

LO MAS OSCURO DE LA NOCHE ES ANTES DEL AMANECER

NO A LA GUERRA

OTRO MUNDO ES POSIBLE



UN MUNDO DONDE QUEPAN TODOS LOS MUNDOS

PARA TODOS TODO





1987

GRAVE TOTEM - OLD HASAN VILLAGE







WAGES FOR HOUSEWORK

NOTICE TO ALL GOVERNMENTS

The women of the world are serving notice. We clean your homes and factories. We raise the next generation of workers for you. Whatever else we may do, we are the housewives of the world. In return for our work, you have only asked us to work harder.

We are serving notice to you that we intend to be paid for the work we do. We want wages for every dirty toilet, every painful childbirth, every indecent assault, every cup of coffee and every smile. And if we don't get what we want, then we will simply refuse to work any longer.

We have brought our children to be good citizens and to respect your laws and you have put them in factories, in prisons, in ghettos and in typing pools. Our children deserve more than you can offer and now we will bring them up to EXPECT more.

We have borne babies for you when you needed more workers, and we have submitted to sterilization when you didn't. Our wombs are not government property any longer.

We have scrubbed and polished and oiled and waxed and scoured until our arms and backs ached, and you have only created more dirt. Now you will rot in your own garbage.

We have worked in the isolation of our homes when you needed us to and we have taken on a second job too when you needed that. Now we want to decide WHEN we work, HOW we work, and WHO we work for. We want to be able to decide NOT TO WORK AT ALL --like you.

We are teachers and nurses and secretaries and prostitutes and actresses and childcare workers and hostesses and waitresses

and cooks and cleaning ladies and workers of every variety. We have sweated while you have grown rich. Now we want back the wealth we have produced. WE WANT IT IN CASH, RETROACTIVE AND IMMEDIATELY. AND WE WANT ALL OF IT.

THE CAMPAIGN FOR WAGES FOR HOUSEWORK



জিএম ও
থাদ
ধাধেয়র এল
সুধিকর
উবিলগ

GMOs
Save
Farmers
Naya Krishi
Andolon







RED RAJMA SMALL

BLACK GRAM

KUDRAT # 2

REKHY SESAME

BARIK BROADBEAN

MALL MOH

BARIK BADSHAH

THUMTA

SHY DAMTUJI

BARIK BROADBEAN

MIRGAI

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

BARIK BROADBEAN

THUMTA

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

MIRGAI

THUMTA

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

BARIK BROADBEAN

THUMTA

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

BARIK BROADBEAN

THUMTA

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

BARIK BROADBEAN

THUMTA

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

BARIK BROADBEAN

THUMTA

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

BARIK BROADBEAN

THUMTA

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

BARIK BROADBEAN

THUMTA

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

BARIK BROADBEAN

THUMTA

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

BARIK BROADBEAN

THUMTA

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

BARIK BROADBEAN

THUMTA

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

BARIK BROADBEAN

THUMTA

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

RED RAJMA SMALL

★
ESCUELA PRIMARIA REBELDE AUTONOMA ZAPATISTA

La Educación Autónoma
Donde Quepan Muchos
Constuye Mundos Diferentes
Mundos Verdaderos Con Verdades



«*No a la guerra : otro mundo es posible.*» Dessin de Beatriz Aurora (Mexique).

«*Acadjas*», habitations lacustres et systèmes piscicoles du peuple tofinu (Bénin).

Tombe, dans le vieux village de Kasaan (Alaska).

Monastère « Nid du Tigre » (Bhoutan).

Kanaks déportés et réduits à l'esclavage dans une plantation de canne à sucre (Australie).

En déclarant, lors de son discours d'investiture en 1949, que plus de la moitié de la population mondiale venait de « régions sous-développées », le président Harry Truman a inauguré l'ère du « développement », qui a succédé à l'ère coloniale.

Affiche-manifeste de la campagne internationale « Wages For Housework » demandant à l'État de reconnaître et de récompenser économiquement le travail souvent invisible des femmes (1972) – une initiative du Collectif international féministe cofondé par Silvia Federici.

Des femmes du mouvement Nayakrishi Andolon (Le Nouveau Mouvement agricole) en lutte contre les projets d'OGM de Syngenta, Monsanto et d'autres entreprises semencières transnationales. (Bangladesh).

6^e conférence internationale du mouvement international La Via Campesina (La voie paysanne) à Jakarta en 2013 (Indonésie).

Banque de semences de l'ONG Navdanya (fondée par Vandana Shiva) – qui a préservé des centaines de souches de riz, de blé et de nombreuses céréales (Inde).

Slogan de l'École zapatiste : « L'éducation autonome construit des mondes différents faits de multiples mondes véritables pleins de vérités » (Mexique).

Toutes ces images sont en licence Creative Commons (CC).

Collection

LE MONDE QUI VIENT

fondée par Baptiste Lanaspèze et Pascal Menoret

Catherine Larrère et Raphaël Larrère

BULLES TECHNOLOGIQUES

Ghassan Hage

LE LOUP ET LE MUSULMAN

Sarah Vanuxem

LA PROPRIÉTÉ DE LA TERRE

Roxanne Dunbar-Ortiz

CONTRE-HISTOIRE DES ÉTATS-UNIS

Marin Schaffner (dir.)

