



Néoruralité catastrophiste, littérature post- apocalyptique et imaginaire de l'effondrement

JEAN AUTARD

ARTICLES DE
RECHERCHE



STOCKHOLM
UNIVERSITY PRESS

RÉSUMÉ

Certains thèmes eschatologiques se retrouvent de façon très proche aussi bien dans les discours et pratiques de néoruraux catastrophistes que dans un certain nombre d'œuvres littéraires post-apocalyptiques francophones, dont quatre ont été tout particulièrement étudiées : *Ravage* (Barjavel 1976 [1943]), *Malevil* (Merle 1972), *Le feu de Dieu* (Bordage 2009) et *Et toujours les forêts* (Colette 2020), présentant d'étroites similitudes dans l'imaginaire qu'elles mobilisent.

Les anticipations d'un effondrement de la société industrielle – aussi fondées qu'elles puissent être par ailleurs dans un monde en déréliction écologique et sans se prononcer directement sur leur pertinence politique – sont mises en récit au travers de canons esthétiques qui procèdent d'un certain imaginaire culturel. Là où les récits post-apocalyptiques américains se réfèrent par exemple largement à l'imaginaire de l'Ouest, le thème français rejoue l'opposition entre Paris (archétype de concentration urbaine et de pouvoir) et des campagnes enclavées, à la fois refuges naturels et jonction nostalgique avec un passé agraire identifié à l'enfance du narrateur. Certains thèmes du courant agrarien (très implanté au siècle dernier dans une France tardivement rurale) et de ses épigones régionalistes peuvent informer un imaginaire national, notamment dans le repli vers un conservatisme familial patriarcal opposé à une décadence culturelle. Il est alors crucial de disséquer les significations politiques d'un tel imaginaire eschatologique pour éviter que des modes de vie écologiques n'apparaissent opposés aux idéaux d'émancipation.

ABSTRACT

Some similar eschatological themes can be found both in the discourses and practices of catastrophist neorurals and in a number of francophone post-apocalyptic literary works, four of which are studied in this article for their similarities in their imaginary: *Ravage* (Barjavel 1943), *Malevil* (Merle 1972), *Le feu de Dieu* (Bordage 2009) and *Et toujours les forêts* (Colette 2020). Anticipations of the collapse of the industrial society – as well founded as they may be in a world of ecological dereliction, and without directly commenting on their political relevance – are told through aesthetic canons that derive from a certain cultural imaginary. Where American post-apocalyptic narratives, for example, draw heavily on the imagination of the West, the French theme re-enacts the opposition between Paris (an archetype of urban concentration and power) and the enclosed countryside, which is both a natural refuge and a nostalgic link with an

CORRESPONDING AUTHOR:

Jean Autard

Ecole des Hautes Etudes en
Sciences Sociales, France

jean.autard@ehess.fr

MOTS-CLÉS:

post-apocalyptique ;
imaginaire de l'effondrement ;
nationalité française ;
littérature française

KEYWORDS:

post-apocalyptic; narratives
of collapse; french neorurality;
french literature

TO CITE THIS ARTICLE:

Autard, J. (2025). Néoruralité
catastrophiste, littérature
post-apocalyptique et
imaginaire de l'effondrement.
*Nordic Journal of Francophone
Studies/Revue nordique des
études francophones*, 8(1),
pp. 46–58. DOI: [https://doi.
org/10.16993/rnef.128](https://doi.org/10.16993/rnef.128)

agrarian past identified with the narrator's childhood. Certain themes of the agrarian movement (which had a strong foothold in rural France in the last century) and its regionalist epigones can inform a national imaginary, particularly in the retreat towards a patriarchal family conservatism opposed to cultural decadence. It is crucial, then, to examine the political significance of such an eschatological imaginary if we want to avoid ecological lifestyles appearing to run counter to the ideals of emancipation.

INTRODUCTION

Il ne se passe pas de mois sans qu'un magazine ne titre sur l'apocalypse prochaine [...] en France, des communautés néorurales se préparent concrètement pour faire face aux temps difficiles qui s'annoncent. Elles s'organisent dans le but d'explorer les voies d'une survie autonome, dans une familiarité retrouvée avec la nature. Pour ces groupes, les hypothèses catastrophistes ne sont plus une référence vague : elles sont hyperformalisées à l'intérieur d'une apocalypse séculière qui dessine les voies d'un salut écologique possible pour de petits noyaux d'individus conscients et préparés. Au-delà de la catastrophe inévitable, conséquence de la folie humaine, un monde nouveau se prépare, qu'il s'agit dès aujourd'hui d'anticiper. (Hervieu et Hervieu-Léger 2023[1981] : 183)

Les quelques lignes qui précèdent, issues du livre *Des communautés pour les temps difficiles, néoruraux ou nouveaux moines*, décrivent les années 1970. Elles pourraient aussi bien s'appliquer, cinquante ans plus tard, au regain qu'ont connu les idées catastrophistes, notamment autour du courant de la collapsologie (Tasset, 2019). Malgré certaines inflexions, j'ai pu retrouver, menant un travail ethnographique dans vingt-six lieux alternatifs du Sud des Alpes françaises entre 2019 et 2023,¹ de nombreuses similitudes, parfois frappantes, avec ce que décrivaient les enquêtes sociologiques menées sur le sujet un demi-siècle plus tôt. De nouveaux arrivants, sans transmission directe des courants antérieurs, pouvaient reproduire presque les mêmes pratiques, parfois jusqu'à certaines tournures de langage.² Quoique rien dans la collapsologie, si ce n'est le terme, ne soit spécifiquement français (des époux Meadows et de Jared Diamond aux États-Unis à Ugo Bardi, Fabian Scheidler ou Dimitry Orlove, le thème se retrouve, avec des colorations politiques diverses, dans beaucoup des sociétés occidentales), ni que la littérature post-apocalyptique ne soit particulièrement francophone,³ il semble possible de trouver un autre parallèle avec des œuvres littéraires qui anticipent et recoupent largement les pratiques et l'imaginaire rencontrés dans le courant néorural français. Il s'agit d'un corpus de quatre romans s'étalant sur plus d'un siècle parmi lesquels on peut trouver d'étroites similitudes de thème entre eux et l'imaginaire observé par l'ethnographie, malgré la diversité littéraire des styles.

Le premier, *Ravage* (1943) de René Barjavel (1911–1985), né à Nyons dans la Drôme, fils de boulanger et petit-fils de paysan (Chalon, 1985), écrivain souvent critique des dangers de la technologie, a été écrit durant l'Occupation et publié en feuilleton dans le journal antisémite *Je suis partout* (Barjavel ne sera pour autant pas condamné pour collaboration). Roman d'anticipation, il décrit les conséquences catastrophiques pour une France futuriste d'une panne d'électricité générale, et le trajet d'un groupe de survivants vers une Provence agricole refuge.

Écrit trente ans plus tard dans une époque d'effervescence antimilitariste (contestation de la guerre du Vietnam, lutte contre l'extension du camp du Larzac en 1971) et écologiste, *Malevil* (1972), de Robert Merle (1908–2004), écrivain et universitaire français né en Algérie, aux sympathies communistes, dont c'est une des rares excursions dans le domaine de la science-fiction, fait le récit de l'organisation dans un château médiéval rural d'un petit groupe de survivants d'une guerre nucléaire.

