entendue) et l'expérimentation de formes de vie autonome et d'autosubsistance permettant de faire face — pensent-ils — aux « temps difficiles » (17).

## II. — APOCALYPTIQUE SÉCULIÈRE ET APOCALYPTIQUE RELIGIEUSE

D'un point de vue *analogique*, et avec une efficacité suggestive certaine, il est donc légitime de rapprocher les groupes écologiques radicaux, qui se préparent pour la traversée de ces temps difficiles, de l'ensemble des courants apocalyptiques qui se sont manifestés dans l'histoire, et spécialement en ses périodes les plus troublées. Une seconde question se pose alors : celle des rapports qui existent entre cette apocalyptique écologique et l'apocalyptique proprement religieuse, qui est au principe de multiples tentatives communautaires de genre utopique. Le repérage des proximités idéologiques, auquel nous nous sommes livrés, localise des comparaisons possibles entre des dossiers dispersés dans le temps et l'espace. Au-delà de ces rapprochements morphologiques, il faut se demander s'il existe un *lien structurel* entre ces diverses manifestations apocalyptiques, lien permettant éventuellement de s'orienter vers une interprétation unifiante de ces phénomènes. Quand on examine les constructions idéologiques de certains groupes néo-ruraux, on est en effet conduit à s'interroger sur le point de savoir si l'on n'est pas là en présence d'un produit original de l'innombrable postérité joachimiste, d'un « néo-joachimisme » sécularisé, pourrait-on dire... Non que les intéressés fassent la moindre référence aux écrits du moine calabrais : il est probable que la grande majorité d'entre eux ignore jusqu'à son nom. Mais certaines convergences n'en sont pas moins intéressantes.

L'une de ces convergences concerne la problématique du temps et de la conscience qui caractérise très généralement l'apocalyptique écologique, et spécialement les variantes de celle-ci qui sont directement inspirées par les théoriciens américains du Nouvel Age. Pour ceux-ci, la vision classique d'un développement continu associé, au-delà des crises et des soubresauts de la conjoncture, à la montée du progrès, n'a plus cours. Ils lui substituent la représentation d'un étagement des âges de l'humanité correspondant à des états de la conscience collective, mais dans un sens qui n'a rien de comtien. Car cette démarche n'est pas une conquête de la raison, elle est une ouverture des sens, un élargissement de la vision au-delà des limites normales de l'intelligence et de la perception : par elle s'accomplissent les retrouvailles de l'homme avec son être même. Ce changement ne consiste pas dans un acquis de connaissances nouvelles, mais dans l'accueil d'une révélation. C'est un « regard neuf » qui permet à chacun de percevoir de manière complètement renouvelée les rapports entre les êtres et entre les choses (18). Les événements sinistres qui jalonnent l'histoire récente de l'humanité marquent le moment d'un tournant décisif : le monde peut basculer dans le néant, mais il est aussi — et c'est la gravité de la menace qui fonde cette certitude opposée — « à l'aube d'une nouvelle ère ». A chaque génération, des individus initiés, en très petit nombre, ont déjà effectué ce parcours : « des fraternités dispersées, des ordres religieux, certains petits groupes », mais ils étaient trop peu nombreux et les temps n'étaient pas encore mûrs pour qu'ils

puissent propager leurs découvertes. Mais aujourd'hui, le chemin qu'ils ont exploré apparaît comme la seule voie de survie possible pour une humanité acculée à sortir d'elle-même : leurs expériences spirituelles sont les « prémices » du Nouvel Age (19).

A cette vision d'un « Age de l'Esprit » correspond l'affirmation du rôle particulier dévolu à des groupes d'hommes qui manifesteront, dans leur vie, les conséquences de ce changement de la conscience et deviendront, à ce titre, des guides pour l'humanité entière appelée à les rejoindre. Déjà, dans le passé, note une théoricienne du Nouvel Age, « le pressentiment qu'une minorité d'individus constituerait un jour un ferment suffisant à faire lever toute une société apparut de temps à autre ». Aujourd'hui leur rôle s'impose avec encore plus d'évidence : « comme un aimant », ils doivent « attirer et ordonner ce qui les entoure, transformant le tout » (20). On peut difficilement éviter d'évoquer ici l'ordre des derniers temps annoncé par Joachim de Flore et qui servit d'emblème à tant de fondations religieuses d'inspiration plus ou moins expressément apocalyptique (21). On le peut d'autant moins qu'un nombre significatif de néo-ruraux apocalyptiques sont portés, par la logique de leur anticipation utopique, à se revendiquer comme les héritiers de ces moines du passé, affrontés à la barbarie et inventeurs d'une nouvelle culture.

Mais on ne saurait pousser le rapprochement au-delà d'une certaine limite : la thématique chrétienne de Joachim et de ceux qui se sont référés à lui n'est pas celle — sauf exception — des « apocalyptiques » modernes; les enjeux sociaux des courants qui portent l'une et l'autre ne sont pas superposables. Un exemple : l'invocation joachimiste d'un « ordre de la fin » s'inscrit dans une problématique de réforme complète de l'Eglise, jugée incapable d'y parvenir sans une intervention divine. L'appel à une Eglise universelle monachisée, l'évocation du troisième âge marqué par l'instauration d'une « papauté spirituelle » engagent implicitement une critique de l'Eglise concrète et de son rapport au monde. Rien de tel chez les néo-apocalyptiques pour qui « l'ordre de la fin » se conçoit comme une avant-garde d'initiés. Ce ne sont pas là deux « variantes », culturellement situées, d'un phénomène dont on pourrait postuler l'homogénéité transhistorique. Rapprocher l'apocalyptique néo-rurale des constructions eschatologiques du passé se justifie d'un point de vue strictement méthodologique : ceci revient à tester l'efficacité heuristique des concepts classiques de la sociologie des religions — ceux d'utopie, de protestation implicite et explicite, de charisme prophétique, etc. — appliqués à des objets dont la qualification « religieuse » n'est pas pour autant acquise.