UN SOL COMMUN

Estienne Rodary

L'APARTHEID ET L'ANIMAL

Raphaël Mathevet et Arnaud Béchet

POLITIQUES DU FLAMANT ROSE

Amitav Ghosh

LE GRAND DÉRANGEMENT

Vandana Shiva

MONOCULTURES DE L'ESPRIT

Collectif

PLURIVERS

Plurivers

UN DICTIONNAIRE
DU POST-DÉVELOPPEMENT

Ashish Kothari
Ariel Salleh
Arturo Escobar
Federico Demaria
Alberto Acosta
(éds.)

© Wildproject 2022

Suivi éditorial : Gayané Zavatto (avec Fabrice Flipo)
Correction : Laure Dupont

Cet ouvrage a été traduit par un collectif coordonné par Fabrice Flipo et les éditions Wildproject, composé de : Clément Amézieux, Judith Bastie, Maxime Bello, Ludovic Bonduel, Pierrick Chalaye, Jean Chamel, Marie Cuilleraï, Damien Delorme, Fabrice Flipo, Anne Fremaux, Georgia Lyon Froman, Anne Gagnant, Yann Grabowski, Morgane Iserte, Baptiste Lanaspèze, Francie Mégevand, Erwan Molinié, Marin Schaffner, Léna Silberzahn, Cyprien Tasset, Thierry Uso, Raymond Zaharia.

Préface de Wolfgang Sachs
Postface de Fabrice Flipo

Traduction collective

—
Titre original : *Pluriverse: A Post-Development Dictionary*
Première édition en Inde en 2019 chez Tulika Books et AuthorsUpFront publishing services
© pour le recueil : Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria et Alberto Acosta, 2019
© pour les essais pris séparément : leurs auteurs respectifs

Licence Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0

ISBN 978-2-381140-346
Imprimé en France

Achévé d'imprimer en juillet 2022 sur les presses de Sepec pour le compte des éditions Wildproject. Numéro d'impression XXXXXXXX.
Dépôt légal septembre 2022.

Wildproject

«Beaucoup de mots voyagent dans le monde. Beaucoup de mondes sont en train de se faire. Beaucoup de mondes sont en train de nous faire. Il y a des mots et des mondes qui sont mensonges et injustices. Il y a des mots et des mondes qui sont vérités et véritables. Nous faisons des mondes véritables. Nous sommes faits par des mots véridiques.

Dans le monde des puissants, il n'y a de place que pour les grands et leurs serviteurs. Dans le monde que nous voulons, il y a de la place pour toutes et tous. [...]

Le monde que nous voulons est un monde où il y a de la place pour beaucoup de mondes. [...]

Avec douceur et tranquillité, nous prononçons les mots révélant l'unité qui nous enlace dans l'histoire, pour dissiper l'oubli qui nous sépare et détruit.

Notre parole, notre chant et notre cri s'élèvent pour que ne meurent plus les morts. Pour qu'ils vivent, nous luttons. Pour qu'ils vivent, nous chantons.»

ARMÉE ZAPATISTE DE LIBÉRATION NATIONALE,
QUATRIÈME DÉCLARATION DE LA FORÊT LACANDONE, 1996

Ce livre est dédié à toutes celles et ceux qui luttent pour le plurivers, qui résistent à l'injustice et qui cherchent des voies pour vivre en harmonie avec la nature.

Table des matières

AVANT-PROPOS : LE <i>DICIONNAIRE DU DÉVELOPPEMENT</i> REVISITÉ Wolfgang Sachs	13
PRÉFACE Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria et Alberto Acosta	21
INTRODUCTION : TROUVER DES VOIES PLURIVERSELLES Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria et Alberto Acosta	25

1. Le développement et ses crises : expériences mondiales

BRISER LES CHAÎNES DU DÉVELOPPEMENT	Nnimmo Bassey	53
DÉVELOPPEMENT – POUR LES 1 %	Vandana Shiva	57
MAL-DÉVELOPPEMENT	José María Tortosa	61
LE PROJET DE DÉVELOPPEMENT	Philip McMichael	65
LA KASTOM EKONOMI DE L’OCÉANIE	Kirk Huffman	70
LA CRITIQUE LATINO-AMÉRICAINE DU DÉVELOPPEMENT	Maristella Svampa	74

2. Universaliser la Terre : solutions réformistes

AGRICULTURE CLIMATO-INTELLIGENTE	Teresa Anderson	81
AIDE AU DÉVELOPPEMENT	Jeremy Gould	85
BRICS	Ana Garcia & Patrick Bond	89
COMMERCE DE SERVICES ÉCOSYSTÉMIQUES	Larry Lohmann	93
DÉVELOPPEMENT DURABLE	Erik Gómez-Baggethun	97
ÉCOMODERNISME	Sam Bliss & Giorgos Kallis	101
ÉCONOMIE CIRCULAIRE	Giacomo D’Alisa	105
ÉCONOMIE VERTE	Ulrich Brand & Miriam Lang	109