Ouvrages, plus récents, *Le Feu de Dieu* (2009) de Pierre Bordage (1955–), écrivain de science-fiction plus habitué des grandes fresques de *space-opera*, lui aussi né dans un village rural de Vendée, ainsi qu'*Et toujours les forêts* (2020) de Sandrine Colette (1970–) écrivaine installée dans le Morvan, racontent tous deux le voyage de survivants d'une catastrophe indéterminée vers un refuge rural.

L'objectif de cet article sera d'explorer la façon dont les anticipations d'un effondrement de la société industrielle – aussi fondées qu'elles puissent être par ailleurs dans un monde en déréliction écologique et sans se prononcer directement sur leur pertinence politique – sont mises en récit au travers de canons esthétiques qui procèdent d'un certain imaginaire culturel. S'il peut parfois s'agir d'influences directes ou de lectures de première main, ces similitudes s'expliquent aussi par certaines convergences liées à l'insertion dans une culture et des expériences partagées, conduisant Hervieu et Hervieu-Léger à se demander « s'il existe un lien structurel entre ces diverses manifestations apocalyptiques » entre lesquelles « certaines convergences [...] sont parfois saisissantes. » (2023[1981] : 184)

Il s'agit ici de l'exploration d'un certain imaginaire, qui coexiste avec d'autres et n'a pas même la prétention à une quelconque représentativité ou à être majoritaire. Les thèmes très similaires des ouvrages explorés n'empêchent pas que d'autres exemples de la littérature post-apocalyptique francophone échappent presque entièrement au cadre proposé ici (on peut citer par exemple les bandes dessinées *Jeremiah* (Hermann 1979) ou *Transperceneige* (Lob et Rochette 1984)). De même, beaucoup des personnes engagées dans des formes de pratiques vivrières ou de revitalisation de filières agricoles locales respectueuses de la nature ne s'inscrivent pas dans cet imaginaire post-apocalyptique : un fond catastrophiste partagé sur l'état de la biosphère peut se traduire plutôt par des velléités de changement politique ou des aspirations à transformer le monde en faisant « tache d'huile » (ou, pour reprendre une autre métaphore entendue sur le terrain, en étant le sachet de thé que l'on met dans l'eau). D'autres partagent un fond catastrophiste tout en rejoignant un imaginaire plus optimiste, comme les pensées de la décroissance ou de la descente telles les villes en transition (Semal 2019) ou la permaculture (Centemeri 2019).

Il faut expliciter le rapport dans cet article entre la mobilisation d'éléments de sciences sociales et l'usage de matériaux littéraires. Il va de soi que la comparaison terme à terme n'aurait en elle-même guère de sens. L'objectif de ce travail sur un imaginaire est de mettre en évidence des thèmes et des aspirations latentes bien plus largement partagées au sein de la société qui peuvent s'exprimer sous une forme particulièrement nette dans certains projets alternatifs. Plus que de décrire de façon exhaustive les différentes formes d'appréhension de la catastrophe écologique, ou les imaginaires des néoruraux (qui peuvent être très divers), il s'agit de suivre et d'essayer de restituer dans sa cohérence un certain thème. La littérature peut alors, de façon plus ou moins accomplie selon le talent de son auteur, fournir dans la fiction des formes cristallisées de cet imaginaire. Cela permet de faire des ponts entre deux domaines d'étude qui présentent d'importants échos : l'étude du genre littéraire post-apocalyptique (Léger 2018; Engélibert 2019; Semal 2021) et celle des néoruraux catastrophistes (Hervieu et Hervieu-Léger 2023[1981]; Tasset 2019).

Plus qu'une étude de cas, il s'agit ainsi d'une réflexion nourrie d'un aller-retour entre des sources littéraires et la description d'un phénomène par les sciences sociales. La première partie explorera le cadre général de ces récits post-apocalyptiques, très largement partagé au-delà du contexte culturel étudié, en s'articulant autour de la question des temporalités et de l'imaginaire de l'instantanéité de la catastrophe. Les deux parties suivantes traiteront des spécificités culturelles des imaginaires étudiés : l'inscription dans un agrarisme français latent et dans un certain romantisme paysan nourri de régionalisme qui se traduit par une polarisation géographique inversant, tout en le reprenant, le thème initiatique de la « montée à la capitale ». Une fois que cela aura fait apparaître la façon dont des anticipations contemporaines s'enracinent dans des traditions politiques et littéraires situées (plus que dans une supposée appréhension objective des menaces scientifiquement avérées), la dernière partie posera frontalement la question des effets politiques de la forme prise par une telle pensée eschatologique.

IMAGINAIRE DE LA CATASTROPHE ET INSTANTANÉITÉ APOCALYPTIQUE

L'imaginaire occidental de la catastrophe s'inscrit avant tout sur un arrière-plan chrétien, comme cela apparaît dans le vocabulaire que l'on continue d'employer à son sujet : millénarisme, apocalypse, eschatologie. L'idée d'une histoire linéaire se déroulant de la Création à l'Apocalypse et partagée par le moment de la Révélation a été laïcisée à l'époque moderne dans le grand

récit historique du progrès et le rêve baconien d'une édification terrestre du Royaume. Dans le même temps, l'émergence d'une conscience historique marquée par le souvenir de Rome a donné lieu à un imaginaire de la finitude fasciné par la croissance et le déclin des civilisations. S'il serait trop long de retracer l'histoire des millénarismes chrétiens, du courant prophétique du judaïsme aux expériences de Joachim de Flore ou des Hussites, le thème de l'effondrement de la civilisation est présent dans la littérature romantique, avec par exemple *Le Dernier Homme* de Mary Shelley (1826) tandis que le lien entre maîtrise technique et scientifique du monde naturel et risque d'apocalypse laïque existe déjà, longtemps avant l'arme atomique, dans un ouvrage comme celui d'Eugène Huzard, *La Fin du monde par la science* (1855).

Malgré l'idée d'un second XIX^e siècle largement acquis au progrès et à l'industrie au moins à partir du Second Empire, la critique de l'univers technique et la menace de la catastrophe ont une présence précoce dans la littérature française : dans les œuvres les plus pessimistes d'un Jules Verne (*L'Île à hélice* (1895) ou *Les Cinq cents millions de la Bégum* (1879)), dans *L'Île des pingouins* d'Anatole France (1908), qui décrit un temps cyclique de développement historique culminant dans une mégapole industrielle avant de s'effondrer et de repartir à zéro, ou dans *La Mort de la terre* de J.-H. Rosny (1912) ou *L'Agonie du globe* de Jacques Spitz (1935).

Le type de récit étudié ici s'articule selon une structure invariante : plus qu'un effondrement social ou politique, c'est un événement véritablement apocalyptique qui vient, subitement, interrompre la normalité de la société – et en révéler l' inanité. Un petit nombre de survivants, dans un environnement dévasté, tente alors d'atteindre ou de se construire un refuge. Leur trajectoire prend alors valeur initiatique voire psychanalytique en les confrontant à eux-mêmes tandis que la reconstruction ultérieure d'une forme ou une autre de microsociété prend valeur d'expérience sociale dans une forme de Robinsonnade post-apocalyptique (Engélibert 2019 : 161).