Ainsi, les recherches menées par Jean Séguy sur la fondation de certains ordres religieux et sur leurs enjeux apocalyptiques éclairent-elles des phénomènes contemporains : elles le font dans la mesure où elles mettent à jour des logiques sociales — conjonctures de crise, rapports sociaux intra- et extra-ecclésiaux — qui débordent le point d'application historique à partir duquel on peut les saisir (22). Montrer, par exemple, que des stragéries compensatoires menées par des éléments issus de couches sociales culturellement privilégiées (ou semi-privilégiées), mais socialement, économiquement et/ou politiquement disqualifiées, sont à l'œuvre dans les projets communautaires de survie autonome qui inspirent l'apocalyptique écologique, comme elles pouvaient l'être, dans d'autres conditions sociales, dans des fondations religieuses au XVII<sup>e</sup> ou au XIX<sup>e</sup> siècle, permet d'affiner et d'élargir un modèle théorique (23). Ce n'est pas pour autant faire



entrer de nouveaux objets dans le champ propre de la sociologie des religions, comme si tout phénomène communautaire et apocalyptique relevait nécessairement et par nature du champ religieux.

Si le rappel de cette évidence s'impose ici, c'est en raison des ambiguïtés qui affectent certains débats actuels concernant un supposé « retour de la religion » dans le monde moderne (24). Venant après les théories sur la sécularisation, l'affirmation qu'un « renouveau spirituel » se fait jour, à partir notamment de la prise de conscience de la dépendance écologique effectuée par certains groupes sociaux, apparaît aussi fortement chargée d'idéologie. Une tendance se développe (dans certains milieux ecclésiastiques, mais pas seulement dans ces milieux) à tenir pour acquise l'existence d'une dimension religieuse latente dans la plupart des mouvements, courants de pensée et groupes dits « alternatifs », et tout spécialement dans ceux qui se sont développés sur les débris de l'utopie politique des années 70. Il y aurait beaucoup à dire des visées stratégiques d'une telle perspective. Sociologiquement parlant, elle apparaît tout aussi peu féconde que le point de vue inverse qui réduisait tous les phénomènes religieux à des phénomènes résiduels, de type pré-scientifique et/ou pré-politique.

La prudence est d'autant plus de mise, dans le cas des groupes néo-ruraux apocalyptiques, qu'un nombre imposant d'entre eux tendent à se doter *progressivement* de références historiques, de constructions idéologiques et de pratiques rituelles de genre religieux. Or ce parcours idéologique ne peut être saisi, d'un point de vue sociologique, qu'à partir de la pratique sociale qui est celle de ces groupes. Si donc l'on préjuge du caractère « religieux en soi » de l'apocalyptique écologique au nom des parentés formelles qu'elle présente avec des apocalyptiques religieuses, il n'y a plus lieu d'examiner à quelle logique sociale correspond ce passage d'un catastrophisme écologique purement séculier à la revendication d'appartenance à une tradition religieuse. Ou plutôt : on réduit cette logique sociale à un simple enchaînement idéologique. Ce faisant, il devient à peu près indifférent que tel groupe s'oriente vers telle tradition plutôt que vers telle autre : ce sont là des variantes secondaires. Et si tel autre groupe n'effectue pas ce glissement de l'apocalyptique écologique à la religion, on en viendra tout naturellement à conclure qu'il n'a pas atteint le point de développement où, inévitablement, la conscience écologique se déploie en une conscience religieuse. On aboutit ainsi à une homogénéisation artificielle de la diversité des situations concrètes, excluant en fin de compte toute approche comparative, c'est-à-dire différenciante.

Pour tenter de situer correctement le problème de la religion dans les groupes néo-ruraux apocalyptiques, il est donc indispensable d'articuler sans les identifier prématurément l'apocalyptique écologique et l'apocalyptique religieuse. La notion d'affinité élective constitue l'outil le plus opératoire pour une telle mise en rapport, que l'on peut formuler, de façon synthétique, de la manière suivante (25) :

— On observe aujourd'hui l'émergence d'une conviction catastrophiste et d'une problématique du salut, par le retour à la nature. Cette articulation est spécifique de ce que l'on peut définir comme une vision apocalyptique de l'avenir.

— Cette apocalyptique écologique est une apocalyptique séculière : elle n'implique en elle-même aucune représentation religieuse de ce salut, qui signifie uniquement la possibilité offerte à ceux qui en prennent les moyens de survivre harmonieusement après la catastrophe. Si une ambiguïté devait subsister, du

fait de l'emploi du mot salut, mieux vaudrait lui en substituer un autre : celui de recours, par exemple.

— Cette représentation du recours n'en présente pas moins, par divers traits (vision du bonheur futur, conception d'un « âge nouveau », rôle accordé à de petits groupes préparant et anticipant le monde à venir) une affinité élective avec des apocalyptiques religieuses et en particulier avec l'apocalyptique joachimiste ou néo-joachimiste.

— Cette affinité élective *dispose* l'apocalyptique écologique à s'incorporer symboles et références religieux. Mais cette incorporation ne s'effectue pas de manière automatique, comme si l'apocalyptique religieuse était présente sous une forme embryonnaire ou imparfaite, dans l'apocalyptique écologique. Elle est le produit idéologique d'une logique sociale qu'il faut mettre à jour à partir des matériaux empiriques fournis par une enquête conduite au plus près de la vie des groupes concernés.

### III. — DE L'ÉCOLOGIE A LA RELIGION : DIRECTIONS D'ANALYSE

Ce retour constant au terrain et aux dossiers est d'autant plus nécessaire que le processus par lequel s'effectue cette transmutation d'une apocalyptique strictement écologique en une apocalyptique chargée en références religieuses explicites est loin d'être uniforme selon les groupes. Néanmoins, il apparaît possible de mettre en perspective toutes les trajectoires observées, à partir de deux points de vue distincts, chaque direction d'analyse croisant l'autre en une articulation originale, pour chaque étude de cas concret. A défaut de pouvoir évoquer la diversité vivante de ces histoires communautaires, on s'en tiendra donc, ici, à la reconstitution de ces deux directions d'analyse. L'une et l'autre se déploient à partir de la prise en compte du besoin qu'a chaque groupe, pour subsister en tant que groupe, de donner un sens à ce qu'il vit et de se doter d'un système de normes et de valeurs permettant d'orienter, en la justifiant, l'action individuelle et collective.

A un premier niveau, cette demande de sens répond au besoin pratique qu'a le groupe (et chacun de ses membres) de préciser le rapport qu'il entretient avec la réalité qui l'entoure, et en particulier avec son environnement social. Elle se concrétise dans la façon dont fonctionne, pour chaque groupe, cette dialectique du « dedans » et du « dehors » qui lui permet de s'autodéfinir.