EFFICACITÉ	Deepak Malghan	113	DROITS DE LA NATURE	Cormac Cullinan	231
ÉTHIQUE DU CANOT DE SAUVETAGE	John P. Clark	117	DROITS DE L'HOMME	Miloon Kothari	235
GÉNIE REPRODUCTIF	Renate Klein	121	ÉCO-ANARCHISME	Ted Trainer	239
GÉO-INGÉNIERIE	Silvia Ribeiro	125	ÉCOFÉMINISME	Christelle Terreblanche	243
GOVERNANCE DU SYSTÈME TERRE	Ariel Salleh	129	ÉCOLOGIE DE LA CULTURE	Ekaterina Chertkovskaya	247
NÉO-EXTRACTIVISME	Samantha Hargreaves	134	ÉCOLOGIE JAÏNE	Satish Kumar	251
OUTILS NUMÉRIQUES	George Caffentzis	138	ÉCOLOGIE PROFONDE	John Seed	254
TRANSHUMANISME	Luke Novak	141	ÉCOLOGIE SOCIALE	Brian Tokar	258
VILLES INTELLIGENTES	Hug March	145	ÉCONOMIE DÉMOCRATIQUE		

3. Plurivers des peuples : initiatives transformatrices

AGACIRO	Eric Ns. Ndushabandi & Olivia U. Rutazibwa	151	ÉCONOMIE DU DON	Azize Aslan & Bengi Akbulut	262
AGDALS	Pablo Dominguez & Gary J. Martin	155	ÉCONOMIE	Simone Wörer	166
AGROÉCOLOGIE	Victor M. Toledo	159	POPULAIRE ET SOLIDAIRE	Natalia Quiroga Díaz	269
AMOUR QUEER	Arvind Narrain	163	ÉCONOMIES COMMUNAUTAIRES	J. K. Gibson-Graham	273
ARBITRAGE			ÉCONOMIE SOCIALE ET SOLIDAIRE	Nadia Johanisova & Markéta Vinkelhoferová	277
DE LA DETTE SOUVERAINE	Óscar Ugarteche Galarza	166	ÉCOSOCIALISME	Michael Löwy	281
AUTONOMIE	Gustavo Esteva	170	ÉCOSYSTÈMES COOPÉRATIFS	Enric Duran Giralt	285
AUTONOMIE ZAPATISTE	Xóchitl Leyva Solano	174	ÉCOTHÉOLOGIE CHRÉTIENNE	P. Seán McDonagh	288
BIOCIVILISATION	Cândido Grzybowski	178	ÉCOVILLAGES	Martha Cecilia Chaves	292
BONHEUR NATIONAL BRUT			ÉTHIQUE ISLAMIQUE	Nawal H. Ammar	296
AU BHOUTAN	Julien-François Gerber	182	FÉMINISMES DU PACIFIQUE	Yvonne Underhill-Sem	299
BOUDDHISME ET COMPASSION			FÉMINISMES LATINO-AMÉRICAINS		
FONDÉE SUR LA SAGESSE	Geshe Dorji Damdul	186	ET CARIBÉENS	Betty Ruth Lozano Lerma	303
BUEN VIVIR	Mónica Chuji, Grimaldo Rengifo & Eduardo Gudynas	190	FEMMES DE PAIX	Lau Kin Chi	307
COMMUNS	Massimo De Angelis	195	HINDOUISME		
COMUNALIDAD	Arturo Guerrero Osorio	199	ET TRANSFORMATION SOCIALE	Vasudha Narayanan	310
CONCEPTION ÉCOPOSITIVE	Janis Birkeland	203	HURAI	Yuxin Hou	314
CONVIVALISME	Alain Caillé	207	IBADISME	Mabrouka M'Barek	317
CONVIVALITÉ	David Barkin	211	ICCA – TERRITOIRES DE VIE	Grazia Borrini-Feyerabend & M. Taghi Farvar	320
DÉCROISSANCE	Federico Demaria & Serge Latouche	215	JUSTICE ENVIRONNEMENTALE	Joan Martínez-Alier	324
DÉ-DÉVELOPPER LE NORD	Aram Ziai	219	KAMETSA ASAIKE	Emily Caruso & Juan Pablo Sarmiento Barletti	328
DÉMOCRATIE DIRECTE	Christos Zografos	223	KAWSAK SACHA	Patricia Gualinga	332
DÉMOCRATIE			KYOSEI	Motoi Fuse	336
ÉCOLOGIQUE RADICALE	Ashish Kothari	227	LOCALISATION OUVERTE	Eirini Gaitanou & Giorgos Velegrakis	339
			LOGICIEL LIBRE	Harry Halpin	343
			MÉDITERRANÉISME	Onofrio Romano	347
			MINOBIMAATISHIWIN	Deborah McGregor	351
			MONNAIES ALTERNATIVES	Peter North	355