L'événement fondateur lui-même est variable mais partage souvent le fait d'être non explicité : la focalisation de la narration sur un petit groupe fait qu'à partir de l'événement, les survivants sont immédiatement coupés de toute information, toute explicitation sur ce qu'il vient d'advenir et laissés au mieux à des conjectures. Dans *Ravage*, le héros note ainsi que, une fois la technologie éteinte, cela n'a plus de sens de se poser la question du destin de l'Amérique : pour eux comme pour les lecteurs, l'Amérique n'existe plus, ils n'auront plus de nouvelles de toute leur vie d'un continent qui était quelques instants auparavant à portée de téléphone. Cela permet au récit d'éviter les voies toujours délicates de la politique-fiction pour se concentrer sur la situation qui fait suite à la catastrophe.

L'extrait de *Malevil* décrivant en quelques pages la catastrophe vue par les héros miraculeusement sauvés parce qu'occupés à mettre en bouteille le vin dans leur cave est à ce titre exemplaire :

La fin du monde, ou plutôt, la fin du monde dans lequel nous avons vécu, commença de la façon la plus simple et la moins dramatique. L'électricité s'éteignit. [...] Il resta immobile, le visage préoccupé, promenant l'aiguille du transistor le long des stations. Nous étions tous les sept silencieux, à écouter, si je puis dire, le silence de transistor, quand éclata un tapage dont je ne puis donner une idée que par des comparaisons qui, toutes, me paraissent dérisoires (Merle 1972 : 72-74)

C'est le silence complet de la radio, signe que toute émission a cessé, qui est alors l'indice de l'ampleur du désastre, vite suivi par le vacarme, la chaleur et l'obscurcissement du ciel. Les lecteurs ne peuvent qu'imaginer qu'il s'agit d'une guerre nucléaire.

Dans *Ravage*, les causes de la panne globale ne seront jamais explicitées; dans *Le Feu de Dieu*, ce sont d'obscures considérations astronomiques; dans *Et toujours les forêts* un brutal embrasement de l'atmosphère qui ne sera pas vraiment explicité (est-ce, encore, une catastrophe nucléaire?) tandis que le héros est, là aussi, protégé par sa présence inopinée dans un souterrain, en train de faire la fête dans les catacombes. Le flou explicatif permet d'ailleurs dans ce dernier cas de mieux déployer le noyau initiatique, philosophique et personnel du récit grâce à des facilités peu réalistes dans le contexte : malgré la mort de presque tous les humains et la combustion complète de la nature, la nourriture des supermarchés et garde-manger demeure largement intacte, permettant au héros une survie facile. Plus qu'un événement vraisemblable, il s'agit, dans ces différents cas, d'une révélation-punition qui se doit d'être aussi complète et aussi subite que possible.

cette question du rythme est l'un des principaux sujets de controverses soulevés par le récent succès éditorial et médiatique des thèses de la collapsologie. En effet, une critique récurrente adressée à la notion d'effondrement est de véhiculer un imaginaire de la rapidité, de l'instantanéité et de l'universalité qui n'est pas en phase avec la gradualité et la complexité de la trajectoire catastrophique en cours. (Semal 2021)

Or, même si le courant de la collapsologie a largement intégré cette discussion autour des temporalités (en distinguant par exemple effondrement catabolique et catastrophique), l'imaginaire dominant demeure celui de l'effondrement brutal. Plusieurs personnes rencontrées durant mon enquête ont vécu la prise de conscience des limites planétaires comme une rupture biographique majeure, les conduisant à des changements de vie importants : une ingénieure agronome qui après son stage de fin d'étude décide de s'installer comme maraîchère après avoir découvert la collapsologie (en 2017) ou un cuisinier qui vend son appartement parisien pour acheter une ferme dans la Drôme. Dans les premières années, la brutalité du basculement d'imaginaire de l'avenir leur fait souvent exagérer l'urgence et donc le caractère soudain des crises et catastrophes écologiques à venir.

Qu'elle soit une facilité narrative, un thème séduisant ou le résultat angoissé d'une accélération biographique dans la compréhension des enjeux socio-écologiques, la récurrence de l'imaginaire d'un effondrement brutal rejoint l'idée de Frederic Jameson selon laquelle « il est plus difficile d'imaginer la fin du monde que la fin du capitalisme » (Fisher 2018) et risque de favoriser une certaine sidération et la sous-estimation des tenants et aboutissants politiques des évolutions en cours et à venir.

TRADITION AGRAIRE ET ROMANTISME PAYSAN

Ce premier thème imaginaire n'a, jusque-là, rien de spécifique au contexte français; ce cadre étant posé, je vais maintenant explorer la façon dont il est possible de montrer que, quoique les données scientifiques qui les déclenchent soient largement les mêmes, la représentation de la catastrophe se fait selon les lignes d'un imaginaire culturellement situé.

Les récits post-apocalyptiques américains se réfèrent par exemple largement à l'imaginaire de l'Ouest, entre *wilderness* indomptée à la John Muir, utopie primitiviste amérindienne et imaginaire de l'authenticité puritaine des pionniers, ou à une perspective morale inspirée de la tradition pastorale américaine (Lasch 2002). La fin du roman *Dans la forêt* de Jean Hegland (2017), huis-clos sensible décrivant la façon dont deux jeunes sœurs isolées vivent un effondrement sociétal dont les tenants et les aboutissants demeurent là aussi hors champ, se présente ainsi comme la redécouverte émerveillée du mode de vie des amérindiens, leurs prédécesseurs sur ces terres. Elles arrivent alors à une forme de pureté retrouvée qui les fait délaisser les derniers vestiges de la civilisation industrielle. D'autres œuvres (*Walking dead*, *Mad Max*...) prennent pour héros l'homme viril, armé, solitaire archétype culturel américain que l'on retrouve aussi bien dans le justicier solitaire du western que dans le flic du film noir, prêt à contourner la loi pour faire triompher la justice (Lasch 2002).

Contraster de tels imaginaires dans les différentes cultures dépasserait de loin le projet de cet article, mais on peut encore mentionner au passage la façon dont en contexte japonais, dans les œuvres d'Hayao Miyazaki les plus nettement post-apocalyptiques, *Nausicaä de la vallée du vent* (2009–2011) et surtout *Conan, fils du futur* (dans lequel la Terre a été, suite à l'usage d'armes de destruction massive, entièrement recouverte par les eaux à l'exception de quelques rares îles émergées où survivent les protagonistes), le thème de la rédemption post-catastrophe passe d'abord par le retour d'une nature à la fois animée et écrasante : les deux mangas partagent les images de ruines de gratte-ciels engloutis (par la mer ou par une forêt mutante). Dans *Nausicaä*, cet imaginaire animiste est d'autant plus apparent dans la place prise par les Omû, insectes-dieux géants gardiens de la forêt, à la sagesse millénaire.