A un second niveau, elle correspond à la nécessité de rendre compte des impératifs collectifs qu'impose la survie communautaire, de façon tolérable par le groupe (et par chacun de ses membres). La demande de sens a ici partie liée avec la mise en œuvre et l'acceptation collective de la règle du jeu qui commande les rapports intra-communautaires. De façon évidente, il est très difficile de dissocier ces deux niveaux, qui se déterminent l'un l'autre, dans la vie réelle de chaque groupe empiriquement observable. D'un point de vue interprétatif, cette dissociation est cependant utile, dans la mesure où elle permet de faire apparaître nettement que « ce besoin de sens » ne relève pas d'un inconscient collectif plus ou moins flottant dont le « besoin religieux » serait l'expression « naturelle » (26) : il s'exprime toujours selon des modes et en des moments que détermine l'ensemble des conditions matérielles, mais aussi sociales, culturelles et psychologiques qui

commandent l'existence d'un groupe et de sa survie. Cette dissociation purement méthodologique permet ici d'introduire deux niveaux d'analyse possible du processus par lequel ce « besoin de sens » prend la forme d'un « besoin religieux » explicitement reconnu comme tel.

### 1. *L'Apocalyptique comme stratégie compensatoire*

Tout groupe volontaire a besoin de se rendre compte à lui-même de son rapport à la société dans son ensemble. Cette exigence générale prend une forme particulièrement aiguë lorsque le groupe, optant pour le repli social, entend faire de la marginalité qui en résulte pour lui une mise en question pratique du monde tel qu'il est. Dans le cas des groupes néo-ruraux apocalyptiques, cette dimension de la marginalité exemplaire est centrale, comme elle l'est dans toutes les communautés d'inspiration utopique. On voudrait montrer que le processus compensatoire qu'on peut y lire n'est pas sans rapport avec l'émergence, dans ces mêmes groupes, d'un intérêt explicite pour la religion, ou, plus précisément, pour les grandes traditions religieuses de l'humanité.

Dans leur grande majorité, les néo-ruraux sont issus de couches moyennes intellectuelles fortement ébranlées par la crise politico-culturelle des années 1968-1970, et plus fortement atteintes encore par la crise de l'emploi des années 75-80. Pour la plupart, la vie communautaire et le retour à la ruralité ont été, initialement, l'expression conjointe d'une protestation utopique, alors privée de débouché politique, et d'une stratégie de reclassement tendant à résorber l'écart, mal ressenti par eux, entre le capital culturel qu'ils détiennent et le statut social dont ils disposent réellement. Une partie d'entre eux, émigrés à la campagne pour changer communautairement la vie en « échappant à la société », sont ainsi devenus les agents les plus efficaces dans un dispositif étatiquement contrôlé de mise en valeur des espaces désertifiés (27). Mais l'orientation apocalyptique d'un certain nombre de groupes s'explique aussi par l'échec relatif (ou au moins par les grandes difficultés) de cette stratégie compensatoire (28). Il est significatif que les groupes qui développent aujourd'hui le catastrophisme le plus élaboré sont aussi ceux qui expriment avec le plus de netteté (et parfois aussi avec le plus d'amertume) l'impossibilité dans laquelle ils se sont trouvés de s'intégrer dans une société rurale. Ils avouent souvent en avoir méconnu la réalité contradictoire, imputable, selon eux, à la « contamination » par la société urbaine et industrielle induite par la dépendance économique, sociale, politique et culturelle de ces régions périphériques. L'apocalyptique écologique répond donc, au plan idéologique, à une dynamique compensatoire au deuxième degré : ces intermédiaires culturels que sont les néo-ruraux sont aussi inclassables dans les rapports locaux qu'ils étaient, avant leur retour, en porte-à-faux dans les rapports sociaux, du fait de leur situation d'« intellectuels prolétariques » (29). Le départ à la campagne n'a, en fin de compte, rien changé à l'incertitude objective et subjective de leur place dans la société. Certains parviennent à faire de cette incertitude la base d'une définition de leur statut local et social : ils deviennent, de diverses façons, les expérimentateurs subventionnés de ce qu'ils veulent être un nouveau modèle de la vie quotidienne. La plupart demeurent comme en suspens, entre deux univers sociaux et culturels — intellectuel et paysan, urbain et rural — où ils n'ont plus ou pas leur place (30).

Pour ceux-là, la dramatisation extrême du futur proche est le biais par lequel ils peuvent manifester leur disposition culturelle à exorciser leurs propres

difficultés objectives et subjectives pour se situer dans la société, en s'attachant à commenter les grandes évolutions de l'humanité. La maîtrise symbolique des évolutions prévisibles (et en particulier le maniement des concepts écologiques) leur permet de conjurer la situation d'impuissance pratique dans laquelle ils se trouvent effectivement placés, en même temps qu'elle rend possible une expression socialement légitime de « l'humeur anti-institutionnelle » qui procède de leur situation réelle (31). En contrepoint de la vision cataclysmique de l'avenir qui vient justifier le choix de la marginalité exemplaire, les images de la nature comme univers d'ordre définissent, en creux, une vision de la société ajustée aux aspirations d'une couche sociale dont la situation dans les rapports sociaux est caractérisée par l'incertitude, la précarité, l'ambiguïté. Dans la même logique, les intéressés en viennent à identifier souvent l'ordre de la nature et les sociétés du passé où — pensent-ils — la règle du jeu social était parfaitement homogène aux impératifs concrets de l'environnement (32). Cet appel à l'ordre passé, venant en contrepoint du refus du monde tel qu'il est, soutenu par l'affirmation de la chute prochaine de ce monde, donne un sens à la recherche communautaire de la marginalité exemplaire. Evoquant « la fuite hors du monde des intellectuels » qui vivent un conflit aigu entre leurs exigences de « sens », les réalités du monde tel qu'il est organisé, et les possibilités concrètes qui leur sont offertes pour s'y situer, Max Weber indique qu'elle peut prendre la forme « d'une fuite dans une nature restée à l'abri des institutions des hommes (Rousseau), ou encore, ce peut être un romantisme qui fuit le monde en fuyant vers le "peuple" que les conventions humaines n'ont pas contaminé (les *narodnischestvo* russes) » (33). En une conjoncture sociale qui n'offre guère de plausibilité aux projets de transformation radicale de la société, cette « fuite du monde » prend la forme d'une fascination pour un passé où se concrétisait socialement (suppose-t-on), dans des formes d'organisation collective sagement régulées, une relation harmonieuse entre un groupe humain et la nature.