MOUVEMENT ALTERMONDIALISTE	Geoffrey Pleyers	359
MOUVEMENT DE LA TRANSITION	Rob Hopkins	364
MOUVEMENT SLOW	Michelle Boulous Walker	368
NAYAKRISHI ANDOLON	Farhad Mazhar	371
NOUVEAU PARADIGME DE L'EAU	Jan Pokorný	375
NOUVEAUX MARIARCATS	Claudia von Werlhof	379
ONTOLOGIES MARINES	Karin Amimoto Ingersoll	383
PACIFISME	Marco Deriu	387
PAYS	Anne Poelina	391
PÉDAGOGIE	Jonathan Dawson	395
PERMACULTURE	Terry Leahy	399
POLITIQUE DU CORPS	Wendy Harcourt	403
POST-ÉCONOMIE	Alberto Acosta	407
PRAKRITIK SWARAJ	Aseem Shrivastava	411
PRODUCTION DIRIGÉE PAR LES TRAVAILLEURS ET TRAVAILLEUSES	Theodoros Karyotis	415
PRODUCTION NÉGUENTROPIQUE	Enrique Leff	419
PROJETS DE VIE	Mario Blaser	423
RECONSTRUCTION RURALE	Sit Tsui	427
RELIGIONS CHINOISES	Liang Yongjia	431
RÉVOLUTION	Eduardo Gudynas	435
DES SALAIRES POUR LE TRAVAIL MÉNAGER	Silvia Federici	439
SENTIPENSAR	Patricia Botero Gómez	443
SOUVERAINETÉ ALIMENTAIRE	Laura Gutiérrez Escobar	447
SOUVERAINETÉ ÉNERGÉTIQUE	Daniela del Bene, Juan Pablo Soler & Tatiana Roa	451
SPIRITUALITÉ DE LA TERRE	Charles Eisenstein	455
THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION	Elna Vuola	459
TIKKOUN OLAM JUDAÏQUE	Michael Lerner	463
TRANSITIONS CIVILISATIONNELLES	Arturo Escobar	467
TRIBUNAL DES DROITS DE LA NATURE	Ramiro Ávila Santamaría	471
UBUNTU	Lesley Le Grange	475
LA VISION DU MONDE DU PEUPLE TAO	Sutej Hugu	479
POST-SCRIPTUM :		
LA TAPISSERIE MONDIALE DES ALTERNATIVES		485
POSTFACE DE FABRICE FLIPO		487
Crédits de traduction		499

Avant-propos

Le Dictionnaire du développement revisité

par Wolfgang Sachs

« L'idée de développement se dresse comme une ruine dans le paysage intellectuel. » C'est ce que nous avons écrit il y a environ 25 ans en 1992, dans l'introduction du *Dictionnaire du développement*¹. Heureux et un peu naïfs, assis sous le porche de la maison de Barbara Duden près de l'université d'État de Pennsylvanie à l'automne 1988, nous avons proclamé la fin de l'« ère du développement ». Entre les pâtes, le vin rouge et les beignets de rondelles d'oignons, parmi les sacs de couchage, un ou deux PC et de nombreuses piles de livres, nous avons commencé à élaborer les grandes lignes d'un manuel qui allait exposer l'idée de développement. Rappelons-nous : dans la seconde moitié du 20^e siècle, la notion de développement s'est imposée de manière souveraine sur les nations. C'était le programme géopolitique de l'ère postcoloniale. 18 autrices et auteurs, venant de quatre continents, ayant toutes et tous grandi avec le concept de développement, nous voulions nous débarrasser des convictions profondément ancrées de nos pères de l'après-guerre. Nous avons compris que le concept avait ouvert la voie au pouvoir impérial de l'Occident sur le monde. Plus encore, nous avons senti – plus que pensé de manière rationnelle – que le développement conduisait à un cul-de-sac, dont les conséquences nous toucheraient sous forme d'injustice, de bouleversements culturels et de déclin écologique. En somme, nous nous étions rendu compte que l'idée de développement avait pris une direction qui n'était pas inhabituelle dans l'histoire des idées : ce qui fut une innovation historique est devenu une convention, au fil du temps, qui allait se terminer par une déconvenue générale. Notre mentor spirituel, Ivan Illich, qui était parmi nous, a fait remarquer que cette idée s'inscrivait à merveille dans une archéologie de la modernité qu'il avait l'intention d'écrire. Déjà à l'époque, il était d'avis qu'il fallait parler du développement par le biais d'une notice nécrologique.

1. Sachs, Wolfgang (dir.) (2019 [1992]), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, Londres : Zed Books. Non traduit en français.

Flashback

Quand l'ère du développement a-t-elle commencé ? Dans notre *Dictionnaire du développement*, nous avons identifié le président Harry S. Truman comme le méchant. En effet, le 20 janvier 1949, dans son discours d'investiture, il déclarait que plus de la moitié de la population mondiale venait de « régions sous-développées ». C'était la première fois que le terme « sous-développement » – qui allait devenir plus tard une catégorie clé pour la justification du pouvoir, tant international que national – était employé lors d'un événement politique important. Ce discours a inauguré l'ère du développement – une période de l'histoire du monde qui a suivi l'ère coloniale, pour être remplacée quelque 40 ans plus tard par l'ère de la mondialisation. Et aujourd'hui, il y a des signes clairs que la mondialisation pourrait être à son tour remplacée par une ère de nationalismes populistes.

En quoi consiste l'idée de développement ? Nous devons examiner quatre aspects. Sur le plan chronopolitique, toutes les nations semblent avancer dans la même direction. Le temps imaginé est linéaire et ne va que de l'avant ou à reculons ; mais l'objectif de progrès technique et économique est éphémère. Sur le plan géopolitique, les leaders sur cette voie – les nations développées – montrent aux pays retardataires la voie à suivre. La diversité déconcertante des peuples du monde est désormais classée de façon simpliste en nations riches et pauvres. Sur le plan sociopolitique, le développement d'une nation se mesure à sa performance économique, suivant son produit intérieur brut. Les sociétés qui viennent de sortir de la domination coloniale sont tenues de se placer sous la tutelle de « l'économie ». Enfin, les acteurs qui prônent le développement sont principalement des experts au sein des gouvernements, des banques multinationales et des entreprises. Auparavant, à l'époque de Marx ou de Schumpeter, le terme « développement » était utilisé pour parler d'un sujet intransitif, comme une fleur qui cherche à éclore. Aujourd'hui, le terme est utilisé de façon transitive, pour signifier une réorganisation active de la société qui doit être achevée en quelques décennies, voire années.