Cet imaginaire dans les romans étudiés est quant à lui celui des sociétés paysannes perçues comme « traditionnelles », correspondant à ce moment historique encore présent dans les mémoires orales du XIX^e siècle ou du début du XX^e siècle que la prise de conscience folkloriste,

le courant agrarien et ses épigones régionalistes ont figé et projeté en un passé immuable. On peut penser au relatif succès depuis les années 1970 des témoignages paysans, d'Emilie Carles (1979) à Henri Vincenot (1978), en passant par les récits d'histoire orale comme celui de *Marius Champailler, paysan de Pélussin* (1986), qui se donnent comme récits de traditions immémoriales malgré l'évidence de transformations rapides des sociétés rurales occidentales depuis les révolutions agricoles de l'époque moderne.⁴

Contrairement donc à un imaginaire primitiviste américain de l'altérité amérindienne, il s'agit là d'un autre proche et encore familial, largement empreint de nostalgie. Les protagonistes de *Malevil* retrouvent les gestes de leur enfance (labourer au cheval avant l'arrivée du tracteur), la famille de François dans *Ravage* continue à pratiquer une agriculture traditionnelle et à lui en envoyer les produits alors que les usines de synthèse alimentaire sont devenues dominantes. Dans *Et toujours les forêts*, c'est une grand-mère qui représente et transmet les savoir-faire ruraux perdus.

Hervieu et Hervieu-Léger constatent de même la « spécificité du néoruralisme français, marqué par les données propres de l'histoire rurale nationale, [...] qui présentent le retour à la nature comme la restitution des sociétés rurales traditionnelles du passé » (Hervieu et Hervieu-Léger 2023[1981] : 194).

Lors de l'enquête de terrain, j'ai ainsi pu repérer un intérêt voire une fascination des néoruraux pour leurs prédécesseurs dans ces terres. L'appel imaginaire à un temps des « anciens » a pu servir aux enquêtés, dont beaucoup sont des néoruraux ou descendants de néoruraux qui peuvent connaître des relations difficiles avec les tenants de l'agriculture industrielle et avec certains habitants locaux, à se relégitimer par un appel à un passé plus lointain encore, en sautant une ou deux générations. Lorsque, l'enquêteur, ses hôtes et plusieurs amis rassemblés pour l'occasion nous sommes retrouvés à une dizaine de personnes pour remonter une section de mur en pierre sèche, réussissant en une journée de travail à ne faire qu'un faible linéaire, la dureté à la tâche des « anciens » occupait les conversations. Dans des collines alentours couvertes de terrasses jusqu'à leurs sommets, sur des milliers de kilomètres, leur travail apparaissait comme phénoménal. L'abandon des terrasses avait alors quelque chose de scandaleux, d'une ingratitude par rapport au volume de travail fourni jadis.

Quoique le paysan du passé soit avant tout décrit comme pragmatique, dur à la tâche, les pieds solidement sur terre et ancrés dans la terre, la façon dont s'est construite un certain romantisme agraire est aussi passée par une mystique de la nature. Ce rapport enchanté à la nature, qui se retrouve dans la fascination pour les magies et superstitions rurales comme dans le retour contemporain de rites néopaiens dans des milieux parfois bien loin de l'écologie *New Age* comme celui de la chasse (Stépanoff 2021), a son expression littéraire par excellence dans les romans de Giono. Les œuvres du Giono optimiste d'avant 1940 sont ainsi empreintes d'un certain réalisme magique et d'exemples d'animisme qui se retrouvent dans la personnalisation d'éléments naturels comme le ruisseau dans *Regain* (1930) ou dans le rôle magique et rédempteur du cerf dans *Que ma joie demeure* (1935).

Dans *Malevil*, le narrateur, chef charismatique et parfois machiavélique du petit groupe survivant, quoique très attaché à un idéal d'égalité et de « communisme primitif », après s'être fait nommer, abbé de *Malevil*,⁵ exprime ainsi de tels sentiments d'un rapport mystique à la nature, évoquant le :

sentiment, vague mais puissant, de gratitude que j'ai déjà ressenti quand la pluie a commencé à tomber. Je sais bien qu'on va me dire que ma gratitude postule la présence derrière l'univers d'une force bienveillante. Oui, mais alors, très diluée. Par exemple, si je ne craignais pas le ridicule, je m'agenouillerais bien volontiers dans le champ des Rhunes et je dirais : merci, terre tiède. Merci, chaud soleil. Merci pousses vertes. De là à symboliser la terre et les pousses par de belles filles nues, comme les Anciens, il n'y a qu'un pas. J'ai bien peur de ne pas être un abbé de Malevil bien orthodoxe. (Merle 1972 : 329)

Il est remarquable qu'un tel rapport se retrouve largement au sein de l'agriculture alternative contemporaine où on observe selon les mots de Frédéric Goulet de nouveaux agencements entre la « science rationalisante » et une « nature restaurée de pouvoirs quasi mystiques » (Goulet 2010 : 66). J'ai ainsi pu voir durant mon enquête la fréquente mention de la « Nature » ou de « Gaïa » personnifiée, avec des pratiques comme celle, déplacée et déchristianisée, d'une

forme de bénédicticité chanté avant les repas pour témoigner de gratitude envers la Nature et le Soleil pour la nourriture consommée (observée dans deux collectifs distincts).

L'idée de catastrophe écologique est ainsi interprétée en fonction de ce qui constitue, dans l'imaginaire culturel, l'opposé de la modernité (*wilderness* indomptée, nature animée d'esprits ou civilisation paysanne traditionnelle). Nous allons maintenant voir comment cette opposition peut se traduire dans les récits étudiés en termes sociaux et géographiques et prendre un sens politique.

POLARISATION GÉOGRAPHIQUE ET RÉCIT INITIATIQUE

Dans l'imaginaire national français, cette opposition se spatialise dans celle entre Paris et des campagnes de province, dont le sens est social autant que géographique. Dans la littérature, le *topos* de la « montée à la capitale » est omniprésent : Julien Sorel, Lucien de Rubempré, d'Artagnan, jusqu'aux personnages récurrents des films d'Arnaud Desplechin quittant Roubaix pour Paris. Dans un pays marqué par l'expérience centralisatrice de la société de cour et du Jacobinisme, il semble n'y avoir pas d'autre direction offerte aux talents et à l'ambition que centripète. La géographie imaginaire se construit ainsi dans l'opposition de la Province paisible liée aux souvenirs d'enfance du personnage et de Paris où se joue son destin : de Verrières au faubourg St-Germain, d'Angoulême au « cénacle » des artistes parisiens et même, dans la structure du récit et quoique le narrateur soit parisien, de l'idylle rurale de Combray aux fastes du salon des Guermantes.

Ce *topos* est repris de façon inversée dans les romans étudiés, où les protagonistes accomplissent le trajet symétrique sous la forme d'une rédemption. Cet imaginaire rejoue ainsi l'opposition entre Paris (archétype de concentration urbaine et de pouvoir) et des campagnes enclavées, à la fois refuges naturels et jonction nostalgique avec un passé agraire.