« Toutes ces tendances, également accessibles à l'intellectualisme apolitique, peuvent encore — ajoute Max Weber — apparaître sous forme de doctrines religieuses de salut, et à l'occasion, cela s'est effectivement produit » (34). Cette notation supplémentaire (que Weber n'approfondit pas davantage) ouvre une piste pour l'analyse du glissement, fréquemment observé, de l'apocalyptique écologique à l'apocalyptique religieuse : dans la perspective wébérienne, l'orientation religieuse de ces groupes qui situent le « retour à la nature » comme l'ouverture d'une ère de salut pour l'humanité, après la catastrophe qui sera son « jugement », peut être interprétée comme une version possible de cette « fuite hors du monde » des intellectuels, correspondant à une période d'involution des mouvements sociaux liée à la crise économique et sociale. Dans ce contexte où toute utopie politique est privée de plausibilité, où le grand rêve libertaire, autogestionnaire et populiste des années 70 s'est effondré, le recours aux références et aux symboles offerts par les grandes traditions religieuses et toujours associées par elles à l'ordre de la nature (de la création) répond à une triple fonction :

— une *fonction distinctive* d'abord, que l'on trouve également à l'œuvre dans l'intérêt qu'ont les mêmes individus pour les savoirs populaires (agricoles, médicaux, etc.) et pour les cultures locales (35) : la revalorisation d'éléments culturels (la religion, entre autres) minorisés, occultés, bafoués par la culture technico-scientifique dominante, est un des biais symboliques par lesquels ces enseignants, ces éducateurs, ces animateurs accusent (en un double sens : soulignent et mettent en question) l'incertitude de leur propre position dans le champ

culturel. L'intérêt pour l'astrologie, les traditions ésotériques, l'occultisme (36), manifesté par la plupart des groupes que nous avons rencontrés, est une des expressions les plus nettes de cette tendance : en même temps qu'elle répond à la conscience nouvelle de l'intégration de l'homme dans un cosmos dont il n'est pas le centre, elle constitue une mise en question du « totalitarisme scientifique » qui privilégie, de façon exclusive, une seule approche, positive, rationnelle et analytique des phénomènes de la nature, au détriment d'autres modes de connaissance, sensible, affective, synthétique du monde. De façon significative, ce qui attire les néo-ruraux dans ces grandes traditions spirituelles et religieuses, c'est ce qui relève le moins du contrôle idéologique et symbolique des institutions nettement compromises avec le « monde » et la rationalité qui y prévaut : expériences mystiques, traditions ascétiques et initiatiques, etc. Cet intérêt fait partie, pour une part, de cette réhabilitation protestataire de formes de pensée dites pré-logiques, selon les critères modernes de la connaissance, façon — pour ces intellectuels-parias (dirait Weber) (37) — de se « distinguer » face aux détenteurs du savoir légitime.

— La référence des néo-apocalyptiques aux grandes traditions religieuses a, en second lieu, une *fonction emblématique* : en leur permettant de se repérer symboliquement dans une vaste trajectoire historique, elle aide les intéressés à surmonter la crise qui procède du constat de leur impuissance à agir (professionnellement, politiquement, etc.) sur la société d'aujourd'hui. Par ce biais, ils peuvent nommer leur expérience; ils en conjurent la précarité; ils peuvent s'attribuer une « mission » dont l'importance est attestée par une « nuée de témoins ». La marginalité sociale est ainsi transfigurée en une élection. Lorsqu'un groupe s'autoproclame l'héritier de la tradition monastique, cela ne signifie pas qu'il fasse siens les fondements spirituels du monachisme, ni qu'il recherche un quelconque rapprochement avec les monastères existant aujourd'hui (38). Il invoque une image, souvent floue, du moine civilisateur, innovateur d'une nouvelle culture à l'âge médiéval, et menant, par choix, une vie totalement unifiée. Ce faisant, il revendique, pour lui-même, la continuité d'une inspiration qui lie entre elles des expériences dispersées dans le temps et dans l'espace, il sort — symboliquement — de l'indétermination en s'inscrivant volontairement dans une filiation prophétique.

— En permettant aux intéressés de nommer leur expérience en la reliant à un passé plus ou moins mythique, la référence aux grandes traditions religieuses remplit donc, du même coup, une *fonction mobilisatrice*. Elle rend possible, en un moment où tous les autres repères font défaut, une relance de l'utopie : les emprunts culturels au passé nourrissent l'anticipation du monde nouveau qui vient, au-delà de la catastrophe prochaine. Si la religion peut jouer ce rôle de réservoir de symboles mobilisateurs, c'est précisément parce qu'elle apparaît aux intéressés comme étant en discontinuité avec la culture dominante; parce qu'elle leur semble n'avoir pas (ou plus) partie liée avec un mode de pensée qui est au centre de la logique catastrophique qu'ils dénoncent. Ce qui valorise la religion, aux yeux de certains courants néo-apocalyptiques, c'est qu'elle fut et continue d'être la première cible de la rationalité moderne (39). Ce « retour à la religion », paradoxalement rendu possible par le processus massif de sécularisation (la religion attire d'autant plus qu'elle passe pour avoir moins d'emprise sociale), est d'autant plus intéressant à étudier qu'il se produit surtout chez des intellectuels, dans des couches en situation non pas pré-politique ou pré-scientifique, mais plutôt post-politique et post-scientifique : la réaction anti-moderne dont il pro-

procède relève moins d'un refus global de l'évolution historique que d'une appréciation rationalisée des limites objectives du progrès, en fonction des moyens pris pour l'atteindre. En même temps, ce « retour à la religion » assure la médiation imaginaire entre le passé et l'avenir, clé de la dialectique utopique.