Alors que nous étions prêts à chanter l'adieu à l'ère du développement, l'histoire du monde ne nous a pas suivis. Au contraire, l'idée a reçu un nouvel élan. Juste au moment où nous terminions les premières ébauches de notre *Dictionnaire*, en novembre 1989, le mur de Berlin est tombé. La guerre froide a pris fin et l'époque de la mondialisation a commencé. Les portes ont été grandes ouvertes aux forces du marché transnational, qui

atteignent les coins les plus reculés de la Terre. L'État-nation est devenu poreux, et l'économie, autant que la culture, a été de plus en plus déterminée par les forces mondiales. Le développement, qui était autrefois une tâche de l'État, est maintenant déterritorialisé. Les sociétés transnationales s'étendent sur tous les continents et les modes de vie sont alignés les uns sur les autres : les SUV ont remplacé les pousse-pousse ; les téléphones portables ont supplanté les rassemblements communautaires ; la climatisation a fait disparaître la sieste. La mondialisation peut être comprise comme un développement sans les États-nations. Les classes moyennes mondiales – blanches ou noires, jaunes ou brunes – en ont le plus profité. Elles font leurs courses dans des centres commerciaux similaires, achètent des produits électroniques *high-tech* et regardent les mêmes films et séries télévisées. En tant que touristes, elles disposent librement du moyen décisif de l'alignement : l'argent. En gros, déjà en 2010, la moitié de la classe moyenne mondiale vivait dans le Nord et l'autre moitié dans le Sud. C'est sans aucun doute le grand succès de la « pensée du développement », mais un échec qui se profile à l'horizon.

La chute

« Développement » est un mot plastique, un terme creux avec une signification positive. En dépit de cela, il a maintenu son statut en tant que perspective, car il est inscrit dans un réseau international d'institutions qui va de l'Organisation des Nations unies aux ONG. Après tout, des milliards de personnes ont fait usage de ce « droit au développement », comme il est dit dans la résolution de l'assemblée plénière de l'ONU de 1986. Nous, les auteurs et autrices du *Dictionnaire du développement*, étions impatients de proclamer la fin de l'ère du développement ; nous n'avions pas anticipé que le coma politique durerait des décennies. Pourtant, nous avons raison – même si nous avons imaginé que cela se déroulerait différemment.

Dans le programme de l'Agenda 2030 des Nations unies pour les Objectifs de développement durable (ODD), la chute de l'idée de développement est maintenant évidente. L'époque où le développement signifiait une « promesse » est révolue depuis longtemps. En ces temps-là, on parlait de jeunes nations aspirant à se lancer sur la voie du progrès. En effet, les discours du développement étaient porteurs d'une promesse historique monumentale : qu'à terme, toutes les sociétés finiraient par combler le fossé qui les sépare des riches et profiteraient des fruits de la civilisation industrielle. Cette époque est révolue : la vie quotidienne est

désormais plus souvent une question de survie que de progrès. Si la politique de lutte contre la pauvreté a été couronnée de succès à certains endroits, cela fut au prix d'inégalités encore plus grandes ailleurs, et au prix de dommages environnementaux irréparables. Le réchauffement de la planète et l'érosion de la biodiversité ont jeté le doute sur le fait que les nations développées seraient le pinacle de l'évolution sociale. Au contraire, le progrès s'est avéré être une régression, car la logique capitaliste à l'œuvre dans le Nord global ne peut qu'exploiter la nature. Des « Limites à la croissance » en 1972 aux « Limites planétaires » en 2009, l'analyse est claire : le développement en tant que croissance conduit à une insoutenabilité de la planète Terre pour les humains. Les ODD – qui portent le développement dans leur titre – sont une tromperie sémantique. Ils devraient en fait être nommés « Objectifs de survie durable ».

La géopolitique du développement a également implosé. Qu'est-il advenu de l'impératif de « rattrapage », si fondamental dans l'idée de développement ? Il convient ici de citer un passage du document qui annonçait les ODD : « Ce programme a une portée et une importance sans précédent. [...] Les objectifs et les cibles qui y sont énoncés ont un caractère universel et concernent le monde entier, pays développés comme pays en développement. » Le changement de mentalité ne pourrait être exprimé plus clairement : « la géopolitique du développement », selon laquelle les nations industrielles seraient l'exemple à suivre pour les pays les plus pauvres, a été mise au rebut. Tout comme l'ère de la guerre froide a pris fin en 1989, le mythe du rattrapage s'est évaporé en 2015. Rarement un mythe n'a été enterré aussi tranquillement. Quel est l'intérêt du développement s'il n'y a pas de pays que l'on peut qualifier de « développé durablement » ? En dehors de cela, la géographie économique du monde a changé. D'un point de vue géopolitique, l'ascension rapide de la Chine en tant que plus grande puissance économique de la planète a été spectaculaire. Les sept pays nouvellement industrialisés les plus importants sont maintenant économiquement plus forts que les États industriels traditionnels, bien que le G7 prétende toujours être hégémonique. La mondialisation a presque dissous le schéma Nord-Sud en place.