On peut d'ailleurs noter que l'opposition de Paris et de la province est un thème présent dès les prémices de la pensée écologiste française. Le marquis de Mirabeau, penseur physiocrate, père du révolutionnaire et inventeur du concept de « civilisation » (pour la critiquer), se déclarait dans *L'Ami des hommes* favorable à l'établissement de circuits courts, à la diminution du nombre de voitures (hippomobiles...) et au départ de 200 000 Parisiens à la campagne dans le contexte des débats autour de la rupture métabolique dans les cycles des nutriments (Mirabeau 1756, cité par Armissan 2018). Cette polarité se trouve aussi dans les œuvres pionnières de Jean Giono ou de Bernard Charbonneau tout comme elle est fréquente dans la littérature comme le note Thierry Paquot : « Les romans de science-fiction, qui s'apparentent à l'utopie ou à l'uchronie, dénoncent les mégapoles bétonnées monstrueuses, polluées, invivables, ségréguées, violentes, et leur opposent des microsociétés agropastorales, saines, simples, heureuses » (Paquot 2022). On la retrouve largement dans les œuvres étudiées.

Ainsi, dans *Ravage* et dans son adaptation en BD (Morvan 2016) – signe d'une actualité renouvelée – comme dans les plus récents *Le Feu de Dieu* ou *Et toujours les forêts*, la narration suit ainsi le départ précipité par la catastrophe depuis Paris, où les héros ont été exposés à la corruption culturelle de la mégapole, vers un lieu refuge identifié à la jeunesse ou à l'enfance du narrateur (la Provence pour François, le village indéterminé où il a été élevé par une vieille tante pour Corentin). Pour *Le Feu de Dieu*, il faut que le héros survivaliste, prévoyant, organisé, ayant anticipé la catastrophe pour sauver sa famille, soit piégé loin de sa base fortifiée à l'occasion d'un malencontreux voyage de quelques jours à Paris pour que le récit soit possible – sans cela, la tension dramatique aurait été singulièrement réduite, tout en ne faisant que confirmer son excellente préparation.

Même dans *Malevil*, roman exclusivement rural dont la description du monde d'avant, réduite au village de Mavejac (412 habitants) et à ses luttes électorales, au communiste, au prêtre et à la vieille paysanne paraît loin de dénonciation d'une hypermodernité urbaine, c'est de nouveau Paris qui est évoqué, au moment de la catastrophe, comme contrepoint du vécu rural avec une brève description de ce que doivent vivre les rares survivants de la capitale enfermés dans le métro ou dans le parking souterrain des Champs Élysées.

À cette géographie se superpose une trajectoire imaginaire (là aussi symétrique de celle de la montée à la capitale jouant comme initiation vers l'âge adulte) qui voit le héros revenir vers les

lieux perdus de son enfance. En cela, le récit catastrophiste peut être l'expression nostalgique du souvenir d'un monde perdu, réconfortant, maternel, loin de la froide hostilité de la ville moderne. Dans *Ravage*, François retourne dans sa Provence natale, auparavant décrite comme périphérie archaïque dans une France modernisée. Au début du livre, il doit s'en extraire à regret (par un train ultra rapide reliant Marseille à Paris, anticipation visionnaire du TGV) pour monter à la capitale où pourront se déployer son talent et ses ambitions, mais elle devient ensuite un refuge. Dans *Et toujours les forêts*, la fuite dans des paysages calcinés se dédouble grâce à une narration introspective, en une trajectoire psychanalytique régressive qui voit Corentin rompre avec l'illusoire fusion festive de la camaraderie urbaine qui se révèle, dans la catastrophe, inconsistante, pour retourner vers le village où il a été élevé par une vieille grand-mère. Trop longtemps négligée durant des années urbaines où il pensait à peine à lui rendre visite, la moribonde, substitué d'une mère défaillante, s'impose avec évidence comme sa seule attache véritable, vers laquelle il retourne dans un trajet désespéré qui est plus un pèlerinage expiatoire vers son passé qu'une fuite vers un havre de survie préservé.

C'est exactement à cela que s'attendent un certain nombre des personnes que j'ai pu rencontrer. Le principal promoteur d'un projet d'habitat partagé, confronté à certaines difficultés dans la mise en place d'un achat collectif (notamment du fait d'exigences perçues comme individualistes et inadaptées à la nature du bâti visé de la part de candidats souhaitant leur habitat séparé, leur *tiny house*, plutôt que d'occuper les nombreuses et vastes chambres de la grande bâtisse), a pu déclarer dans un mouvement d'humeur que : " dans dix ans, les gens se battront pour avoir une chambre ici ». Sous-entendu évident : une fois la catastrophe venue, seul un lieu de ce type offrira des chances de survie.

Cette idée, eschatologique par excellence, d'un nombre limité d'élus grâce à leur ascèse présente, rejoint un thème sotériologique présent dans le courant écologiste (Simon 2024). Déjà Lanza del Vasto, créateur des communautés de l'Arche, qui s'inscrivait explicitement dans une démarche de salut à la fois religieuse et séculière décrivait l'effondrement à venir comme salaire du péché et châtement des fautes collectives (Hervieu et Hervieu-Léger [2023]1981 : 190).

Ce thème de la vengeance, du salut des justes et de la punition des méchants, est de nouveau très présent dans les romans étudiés où certains personnages font office de repoussoirs et sont humiliés dans leur superbe. Ainsi de Jérôme Seita, milliardaire, chétif, malhonnête et libidineux dans *Ravage* qui use de son pouvoir pour truquer des résultats et ruiner la carrière de François afin de séduire sa fiancée et qui finit par périr, incapable de faire face une fois sa toute-puissance monétaire et technique disparue, ou bien de la star de télévision qui s'agrange au groupe du héros dans *Le Feu de Dieu* (l'univers des médias est vu dans les deux cas comme le comble du simulacre et de l'artifice).

On peut retrouver là la fonction compensatoire des discours apocalyptiques (Hervieu et Hervieu-Léger, 2023[1981]) pour des territoires et des groupes dominés matériellement et symboliquement comme le montre l'affinité des marginaux apocalyptiques pour les Maquisards ou les Cathares. Pour des alternatifs qui gagnent moins de mille euros par mois dans l'agriculture malgré un travail acharné ou qui alternent travaux saisonniers, petits boulots complémentaires et alimentation vivrière, un tel renversement qui plongerait les élites dans la misère et dans la famine, jouerait un rôle de validation de leur mode de vie et de revanche symbolique.

L'enquête anthropologique des années 2020 a montré la façon dont ces thèmes culturels ont pu être rapidement investis au moment de la pandémie. Un des enquêtés imprégné d'idées complotistes faisait d'un village de montagne, dont la route était un cul-de-sac, un refuge d'une humanité vouée à la mort imminente par la vaccination – étant donné qu'une part importante des habitants avait refusé le vaccin qui, selon ses dires, allait transmettre des maladies mortelles. Cet exemple extrême (quoique le refus du vaccin soit assez présent, de façon souvent cohérente de la part d'agriculteurs biologiques arc-boutés contre la chimie et préférant déjà auparavant se soigner avec des plantes qu'avec des médicaments de synthèse, c'est la seule fois où je l'ai vu accolé à un complotisme aussi poussé) est néanmoins représentatif de l'idée plus générale selon laquelle l'effondrement attendu, bien qu'on en déplore le nombre probable des victimes, permettra de faire le tri entre les formes sociales délétères et les types d'organisation durables.