Cette première ligne d'analyse de la montée des intérêts religieux chez les néo-ruraux apocalyptiques s'en tient à l'hypothèse classique d'un lien électif entre les intérêts sociaux propres à un groupe donné et la vision du monde qu'il développe : elle traite, dans cette perspective, le discours apocalyptique comme l'expression de l'impuissance pratique d'une couche sociale, du fait de la conjoncture générale aussi bien que des contradictions de sa propre position dans les rapports sociaux, à transformer un monde où elle vit mal. Cette situation d'impasse et les frustrations qui en résultent, au plan social et au plan psychologique, portent les intéressés à suspecter l'opérationnalité d'une approche historique et politique de la réalité sociale et les conduit à porter une attention nouvelle à des façons de penser le monde dont le refoulement culturel atteste, aux yeux des intéressés, le caractère polémique, voire subversif, vis-à-vis de la rationalité dominante. Le renouveau des intérêts religieux dans ces groupes ne saurait donc, en aucun cas, être considéré comme une « irruption de l'irrationnel » dans leur univers mental : il correspond, au contraire, à la recherche systématisée d'une rationalité alternative. De ce fait, on ne saurait non plus parler ici de « régression » du politique au religieux, comme si ces deux registres d'expression de la protestation sociale correspondaient, en eux-mêmes, à des états hiérarchisés de la conscience collective : en posant la réversibilité toujours possible, selon la conjoncture, du religieux et du politique, on met l'accent — comme le fait d'ailleurs Weber lorsqu'il inventorie les diverses formes prises, dans l'histoire, par « le refus du monde » des intellectuels — sur la continuité d'une protestation sociale présente actuellement dans le discours apocalyptique néo-religieux comme elle pouvait l'être, par exemple, dans le discours anti-institutionnel, communautaire et libertaire qui prévalait dans les mêmes couches sociales, dans la conjoncture des années 1970.

## 2. *Survie communautaire, espace et religion*

Cette première ligne d'analyse conduisait donc logiquement à n'attacher que peu d'importance à la rupture subjective que constitue, pour les intéressés, le passage d'un registre à l'autre, et à la spécificité de l'expérience — individuelle et collective — qui sous-tend cette rupture. Or ceux-ci ne se contentent pas d'introduire dans leur discours des références culturelles inédites : ils affirment qu'au principe de leur intérêt intellectuel nouveau pour les grandes traditions religieuses de l'humanité, il y a une « expérience spirituelle » qui oriente désormais leur choix de tel ou tel mode de vie. Certes « l'expérience spirituelle », dans ce qu'elle a d'intime et de personnel, échappe pour une large part à l'appréhension sociologique. Mais elle est aussi socialement structurée, et susceptible d'effets sociaux : à ce titre donc, elle intéresse le sociologue, si à travers les logiques sociales et idéologiques qu'il identifie, il se préoccupe aussi de comprendre comment les acteurs y sont concrètement engagés.

On peut, de façon idéal-typique, repérer trois étapes décisives dans ce processus, étapes qui correspondent aussi à des stades successifs d'intégration communautaire.

— *La première étape est celle du passage du discours catastrophiste écologique à la recherche pratique de la survie autonome.* La dénonciation verbale des menaces qui pèsent sur l'humanité cède le pas, à ce moment, à l'expérimentation d'un mode de vie permettant d'affronter les temps difficiles, à l'échelle d'un groupe et d'un territoire limité : dans ce passage à l'acte, la nature cesse d'être la référence mythique de l'harmonie perdue, elle devient une épreuve quotidienne. Pour vivre entièrement de sa propre production sur une terre pauvre, et, de surcroît, souvent dégradée par la désertification, le groupe est conduit à mener une bataille de tous les instants contre des difficultés qu'il est mal préparé à surmonter. Le défrichage, la revalorisation minutieuse du sol, qui sont les conditions minimum de l'autarcie économique, impliquent une organisation rationnelle de la vie collective, une mobilisation intensive des capacités de travail, un contrôle permanent de l'efficacité de cette énergie déployée. Dans la meilleure hypothèse, les résultats de ces efforts n'assurent au groupe que le minimum strictement nécessaire, au prix d'une maîtrise très poussée des besoins individuels et collectifs. La conquête de l'autonomie demande donc aux intéressés l'acceptation d'une vie austère, marquée par le travail et la pénurie relative. Ceci ne peut être mis en œuvre et toléré qu'à l'intérieur de communautés fortement intégrées qui prennent en charge la totalité de la vie de leurs membres, au travers d'une organisation sociale structurée qui assure leur rappel à l'ordre permanent, en même temps qu'elle soutient et renforce leur conviction apocalyptique (40).

— A ce point — et c'est la seconde étape —, *l'éthique de la frugalité* qui accompagne toujours la référence idéologique aux « lois de la nature », cesse d'être une invocation plus ou moins vague de la simplicité primitive : elle prend corps dans et par une pratique collective. Le groupe produit les valeurs et les normes qui répondent aux exigences précises de sa survie comme groupe : fixation de la communauté sur son espace, utilisation rationnelle des ressources du territoire, mobilisation de tous sur des objectifs communs, etc. Ce sont les conditions matérielles et sociales de la vie communautaire qui commandent la structuration progressive de contenus éthiques à l'intérieur de cette référence floue à la « nature ». Ces contenus éthiques sont formalisés dans des *règles de vie communautaire* qui fixent les conditions de participation à la vie collective, les modalités de la division du travail au sein de la communauté, les principes de son économie sexuelle, les règles de la répartition interne du pouvoir. Ces règles de vie sont, le plus souvent, non écrites. Mais il est de moins en moins rare que des groupes entreprennent de se doter d'une règle écrite, témoin objectif et permanent, opposable à chacun, d'une conformité supposée entre les principes de la vie communautaire et les lois de la nature.

— Or ces règles de vie « selon la nature et donc selon le bien » n'ont pas simplement une fonctionnalité par rapport aux problèmes internes et externes auxquels le groupe doit faire face. Elles systématisent aussi la mise à part territoriale et sociale d'individus qui ont opté communautairement pour le « monde nouveau ». Cette option donne un sens à leur vie présente. Elle marque symboliquement, et effectivement, leur séparation d'avec le monde tel qu'il est.

Le contenu de ces règles varie, en lien direct avec le type de rapport que le groupe entretient avec le territoire dont il tire ses moyens de subsistance, en même temps qu'il y assure les repères symboliques de son identité comme groupe. Selon que le groupe est sédentaire ou nomade, selon son mode d'habitat, selon les ressources naturelles, culturelles et économiques du territoire qu'il occupe et

qu'il met en valeur, les normes collectives dont il se dote diffèrent. Mais, dans tous les cas, elles cristallisent la tendance, constante dans tous ces groupes affrontés à des problèmes de survie difficiles, à développer une *conscience dichotomisante du monde*, conscience qui procède de l'expérience quotidienne, la légitime et l'oriente à la fois. La structuration de cette conscience dichotomisante constitue la troisième étape typique de ce processus de transmutation de l'écologie à la religion. C'est à ce point précis que l'aspiration à une vie plus saine, plus simple, plus naturelle et donc plus humaine, qui répondait initialement à la conscience des menaces qui pèsent sur la civilisation industrielle, se structure en une problématique du salut, postulant la séparation nécessaire entre ceux qui seront sauvés et ceux qui ne le seront pas.