De plus, le développement a toujours été une construction statistique. Sans le chiffre magique, le produit intérieur brut (PIB), il était impossible d'établir un classement des nations du monde. La comparaison des revenus était le point de départ de la réflexion sur le développement. C'était la seule manière pour

déterminer la pauvreté ou la richesse relative d'un pays. Depuis les années 1970, cependant, une dichotomie est apparue dans le discours sur le développement, juxtaposant l'idée de développement en tant que croissance à l'idée de développement en tant que politique sociale. Des institutions telles que la Banque mondiale, le Fonds monétaire international (FMI) et l'Organisation mondiale du commerce (OMC) ont continué à s'incliner devant l'idée de développement conçu comme croissance, tandis que le Programme des Nations unies pour le développement (PNUD), le Programme des Nations unies pour l'environnement (PNUE) et la plupart des ONG ont mis l'accent sur l'idée de développement en tant que politique sociale. Ainsi, le terme « développement » est devenu une expression fourre-tout. Les ODD sont issus de cette tradition. La croissance économique n'est plus le seul objectif, mais le réductionnisme de la pensée du développement ne disparaît pas si facilement. Au lieu des chiffres du PIB, nous disposons désormais d'indicateurs sociaux – nutrition, santé, éducation, environnement – afin de cartographier la performance d'un pays. Les données permettent la comparaison, et la comparaison permet de calculer des déficits le long d'un axe temporel, tout comme entre les groupes et les nations. La réduction des déficits dans le monde a été l'objectif du développement durant ces 70 dernières années. En ce sens, l'indice de développement humain, à l'instar du PIB, est un indice de déficit ; il classe les pays de manière hiérarchique et part de l'hypothèse qu'il n'y a qu'une seule forme d'évolution sociale. C'est ainsi que la pensée du développement révèle son secret : elle vit de la dictature de la comparaison quantitative.

Perspective

L'année même de la publication de notre *Dictionnaire du développement*, un autre livre faisait fureur : *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme* de Francis Fukuyama. Celui-ci a marqué l'atmosphère de l'époque : le triomphe de l'Occident avec sa démocratie et ses conditions de vie industrialisées. Vingt-cinq ans plus tard, en 2018, aucune de ses promesses ne s'est concrétisée. Au contraire, le désarroi, voire le chaos, la peur et la colère se sont largement répandus et contrastent fortement avec le triomphalisme des années 1990. Si l'on devait trouver un mot pour décrire l'atmosphère actuelle dans l'hémisphère nord et dans certaines parties de l'hémisphère sud, ce serait : la peur de l'avenir, la peur que les perspectives de vie se réduisent et que nos enfants et petits-enfants soient moins bien lotis que nous.

La suspicion que les attentes suscitées par le développement ne seront pas satisfaites se répand parmi la classe moyenne mondiale. Éloignés de leurs traditions, informés des styles de vie occidentaux à travers leurs smartphones, et pourtant exclus du monde moderne : c'est le sort de trop de gens, et pas seulement dans les pays pauvres. Ainsi, la confusion culturelle et les crises écologiques alimentent la peur de l'avenir.

De cette façon, l'âge moderne expansif s'est enlisé, et il est temps d'en sortir. En un coup d'œil, on peut identifier trois récits qui répondent à la peur de l'avenir : les récits de la « forteresse », du « mondialisme » et de la « solidarité ». La « pensée de la forteresse », qui s'exprime à travers le néonationalisme, fait renaître le passé glorieux d'un peuple imaginaire. Les dirigeants autoritaires redonnent de la fierté à certains, en transformant les autres en boucs émissaires – qu'il s'agisse des musulmans ou de l'ONU. Cela conduit à la haine envers les étrangers, parfois couplée à un fondamentalisme religieux. Une sorte de « chauvinisme de l'abondance » s'est largement répandu, en particulier dans les nouvelles classes moyennes dont les biens matériels doivent être défendus contre les pauvres. En revanche, dans le « mondialisme », nous trouvons l'image de la planète comme un symbole archétypique. Au lieu du mercantilisme de la forteresse de « *America First* », les mondialistes promeuvent un monde de libre-échange, idéalement déréglementé, qui est censé apporter la richesse et le bien-être aux entreprises et aux consommateurs et consommatrices du monde entier. L'élite libérale mondialisée peut aussi avoir peur de l'avenir, mais de telles difficultés peuvent apparemment être surmontées grâce à la « croissance verte et inclusive » et aux technologies intelligentes.

Le troisième récit – celui de la « solidarité » – est différent. La peur de l'avenir appelle à la résistance contre les puissants, les garants d'une société du chacun pour soi et de la poursuite capitaliste du profit. L'importance doit au contraire être donnée aux droits humains – collectifs et individuels – et aux principes écologiques. Les forces du marché ne sont pas une fin en soi, mais des moyens d'atteindre une fin. Comme l'exprime le slogan « Penser global, agir local », un localisme cosmopolite se nourrit d'une politique locale qui doit aussi prendre en compte des besoins plus larges. Cela signifie le démantèlement progressif du mode de vie impérial qu'exige la civilisation industrielle, ainsi que la redéfinition de formes de prospérité frugale. Selon les mots du pape François, actuellement l'un des plus importants hérauts de la solidarité avec son encyclique *Laudato si'* :

« Nous savons que le comportement de ceux qui consomment et détruisent toujours davantage n'est pas soutenable, tandis que d'autres ne peuvent pas vivre conformément à leur dignité humaine. C'est pourquoi l'heure est venue d'accepter une certaine décroissance dans quelques parties du monde, mettant à disposition des ressources pour une saine croissance en d'autres parties. » (§ 193)

J'ai le sentiment que ce *Dictionnaire du post-développement* s'enracine profondément dans le récit de la solidarité. Les quelque 100 entrées décrivent de nombreuses voies vers une transformation sociale qui place l'empathie avec les humains et les non-humains au premier plan. Ces visions s'opposent fermement au nationalisme xénophobe et au mondialisme technocratique. Il est très encourageant de constater que la théorie et la pratique de la solidarité – comme en témoigne déjà la diversité géographique des autrices et auteurs de ce dictionnaire – semblent avoir atteint tous les coins du monde.