Ainsi, cet imaginaire, loin d'en rester à une pédagogie des catastrophes par anticipation conduisant à des positions écologistes (fussent-elles révolutionnaires), peut mobiliser des affects plus troubles et alimenter des formes de ressentiment. Il est alors particulièrement crucial d'en disséquer les significations politiques.

ESCHATOLOGIE ET POLITIQUE

Si certaines des œuvres étudiées s'inscrivent pour une part dans le tournant de l'écopoétique, comme cela apparaît dans l'attention donnée au végétal, aux insectes et oiseaux, à la vie revenant peu à peu dans le ruisseau dans *Et toujours les forêts*, et si le message écologique qui les traverse toutes en filigrane est on ne peut plus actuel, ces échos eschatologiques vont néanmoins faire peser certaines ambiguïtés sur cet imaginaire.

Dans le meilleur des cas, la revalorisation des sociétés paysannes s'accompagne seulement d'un message écologiste et de l'appel à une forme de décroissance, à davantage de simplicité et au renoncement à la technologie lié à un discours technocritique (Jarrige 2014). C'est là que *Ravage*, au contenu politiquement très problématique, comme on le verra, sonne le plus juste, dans la vigilance de François, une fois la société rurale harmonieuse des survivants péniblement reconstituée à s'opposer à ce qu'un des forgerons de la région qui l'a choisi comme chef ne reconstruise une machine à vapeur, qui risque de conduire à répéter le désastre passé :

Ne sais-tu pas, ne vous l'ai-je pas appris à tous, que les hommes se perdirent justement parce qu'ils avaient voulu épargner leur peine? Ils avaient fabriqué mille et mille et mille sortes de machines. [...] Elles travaillaient, marchaient, regardaient, écoutaient pour eux. [...] Dans leurs cerveaux, toute la connaissance du monde se réduisait à la conduite de ces machines. Quand elles s'arrêtèrent toutes à la fois, par la volonté du Ciel, les hommes se trouvèrent comme des huîtres arrachées à leurs coquilles. Il ne leur restait qu'à mourir. (Barjavel, 1976 [1943] : 307-308)

Ce thème de la renonciation volontaire à toute possibilité de renaissance technologique, qui va à l'encontre des discours les plus fréquemment médiatisés sur la résilience et les *low tech*, se retrouve d'ailleurs de façon très marquée dans les œuvres post-apocalyptiques déjà citées de Miyazaki : dans *Nausicaä* lorsque l'héroïne utilise le Dieu-guerrier pour détruire l'ultime sanctuaire dans lequel ont été conservés tous les savoirs scientifiques et technologiques d'avant la catastrophe et dans *Conan fils du futur* avec le renoncement à l'énergie solaire⁶ comme dans le roman de Jean Hegland qui s'achève par un tel choix radical de quitter la maison et les restes de l'ancien monde pour aller vivre, comme le suggère le titre, *Dans la forêt*.

La prégnance d'une philosophie hobbesienne (comme le note Engélibert 2019 à propos de Malevil) selon laquelle seule la coercition étatique protège le mince verni de civilisation sans lequel les humains se révéleraient des bêtes féroces, quoique cela soit largement réfuté par l'anthropologie, fait que dans l'imaginaire, la disparition des institutions étatiques se traduit immédiatement par une montée de la violence. Le fait que, notamment dans l'imaginaire nord-américain très influent via Hollywood, ce soit l'image de zombies qui déferlent autour des rares survivants qui illustre la catastrophe, de *Je suis une légende* à *Walking Dead*, montre la prégnance de la peur du peuple, de l'émeute et de la révolution de la part des possédants qui gouvernent cet imaginaire libéral.

Dans toutes les œuvres étudiées apparaît la question de la violence : dans *Malevil*, elle est au cœur du récit avec une gradation dans la menace, d'un voisin, qui, tout de même, tente un assassinat sans sommation pour voler un cheval, jusqu'à une bande armée de pillards sans scrupules contre lesquels les habitants du château de Malevil devront entrer en guerre. Dans *Ravage*, le petit groupe qui se solidarise autour de Blanche et François va devoir affronter la bande formée par les commerçants du quartier qui, montés sur des vélos et armés, pillent et terrorisent les environs (le roman, écrit pendant l'Occupation, reflète sans doute un ressentiment contre les profiteurs). Ils devront ensuite se battre à plusieurs reprises avec d'autres groupes de survivants. Dans *Le Feu de Dieu*, la base fortifiée de la famille du héros va être à plusieurs reprises attaquée par des survivants affamés en recherche de nourriture. Dans *Et toujours les forêts*, après un moment initial de sidération après la catastrophe et des décennies d'isolement, le retour des contacts humains passe par de terribles rumeurs sur des bandes faisant preuve

d'une cruauté qui apparaît excessive et immotivée et mèneront au départ vers le littoral des enfants du héros.

De ce fait, la conclusion de *Malevil* est contraire à celle de *Ravage*, quand se pose la question du devenir de la technologie, le roman se clôturant sur un pessimisme anthropologique total :

La question, au fond [...]. Est-ce que à partir de tout le savoir qui dormait là – et de nos très modestes connaissances personnelles – nous allions nous engager dans la recherche d'outils pour faciliter notre vie et d'armes pour la défendre? Ou bien, connaissant trop, par l'affreuse expérience que nous en avons faite, les dangers de la technologie, allions-nous mettre hors la loi une fois pour toute le progrès scientifique et la production de machines?

Je crois que nous aurions choisi le deuxième membre de cette alternative si nous avions pu être assurés que d'autres groupes humains, survivant en France ou dans d'autres pays, n'iraient pas choisir le premier. Car dans ce cas, il nous paraissait évident que ces groupes, détenant sur nous une écrasante supériorité technique, concevraient aussitôt le dessein de nous asservir.

On décida donc en faveur de la science sans aucun optimisme, sans la moindre illusion. (Merle 1972 : 536–537)

De même, depuis les années 1970, « l'image de populations urbaines affamées se répandant dans les campagnes pour trouver des moyens de survivre revient régulièrement » (Hervieu et Hervieu-Léger 2023[1981] : 189) au sein du mouvement néorural; où certains s'y préparent : « nous avons une ferme fortifiée. C'est plein de meurtrières... Elle a déjà servi dans ce but. Et s'il le faut, nous la ferons resservir dans ce but là encore une fois » (Hervieu et Hervieu-Léger 2023[1981] : 218). J'ai pu rencontrer notamment une personne ayant construit son habitat léger caché dans la forêt pour ne pas être repérable depuis les routes et se préparant aux techniques de l'autonomie (forge, potager vivrier, cueillette...) tout en étant prêt à se défendre. Il est d'ailleurs notable qu'il était loin de correspondre à l'image idéal typique que l'on se donne du survivalisme proche de l'extrême droite : enseignant contractuel en lycée à temps partiel, il se sentait proche de l'écologie radicale et était un habitué des manifestations et cortèges de tête de la métropole marseillaise. Il avait passé son permis de chasse, à la fois pour l'accès aux armes (une arbalète de précision et un fusil qui trônait dans son habitat léger) mais aussi pour voir de l'intérieur les courriels et l'organisation du lobby des sociétés de chasse, dont il disait avoir été impressionné par l'efficacité (alors qu'il fréquentait des militants de la cause animale).