Dans sa vie pratique, le groupe doit maîtriser l'opposition antagonique du jardin où il vit et du désert de ronces qui l'environne, l'opposition entre la maison restaurée et la ruine, l'opposition entre l'espace irrigué et la lande dépourvue d'eau, etc. Cette lutte pratique, dont sa survie dépend, entre le dedans — l'espace communautaire — et le dehors — l'environnement menaçant —, constitue le support de l'opposition symbolique entre la communauté et le « monde », entre l'ordre et le désordre, entre le bien et le mal (41). La vision du monde qui se structure sur la base de cette expérience quotidienne met en jeu une logique de l'opposition symbolique dont l'opposition entre le sacré et le profane constitue le paradigme.

« Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de profane et de sacré. La division en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse » (42).

C'est à cette très classique proposition durkheimienne qu'on est porté ici à faire référence pour qualifier de « religieuse » cette vision du monde qui procède de l'expérience à la fois pratique et symbolique que ces groupes ont de leur espace territorial et social : elle leur permet essentiellement de gérer l'interdit dans la vie communautaire, en donnant un sens — du point de vue de l'obtention du salut — au rapport d'exclusion que le groupe entretient avec son environnement social. Les pratiques rituelles qui tendent à faire leur apparition dans un certain nombre de groupes — rituels de communion et de réconciliation communautaires, rituels de purification individuelle et collective, rituels de conciliation de l'environnement naturel, etc. — correspondent à cette nécessité de marquer symboliquement et de reconstituer en permanence, pour chacun et pour le groupe, ce sens de l'intégration/séparation qui permet de vivre la pratique austère de la survie communautaire comme voie d'accès au salut.

On peut alors penser que les emprunts effectués par les intéressés aux grandes traditions religieuses de l'humanité, emprunts modulés en fonction du capital culturel détenu dans le groupe, ont une signification sociologique plus complexe que celle qu'on pourrait leur attribuer en repérant exclusivement leur fonctionnalité dans la stratégie compensatoire et distinctive de ces « intellectuels fuyant le monde » que sont, le plus souvent, les apocalyptiques néo-ruraux. Ces emprunts s'effectuent aussi selon une logique idéologique prescrite par cette



expérience religieuse dans laquelle chaque groupe sublime son expérience collective de la survie territorialisée : à cette vision religieuse, ils donnent un langage, des repères symboliques, des confirmations historiques. Du même coup, et de façon dialectique (43), ils peuvent orienter activement une pratique de l'espace et de la vie communautaire.

Danièle LÉGER  
*Groupe de Sociologie des Religions*  
 C.N.R.S.

NOTES

(1) Danièle LÉGER, Bertrand HERVIEU, *Le Retour à la Nature. Au fond de la forêt... l'Etat*, Paris, Ed. du Seuil, 1979.

(2) Selon le titre d'un rapport de M. Jacques POLY, Directeur de l'Institut National de la Recherche Agronomique, paru en 1979 : « Pour une agriculture plus économe et plus autonome » (Paris, INRA, 1978, 65 p.), rapport qui eut un large écho dans les milieux néo-ruraux.

(3) Cette présentation du dossier est largement développée dans un ouvrage à paraître aux Editions du Centurion : Danièle LÉGER, Bertrand HERVIEU, *Les Temps Difficiles. Apocalypse, ruralité et religion*.

(4) Les considérations avancées ici reposent sur l'observation directe, conduite pendant trois ans au moins, d'une douzaine de communautés néo-rurales en France, considérées par nous comme particulièrement représentatives de ce courant néo-apocalyptique dont les thèmes diffusent de façon de plus en plus sensible, sous des formes plus ou moins euphémisées, dans l'ensemble de la population néo-rurale.

(5) Etymologiquement, l'apocalypse (αποκάλυψις) c'est la mise à nu, le dévoilement, la révélation des secrets humains et divins, ce qui suggère qu'à la catastrophe correspondent, à la fois, un accomplissement des temps et la manifestation de ce qui, jusqu'à la crise fatale, était demeuré caché.

(6) Ce thème a été abondamment développé au sein de la contreculture puis de la « nouvelle culture spirituelle américaine », depuis les années 65, notamment par Gary SNYDER, Theodore ROSZAR, *Où finit le désert?*, Paris Stock, 1973, et par Allan WATTS, *Amour et Connaissance. Une nouvelle manière de vivre*, Paris, Denoël-Gonthier, 1966; *Bienheureuse Insécurité. Une réponse à l'angoisse de notre temps*, Paris, Stock, 1977; *Etre Dieu. Au-delà de l'au-delà*, Paris, Denoël-Gonthier, 1977.

(7) Sur les contenus et la diffusion de cette crainte dans la société moderne, à travers le film, la littérature et la bande dessinée de science-fiction, cf. L.V. THOMAS, *Civilisation et divagations. Mort, fantasmes, science-fiction*, Paris, Payot, 1979.

(8) C'est sans aucun doute Ivan ILLICH, qui fait partie des quelques auteurs de référence des néo-ruraux, qui a le plus puissamment contribué au développement de cette réflexion. Avec, en particulier, *Némésis Médicale*, Paris, Le Seuil, 1975. Mais d'autres travaux alimentent ce catastrophisme rationnel : cf., par exemple, Orio GIARINI, *Ecologie, économie et recherche du bien-être*, Paris, Futuribles 24, 1979; O. GIARINI, H. LOUBERGUE, *La Civilisation technicienne à la dérive. Essais sur les rendements décroissants de la technologie*, Paris, Dunod, 1979, et également les travaux de GEORGESLU-ROEGEN (sur la loi de l'entropie comme processus économique), de Hermann DALY, de Gerhard MENSCH, de Aurelio PECCEI (*L'Heure de la Vérité*, Paris, Fayard, 1974), de Paul DUMOUCHEL et J.-P. DUPUY, (*L'Enfer des choses*, Paris, Le Seuil, 1979); et, en matière démographique, les écrits de P. EHRLICH, *Population, ressources, environnement*, Paris, Fayard, 1972, de F. MEYER, *La Surchauffe de la croissance*, Paris, Fayard, 1975, etc. Comme le soulignent IVO RENS et Jacques GRINEVALD, « Réflexions sur le catastrophisme actuel », in *Pour une histoire qualitative*, Genève, Presses Universitaires Romandes, 1975 : « Le catastrophisme n'est pas une mode, mais la forme la plus récente d'une inquiétude existentielle dont les justifications sont davantage scientifiques que métaphysiques ».