Pour aller plus loin

Illich, Ivan (1973), *La Convivialité*, Paris : Seuil.

Mishra, Pankaj (2019 [2017]), *L'Âge de la colère : une histoire du présent*, Paris : Zulma.

Pape François (2015), *Laudato si' : sur la sauvegarde de la maison commune*, w2.vatican.va

Raskin, Paul (2016), *Journey to Earthland: The Great Transition to Planetary Civilization*, Boston : Tellus.

Sachs, Wolfgang (dir.) (2019 [1992]), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, Londres : Zed Books.

Speich Chassé, Daniel (2013), *Die Erfindung des Brutozialprodukts: Globale Ungleichheit in der Wissensgeschichte der Ökonomie*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

Préface

par Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar,
Federico Demaria et Alberto Acosta

Ce livre invite les lecteurs et lectrices à se joindre à un profond processus de décolonisation intellectuelle, émotionnelle, éthique et spirituelle. Notre conviction commune est que l'idée du « développement en tant que progrès » doit être déconstruite pour ouvrir la voie à des alternatives culturelles qui enrichissent et respectent la vie sur Terre. Le modèle de développement occidental dominant est une construction homogénéisante, qui a généralement été adoptée par les gens à travers le monde sous la contrainte matérielle. Le contre-terme « post-développement » implique une myriade de critiques systémiques et de modes de vie. Ce dictionnaire vise à repolitiser le débat actuel sur la transformation socio-écologique en soulignant son caractère multidimensionnel. Il peut être utilisé pour l'enseignement et la recherche, pour inspirer les militants, pour initier les curieux, et même par les personnes au pouvoir qui ne se sentent plus en phase avec leur monde.

Ce livre n'est en aucun cas le premier sur le thème du post-développement. *The Development Dictionary*, coordonné par Wolfgang Sachs, qui fête aujourd'hui ses 25 ans de publication, a été pionnier en 1992. Parmi les autres ouvrages, citons *Encountering Development* d'Arturo Escobar, *Le Développement : histoire d'une croyance occidentale* de Gilbert Rist, et *The Post-Development Reader*, coordonné par Majid Rahnema et Victoria Bawtree. Les contributions féministes comprennent *Restons vivantes : femmes, écologie et lutte pour la survie* de Vandana Shiva et *The Subsistence Perspective* de Veronika Bennholdt-Thomsen et Maria Mies. En outre, les travaux de chercheurs-militants tels que Ashis Nandy, Manfred Max-Neef, Serge Latouche, Gustavo Esteva, Rajni Kothari et Joan Martínez-Alier ont largement contribué à dessiner les contours d'un avenir post-développement.

Ce qui manquait, c'était une vaste compilation pratique de concepts concrets, de visions du monde et de pratiques provenant des quatre coins de la planète, qui remettent en question l'ontologie moderniste de l'universalisme en faveur d'une multiplicité de mondes possibles. C'est ce que signifie l'appel à un *plurivers*. L'idée de réaliser une telle compilation a d'abord été discutée par trois d'entre nous – Alberto Acosta, Federico Demaria

et Ashish Kothari – lors de la 4^e Conférence internationale de la décroissance à Leipzig, en 2014. Un an plus tard, Ariel Salleh et Arturo Escobar ont rejoint le projet, la planification a commencé sérieusement, et il y a maintenant plus de 100 entrées. Nous sommes conscients des lacunes thématiques et géographiques, mais nous proposons ce livre comme une invitation à explorer ce que nous considérons comme des « manières d’être » relationnelles. Cela signifie qu’il faut réinventer la politique d’une façon qui soit profondément sensible. Ainsi, en éditant ce livre – comme dans tout acte de soin –, nous avons rencontré les limites de notre propre réflexivité culturelle, et même nos vulnérabilités ; en même temps, nous nous sommes surpris à réfléchir le monde différemment, sous l’effet de nouveaux concepts et de nouvelles sensibilités. « L’intime est politique », comme disent les féministes.

Ce livre rend compte d’une confluence mondiale de visions économiques, sociopolitiques, culturelles et écologiques. Les personnes qui ont rédigé ces entrées sont profondément engagées dans la vision du monde ou la pratique qu’elles décrivent – des résistants et résistantes autochtones aux rebelles de la classe moyenne. Nous tenons à saluer la passion et l’investissement de ces auteurs et autrices, dont la plupart ont immédiatement accepté de contribuer. Ils et elles disposaient d’un délai assez court et ont fait preuve d’une grande patience avec nos commentaires éditoriaux, les allers-retours étant inévitables lorsqu’on essaie de s’assurer de l’accessibilité et de la cohérence des textes.