Un dernier aspect, qui se retrouve aussi bien dans les romans que dans certaines franges des mouvements néoruraux est le repli vers un conservatisme familial patriarcal opposé à une décadence culturelle (la fin de *Ravage* comme le pourtant récent *Feu de Dieu* affirment ainsi des valeurs patriarcales où c'est à l'homme viril de protéger sa famille et ses subordonnés). Ainsi, les circonstances exceptionnelles de la catastrophe imposent le retour à une famille centrée sur la reproduction pour permettre la perpétuation des populations survivantes : polygynie dans *Ravage*, polyandrie dans *Malevil*, dans les deux cas pour répondre à une dissymétrie dans la répartition des survivants. Ce dernier exemple, qui pourrait paraître de prime abord subversif, est plutôt décrit comme un partage des femmes restantes entre camarades dans un geste d'amitié virile. Ainsi, quoique le narrateur déclare être attentif à laisser Miette, la seule femme de la communauté avec la vieille Menou, décider d'elle-même avec qui partager sa couche, ce personnage demeure tout à fait inconsistant dans son désir de faire plaisir à tous et de la partager (elle est d'ailleurs muette, ce qui évacue toute nécessité narrative de lui donner une voix).

Même Sandrine Colette, pourtant écrivaine féministe (Joubert 2021), envisage elle aussi un amour forcé, viol consenti et réitéré de la dernière survivante par le dernier survivant subordonné à la nécessité de repeupler la terre, le couple se côtoyant sans tendresse pour élever leurs nombreux enfants d'après la fin du monde.

Or, cette dernière idée représente un piège à double titre : d'une part, elle implique pour le présent une méfiance légitime mais infondée des progressistes contre les alternatives écologiques, d'autre part, elle risque de jouer comme prophétie autoréalisatrice. Si l'imaginaire social nous convainc qu'un monde ayant abandonné les techniques industrielles implique nécessairement le retour à des formes d'organisation patriarcales ou conservatrices, cela risque de discréditer

les critiques de la technologie et les alternatives sociales néorurales. De plus, cela contribue à l'assimilation dangereuse, qui peut faire le lit de l'écofascisme, entre la critique on ne peut plus fondée des dérives de la modernité technologique qui mettent en danger l'existence de la biosphère et menacent de plus en plus les libertés, et celle des évolutions sociales de la modernité politique ayant favorisé la liberté et l'égalité.

Or, des courants comme l'écoféminisme ou la perspective de la subsistance ont depuis longtemps montré que la technologie n'était ni nécessaire, ni suffisante, pour le progrès social, notamment par la critique de l'idée que l'émancipation doit passer nécessairement par le salariat capitaliste (Mies et Shiva 1999). Aurélien Berlan (2021) montre ainsi dans un ouvrage récent l'importance de repenser l'émancipation des rapports de domination sans tomber dans le piège des fantasmes de délivrance technologiques, qui *in fine* replacent dans des formes d'aliénation et de dépendance redoublées.

CONCLUSION

La catastrophe environnementale marquée par l'effondrement de la biodiversité, la transformation des milieux et le bouleversement des cycles biogéochimiques globaux dans laquelle nous ont plongés deux siècles de développement industriel et technologique est largement documentée par des travaux scientifiques. Le fait qu'elle menace aujourd'hui en retour la société mondialisée semble ne plus être à prouver. Pour autant, la façon dont vont être interprétées et assimilées ces menaces dépend, elle, très largement, d'un imaginaire plus vaste qui, loin de découler exclusivement de l'appréhension scientifique de ces menaces ou de l'extrapolation des tendances contemporaines, plonge dans un imaginaire eschatologique et catastrophiste plus ancien. Si cet imaginaire remonte en Occident à des racines millénaristes chrétiennes et si son contenu a été largement mondialisé dans la culture de masse, cet article a tenté de montrer que l'on peut néanmoins trouver des caractères culturels spécifiquement français à la fois dans les formes prises par les mouvements sociaux catastrophistes et dans la littérature post-apocalyptique : polarisation spatiale et mentale entre archétype urbain de Paris et campagnes éternelles, rémanences de l'idéologie agrarienne et d'un romantisme paysan liées à un exode rural tardif.

Quoique l'exploration de thèmes et imaginaires sociaux, se plaçant au niveau des représentations ou, selon les mots des historiens, des mentalités, soit toujours périlleuse, les liens établis comme la représentativité des exemples choisis demeurant pour une part subjective, cette exploration montre que ces imaginaires peuvent hélas parfois conduire à des associations troubles et diffuser un pessimisme anthropologique selon lequel les humains sont incapables de s'auto-organiser en dehors de formes autoritaires ou conservatrices et condamnés à tomber dans la violence de tous contre tous. Comme le montre l'histoire des idées (Charbonneau 2009 [1980]; Audier 2017; Charbonnier 2020) la construction de l'écologie politique a dû depuis ses débuts faire face à de nombreuses difficultés parce que la pensée de l'émancipation dans l'Occident moderne s'est largement – mais non exclusivement – constituée en lien avec la domination de la nature;⁷ ambiguïté qui se retrouve au plus haut point dans la notion de progrès mélangeant inextricablement le social et le technique, le jugement de fait et le jugement de valeur. C'est de ces constructions que relèvent les récits étudiés ici, dont il faut de nouveau affirmer le caractère imaginaire dans tous les sens du terme, en tant que représentations sociales partagées, reflets d'angoisses et support de légitimation voire de revanche symbolique, mais aussi en tant qu'opposé à la réalité, contraire à tout ce que nous apprend l'anthropologie sur les capacités d'auto-organisation des groupes humains (Scott 2019).

NOTES

1 L'enquête a été menée en participation observante par le biais de séjours en *wooofing* (bénévolat agricole en étant nourri et logé sur place). Les lieux visités étaient aussi bien des entreprises agricoles (paysan-boulangier, maraîchage ou élevage) que des fermes vivrières de subsistance, parfois des collectifs, des familles ou des personnes seules.

2 Par exemple, Hervieu et Léger (2023[1981]) citent une métaphore comparant le rôle immunitaire des globules blancs et le rôle humain dans la nature environnante, que j'ai entendue presque à l'identique de la part d'un ex-informaticien devenu maraîcher n'ayant jamais lu la littérature sociologique en question.

3 Si je mobilise une référence suisse francophone, je n'ai hélas pu étendre ce travail en dehors du contexte européen et il demeure centré sur la littérature et le mouvement catastrophiste français.

4 Pour donner un exemple parmi mille, la confiture de grand-mère ne peut exister qu'à partir du moment où la diffusion du sucre colonial devient suffisante pour irriguer les classes populaires, ce que Sidney Mintz [2014] situe dans les années 1880 pour la France et l'Angleterre.

5 Le recours à un imaginaire monastique dans le roman est là aussi une convergence avec ce que décrivent Hervieu et Léger (2023[1981]) dans la façon dont les écologistes apocalyptiques, face aux efforts requis, en viennent à formaliser leur regroupement jusqu'à s'inspirer de références monastiques (préserver les savoirs durant les siècles de barbarie), notamment cisterciennes.