(9) Cf. Jean DANÉLOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris, 1958.

(10) Voir Jean SÉGUY, « Millénarisme », *Encyclopédie du Catholicisme*, Paris, Letouzey et Ané, 1980, t. 9, col. 158-165. Un cas très représentatif de ce millénarisme écologique a été présenté dans les *Archives de Sciences Sociales des Religions* (n° 50/1, 1980, pp. 23-57) par Bertrand HERVIEU, Danièle LÉGER, « Ebyathar ou la Protestation Pure ».

(11) Sur ce point, voir B. HERVIEU et D. LÉGER, « Recours à la ruralité et crise », *Economie Rurale*, n° 140, nov.-déc. 1980.

(12) M. JOURDAN, *La Maison sur la Montagne*, Paris, Ed. Entente, 1979, relate et théorise une expérience profondément marquée par les réflexions d'A. Watts et de G. Snyder, ainsi que par le bouddhisme zen, dont ces derniers sont également imprégnés.

(13) H.D. THOREAU, *Walden ou la vie dans les bois*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968; voir également Michèle FLAK, *Thoreau, ou la sagesse au service de l'action*, Paris, Seghers, 1973 (le commentaire de M. Flak est davantage connu chez les néo-ruraux que le texte de Thoreau lui-même).

(14) « La maison est un vêtement et rien d'autre, et comme dans un vêtement on ne doit pas avoir la sensation de se sentir étouffé, enfermé, séparé de l'univers », *La Maison sur la Montagne, op. cit.*, pp. 20-21. Cette « maison vivante », proche de la cabane primitive, peut néanmoins utiliser, au service de cet objectif de légèreté et d'ouverture, toutes les ressources d'une technique « douce » très avancée : l'ouvrage *Vibrations Solaires* publié en 1979 (Imprimerie 34, 31000 Toulouse) par l'Association Planétaire des Technologues Doux, rend compte d'une expérience d'utilisation raffinée de l'énergie solaire pour assurer l'autonomie d'un habitat léger, en bois, dans la moyenne montagne ariégeoise. Les divers *Manuels d'autoconstruction*, publiés par les Editions Alternative et Parallèle, donnent une bonne idée des possibilités techniques explorées aujourd'hui par un certain nombre de « nouveaux installés » et de communautés néo-rurales.

(15) Sens que formule ainsi Jean SÉGUY : « Un appel au passé, qu'on reconstitue souvent en un âge d'or magnifié contre un présent qu'on rejette, en vue d'un avenir radicalement autre » (« Une sociologie des sociétés imaginées : monachisme et utopie », *Annales E.S.C.*, mars-avril 1971, pp. 328-354).

(16) L'extension des « maladies de civilisation » (cancers liés à la pollution et au mode de vie urbain, poussée des maladies cardiovasculaires et des maladies de système, troubles psycho-somatiques) figure d'ailleurs dans les descriptions des modalités prévisibles de la catastrophe, et de ses signes annonciateurs.

(17) Cette désignation euphémisée de la catastrophe est si répandue parmi les néo-ruraux apocalyptiques qu'elle a constitué pour nous, au cours de notre enquête de terrain, un véritable « mot de passe », permettant à nos interlocuteurs d'identifier immédiatement le type de problèmes sur lesquels nous les sollicitons de s'exprimer. « Les Temps Difficiles », c'est aussi le titre d'un roman de Charles Dickens, paru en 1854, où il critique, avec une causticité ravageuse, le modèle scientifique de l'objectivité et l'avènement de l'homme-machine : « Vous serez dirigés et gouvernés en toute chose par le réel, disait le gentleman. Nous espérons avoir sous peu un ministère du réel, où travailleront des fonctionnaires du réel qui obligeront le peuple à être un peuple du réel et du réel seulement (...). Vous devez abandonner à jamais le mot "imagination"... ».

(18) Parmi la littérature en langue française qui tente de cerner ce que peut être cette « expérience connaissante », propre au Nouvel Age, on peut citer : Marilyn FERGUSON, *Les Enfants du Verseau, pour un nouveau paradigme*, Paris, Calmann-Lévy, 1980; Paule SALOMON, *Les Nouveaux Aventuriers de l'Esprit*, Paris, Albin Michel, 1979; J.-M. SCHIFF, *L'Age Cosmique aux U.S.A.*, Paris, Albin Michel, 1981; S. CROSSMAN, E. FENWICK, *Le Nouvel Age*, Paris, Le Seuil, 1981.

(19) Marilyn FERGUSON, *op. cit.*, pp. 17-34 : « La Conspiration ».

(20) *Ibid.*, p. 35 (c'est nous qui soulignons).

(21) Cf. Jean SÉGUY, « Ordres religieux et Troisième Age du Monde », *Recherches et Documents du Centre Thomas More*, n° 29, mars 1981.

(22) Cf. par exemple : Jean SÉGUY, « D'une Jacquerie à une congrégation religieuse : autour des origines eudistes », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 52/1, 1981, pp. 37-67.

(23) Exactement comme le permet, dans un autre registre, la comparaison entre le mouvement écologique et le mouvement romantique au XIX<sup>e</sup> siècle, ou le mouvement

néo-romantique au début du XX<sup>e</sup>, du point de vue de sa base sociale, de sa thématique de la nature et de la ruralité, de son rapport à la politique, etc. On se reportera, à ce propos, aux travaux de Michaël LÖWY, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, Paris, P.U.F., 1976; *Marxisme et Romantisme révolutionnaire*, Paris, Le Sycomore, 1979; « Messianisme juif et utopies libertaires en Europe Centrale », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 51/1, 1981, pp. 5-47.

(24) Sur ces débats : cf. Roberto CIPRIANI, « Sécularisation ou retour du sacré ? », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 52/2, 1981, pp. 141-150.

(25) On emploie ici la notion d'affinité élective dans le sens que lui donne Max WEBER (*Essais sur la Théorie de la Science*, Paris, Plon, 1965, p. 129, p. 136), lorsqu'il souligne le caractère plausible mais *non automatique* d'un lien entre les intérêts de classe et telle conception du monde, et donc en insistant moins que ne le fait Michaël Löwy (à la suite de Goethe) sur la synthèse originale qui procède d'un tel croisement (M. Löwy, « Messianisme juif et utopies libertaires en Europe Centrale », *art. cit.*). Par « affinité élective » on entend donc un apparemment formel qui crée la possibilité d'un croisement entre apocalyptique écologique et apocalyptique religieuse, en s'attachant surtout à l'examen des conditions sociales qui assurent la réalisation de ce croisement.

(26) D'où l'ambiguïté des définitions de la religion en général, comme « réponse au besoin qu'a l'homme de donner un sens à la vie et à la mort, au mal et à la souffrance, etc. », si elles laissent entendre que c'est sur ce mode seul que ce besoin peut être formulé.

(27) On ne développera pas davantage ici l'analyse d'un processus déjà longuement décrit ailleurs : cf. D. LÉGER, B. HERVIEU, *Le Retour à la Nature*, *op. cit.*; D. LÉGER, « Les Utopies du Retour », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 29, septembre 1979, pp. 45-63.

(28) On emprunte le concept de stratégie compensatoire à Pierre BOURDIEU, « Classement, Déclassement, Reclassement », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 24, novembre 1978, p. 17 : « Stratégies employées soit pour tenter d'échapper au déclassement et rejoindre une trajectoire de classe, soit pour prolonger le cours interrompu d'une trajectoire escomptée ».

(29) Max WEBER, *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971, p. 525.

(30) Faut-il préciser qu'il s'agit là de trajectoires typiques, les situations individuelles réelles étant toujours à la fois plus complexes, plus contradictoires et plus instables.

(31) Pierre BOURDIEU, « Classement... », *art. cit.*

(32) On observe la même identification fréquente chez les romantiques et les néo-romantiques (dans le romantisme révolutionnaire de Gustav Landauer, par exemple : cf. Eugen LUN, *Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, Berkeley, University of California Press, 1973; et ce qu'en dit M. Löwy, *Marxisme et Romantisme révolutionnaire*, *op. cit.*). On la trouve également dans les courants français du retour à la terre, avant, pendant et après la Seconde Guerre mondiale, avec d'autres implications idéologiques. Cette identification est à rapprocher de la célébration de la communauté rurale traditionnelle, opposée à la société urbaine moderne, éclatée et anomique qu'on trouve, de façon plus ou moins accentuée, chez les pères fondateurs de la sociologie, et, au premier chef, chez TONNIES, *Communauté et Société*, Paris, P.U.F., 1944.

(33) Max WEBER, *Economie et Société*, *op. cit.*, pp. 524-525.

(34) *Ibid.*

(35) Pierre BOURDIEU signale la propension des éléments déclassés de la petite bourgeoisie nouvelle à « accueillir toutes les formes de culture qui sont, au moins provisoirement, aux marges (inférieures) de la culture légitime », dans « Les variantes du goût petit bourgeois », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 5, octobre 1976, pp. 73-74. Il développe cette perspective dans *La Distinction*, Paris, Ed. de Minuit, 1980.

(36) Max WEBER indique (*op. cit.*, p. 526) que le besoin religieux de ces intellectuels-parias « prend d'ordinaire soit une direction éthique rigoriste, soit une direction occultiste ». L'orientation religieuse des néo-ruraux apocalyptiques croise, de façon quasi constante, ces deux directions.

(37) Max WEBER, *ibid.*, pp. 525-526.

(38) Ceci peut cependant se produire : ainsi la communauté de l'Ange Retrouvé, communauté apocalyptique d'inspiration non chrétienne, installée à proximité de Château-

Renard, entretient-elle des relations de communauté à communauté avec l'abbaye bénédictine de Saint-Benoît-sur-Loire.

(39) Il faut d'ailleurs noter qu'il existe, au sein même de l'apocalypptisme écologique néo-religieux, des conflits idéologiques qui portent précisément sur cette question des rapports entre la religion et la rationalité moderne : certains courants « néo-païens » mettent en question avec virulence la responsabilité du judéo-christianisme dans la formation de l'anthropocentrisme dominant et cherchent dans les cosmologies non chrétiennes la base possible d'une réfutation radicale des idéaux rationalistes et libertaires qui justifient, selon eux, la violation des lois naturelles. Pour ces courants, la mise à jour d'une nouvelle rationalité, authentiquement alternative, inscrite dans un « monde nouveau », passe par la restitution des subcultures religieuses depuis longtemps refoulées par les grandes religions « intégrées », c'est-à-dire compromises avec « l'esprit occidental » qui les a, en retour, disqualifiées culturellement (au moins en apparence) : ces conflits idéologiques permettent de localiser d'intéressants phénomènes de surenchère dans la compensation symbolique.

(40) En ce sens, les communautés apocalyptiques peuvent tendre à se rapprocher des « institutions totalitaires », selon la définition qu'en donne Erving GOFFMAN, *Asiles* (Paris, Ed. de Minuit, 1968, pp. 29-30), réalisant les conditions de la « mort au monde » sous la forme d'une existence sociale hyper-rationalisée.

(41) Dialectique de l'ordre spatial et de l'ordre symbolique qui a quelque chose à voir (toutes proportions gardées) avec celle dont a témoigné l'expérience cistercienne : l'antagonisme entre la clairière et la forêt, concrètement expérimenté dans l'entreprise de défrichement conduite par les moines, est aussi, dans les sermons de Saint Bernard, une métaphore fréquemment utilisée pour évoquer le combat spirituel; cf. Georges DUBY, *Saint Bernard et l'Art cistercien*, Paris, Ed. Flammarion, 1979, pp. 112-113. L'acceptation de la règle communautaire, l'ordre et la paix gagnés sur la nature sauvage sont les deux expressions parallèles de la victoire de l'ordre sur le désordre (c'est-à-dire du sacré sur le profane).

(42) Emile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1968.

(43) Nous présentons, dans *Les Temps Difficiles* (*op. cit.*), une double typologie des pratiques de l'espace et des représentations religieuses qui leur correspondent. Cette double typologie n'implique aucune correspondance mécanique, elle balise simplement des combinaisons possibles, en fonction d'affinités électives repérables. Elle est utile pour présenter commodément et mettre en ordre un matériau empirique foisonnant. Mais il semble — rétrospectivement — qu'elle fait apparaître insuffisamment le caractère dynamique et actif de ces combinaisons.