6 « Cette tour rassemble toute la science du 21^{ème} siècle. On a voulu s'approprier le soleil et on a prétendu produire tout ce dont l'humanité avait besoin. Mais tout n'était qu'illusions absurdes ; C'est l'excès d'énergie et l'orgueil humain qui ont provoqué le grand cataclysme. Les créateurs de ces inventions sont tous morts. Cette tour plongera dans la mer après sa dernière mission. C'est son sort le plus juste. Le soleil qui brille dans le ciel nourrit plantes et animaux sur terre et en mer. L'humanité ne peut vivre que dans cette grande nature. »

7 On peut noter à ce titre que, comme le suggèrent certains travaux (Mumford 1973 ; Berlan 2021) cette confusion explique pour une part l'échec d'expériences à visée émancipatrice – à commencer par le socialisme réel.

DÉCLARATION DE CONFLITS D'INTÉRÊT

Le présent article est le fruit d'une recherche s'inscrivant dans un contrat doctoral ministériel de l'EHESS sur la période 2020–2023. Ce numéro a fait l'objet d'un financement de la fondation Magnus Bergvall (2024-1177) qui soutient la dissémination des recherches francophones en Suède et plus généralement dans les aires scandinaves et nordiques. Ce numéro a été soutenu par la subvention PRG1504 du Conseil de recherche estonien.

AUTHOR AFFILIATIONS

Jean Autard

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, France

BIBLIOGRAPHIE

- Audier, S. (2017). *La Société écologique et ses ennemis*, La Découverte.
- Barjavel, R. (1976 [1943]). *Ravage*. Denoël.
- Berlan, A. (2021). *Terre et liberté, la quête de l'autonomie contre le fantasme de la délivrance*. La lenteur.
- Bordage, P. (2009). *Le Feu de Dieu*. Au diable Vauvert.
- Carles, E. (1979). *Une Soupe aux herbes sauvages*. Le livre de Poche.
- Centemeri, L. (2019). *La Permaculture ou l'art de réhabiliter*, Quae.
- Chalon, Jean, « René Barjavel est mort », *Le Figaro*, 26 novembre 1985.
- Charbonneau, B. (2009 [1980]). *Le Feu vert : autocritique du mouvement écologique*. Parangon.
- Charbonnier, P. (2020). *Abondance et liberté, une histoire environnementale des idées politiques*. La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.charb.2020.01>
- Charpigny, F., Grenouiller, A.-M. et Martin, J.-B. (1986). *Marius Champailleur, paysan de Pélussin*. éditions du CNRS.
- Colette, S. (2020). *Et toujours les forêts*. Jean-Claude Lattès édition.
- Engélibert, J.-P. (2019). *Fabuler la fin du monde*. La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.engel.2019.01>
- Fisher, M. (2018). *Le Réalisme capitaliste*. Entremonde.
- France, A. (1908). *L'Île des pingouins*. Calmann-Lévy.
- Giono, J. (1930). *Regain*. Grasset.
- Giono, J. (1935). *Que ma joie demeure*. Grasset.
- Goulet, F. (2010). Nature et réenchantement du monde. Dans B. Hervieu (dir.), *Les mondes agricoles en politique* (p. 51–71). Presses de Science Po. <https://doi.org/10.3917/scpo.hervi.2010.01.051>
- Hegland, J. (2017). *Dans la forêt*. Gallmeister.
- Hermann, (1979). *Jeremiah*. Fleurus.
- Hervieu B. et Hervieu-Léger D. (2023). *Le Retour à la nature en vue des temps difficiles*. L'aube.
- Hazard, E. (1855). *La Fin du monde par la science*.
- Jarrige, F. (2014). *Techno-critiques*. La Découverte.
- Joubert, S. (2021). Sandrine Colette : « Sous emprise, on est toujours sur la corde raide ». *L'Humanité*.
- Lasch, C. (2002). *Le Seul et vrai paradis, une histoire du progrès et de ses critiques*. Climats.
- Léger, N. (2018). L'écrivain et notre horizon écologique. *Esprit*, 1–2, 184–191. <https://doi.org/10.3917/espri.1801.0184>
- Lob, J. et Rochette, J.-M. (1984). *Le Transperceneige*. Casterman.
- Merle, R. (1972). *Malevil*. Gallimard.
- Mies, M. et Shiva, V. (1999). *Ecoféminisme*. L'Harmattan. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192892706.003.0088>
- Mintz, S. (2014 [1985]). *La Douceur et le pouvoir, la place du sucre dans l'histoire moderne*. Éditions de l'université de Bruxelles.
- Mirabeau, V. R. (de) (1756). *L'Ami des hommes, ou Traité de Population*. Chrétien Hérolde. Cité par d'Armissan, S. (2018). Civilisation : l'origine d'un concept. *Le Partage*. <https://www.partage-le.com/2018/02/10/8864/>

- Miyazaki, H.** (2009–2011). *Nausicaä de la vallée des vents* (7 volumes). Glénat.
- Morvan, J.-David.** (2016). *Ravage* (d'après Barjavel). Casterman.
- Mumford, L.** (1973). *Le Mythe de la machine*. Fayard.
- Paquot, T.** (2022). Urbaphobie, urbaphilie et urbicide. *Constructif*, n°63/3, 25–68. <https://doi.org/10.3917/const.063.0025>
- Rosny, J.-H.** (1912). *La Mort de la terre*. Plon.
- Scott, J. C.** (2019). *Homo domesticus, Une histoire profonde des premiers États*. La Découverte.
- Semal, L.** (2019). *Face à l'effondrement. Militer à l'ombre des catastrophes*. PUF.
- Semal, L.** (2021). Les récits de désastre global entre lenteur dystopique, précipitation collapsologique et instantanéité apocalyptique. *Quaderni*. 102, 39–54. <https://doi.org/10.4000/quaderni.1862>
- Shelley, M.** (1826). *The Last Man*. Henri Colburn.
- Simon, G.** (2024, 31 mai). *La « conversion écologique », rapports à l'avenir et sotériologie verte*. [communication orale]. Doctoriales du GREP. Aubervillier.
- Spitz, J.** (1935). *L'Agonie du globe*. Gallimard.
- Stepanoff, C.** (2021). *L'Animal et la mort, chasses, modernité et crise du sauvage*. La Découverte.
- Tasset, C.** (2019). Les « effondrés anonymes »? S'associer autour du constat de dépassement des limites planétaires. *La Pensée écologique*, n°3. <https://doi.org/10.3917/lpe.003.0053>
- Verne, J.** (1879). *Les cinq cents millions de la Bégun*. Hetzel.
- Verne, J.** (1895). *L'Île à hélice*. Hetzel.
- Vincenot, H.** (1978). *La Billebaude*. Denoël.

TO CITE THIS ARTICLE:

Autard, J. (2025). Néoruralité catastrophiste, littérature post-apocalyptique et imaginaire de l'effondrement. *Nordic Journal of Francophone Studies/Revue nordique des études francophones*, 8(1), pp. 46–58. DOI: <https://doi.org/10.16993/rnef.128>

Submitted: 27 June 2024

Accepted: 16 November 2024

Published: 20 March 2025

COPYRIGHT:

© 2025 The Author(s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited. See <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Nordic Journal of Francophone Studies/Revue nordique des études francophones is a peer-reviewed open access journal published by Stockholm University Press.