Nous remercions chaleureusement l’équipe de Kalpavriksh à Pune, en Inde, en particulier Shrishtee Bajpai et Radhika Mulay, qui nous ont aidés à assurer le suivi des textes et ont même apporté des contributions critiques pour certaines entrées. Nous remercions tout particulièrement nos amies et collègues Dianne Rocheleau et Susan Paulson pour leurs commentaires perspicaces sur une version antérieure du manuscrit. Nous sommes extrêmement reconnaissants à Joan Martínez-Alier et Marta Viana de l’Institut des sciences et technologies de l’environnement (ICTA-UAB) ; ces collègues de l’université autonome de Barcelone ont permis la tenue de notre réunion éditoriale de mi-2017 dans leur ville si dynamique, grâce au soutien financier du projet EnvJustice (ERC 695446). Enfin, nous saluons le soutien enthousiaste de nos éditeurs chez AuthorsUpFront et Tulika Books à New Delhi, qui ont contribué à piloter l’ouvrage jusqu’à son achèvement. Depuis le début de ce projet, nous n’avions aucun doute sur le fait que le livre devait être publié à partir du Sud global, et diffusé sous licence Creative Commons.

Ce dictionnaire est non conventionnel dans son genre car il comporte trois parties. Celles-ci sont à l’image de la transition historique dans laquelle les universitaires et les militants et militantes du 21^e siècle s’insèrent.

I. Le développement et ses crises : expériences mondiales. Le concept de « développement », déjà vieux de quelques décennies, doit être réévalué de toute urgence. Dans cette première section, un éminent chercheur-militant ou une éminente chercheuse-militante de chaque continent réfléchit à cette notion et à sa relation avec les multiples crises de la modernité.

II. Universaliser la Terre : solutions réformistes. Nous présentons ici une série d’innovations conçues pour la plupart dans le Nord global et souvent présentées comme des « solutions de crise » progressistes. Un examen critique de leur rhétorique et de leur pratique met en évidence leurs incohérences internes et suggère qu’elles pourraient n’être qu’un égarement intellectuel – conséquence d’une quête obsessionnelle du profit – et s’avérer écologiquement destructrices.

III. Plurivers des peuples : initiatives transformatrices. Cette section principale du livre est un recueil de visions du monde et de pratiques, anciennes et nouvelles, locales et mondiales, émergeant de communautés autochtones, paysannes et pastorales, de quartiers urbains, de mouvements environnementaux, féministes et spirituels, qui aspirent à la justice et à la soutenabilité de multiples façons.

Les visions et les pratiques présentées dans ce dictionnaire ne consistent pas en l’application d’un ensemble de politiques, d’instruments et de critères pour sortir du « mal-développement ». Il s’agit plutôt de reconnaître la diversité des points de vue sur le bien-être planétaire et des compétences que nous pouvons déployer en ce sens. Ces visions et pratiques cherchent à inscrire les activités humaines dans les rythmes et les cadres de la nature, en respectant l’interconnexion de tout ce qui vit. Ce savoir indispensable doit être préservé en tant que bien commun, et non privatisé ou vendu comme une marchandise. Les visions et les pratiques proposées ici placent le *buen vivir* avant l’accumulation matérielle. Elles préfèrent la coopération à la compétitivité. Elles conçoivent le travail comme un moyen de subsistance qui apporte plaisir et satisfaction, et non comme un gagne-pain mortifère duquel on tente de s’échapper lors des week-ends ou de vacances écotouristiques. Aussi, trop souvent, au nom du « développement », la créativité humaine est compromise par des systèmes éducatifs monotones et uniformisants.

Les entrées de ce livre se confrontent à des questions telles que : les moyens de production économique et de reproduction sociale sont-ils contrôlés de manière juste ? Les humains entretiennent-ils des relations avec les non-humains d'une façon qui soit mutuellement bénéfique ? Tous les individus ont-ils accès à des moyens de subsistance suffisants ? Y a-t-il une juste répartition intergénérationnelle des maux et des biens ? Les discriminations traditionnelles ou modernes, en fonction du genre, de la classe, de l'ethnie, de la race, de la caste et de la sexualité, sont-elles en passe de disparaître ? La paix et la non-violence imprègnent-elles la vie communautaire ? Nous avons constitué ce dictionnaire pour aider à la recherche collective d'un monde écologiquement sage et socialement juste.

Nous envisageons ce livre comme une contribution à un voyage vers une tapisserie mondiale des alternatives², qui puisse renforcer l'espoir et l'inspiration par l'apprentissage des uns des autres, et qui permette d'élaborer des stratégies de plaidoyer et d'action et d'amorcer des collaborations. Ce faisant, nous ne sous-estimons pas les défis épistémologiques, politiques et émotionnels que représente la refonte de nos propres histoires. Comme l'a écrit Mustapha Khayati dans « Les mots captifs » (1966) :

« [...] toute critique du vieux monde [s'est] faite avec le langage de ce monde et pourtant contre lui [...]. Toute théorie révolutionnaire a dû inventer ses propres mots, détruire le sens dominant des autres mots et apporter de nouvelles positions dans le "monde des significations", correspondant à la nouvelle réalité en gestation, et qu'il s'agit de libérer du fatras dominant. [...] Toute *praxis* révolutionnaire a éprouvé le besoin d'un nouveau champ sémantique et d'affirmer une nouvelle vérité. [...] C'est que le langage est la demeure du pouvoir³. »

Nous sommes avec vous dans la lutte !

– Ashish Kothari (Pune), Ariel Salleh (Sydney), Arturo Escobar (Caroline du Nord), Federico Demaria (Barcelone) et Alberto Acosta (Quito), mai 2019. www.thepluriverse.org

2. En référence à l'initiative Global Tapestry of Alternatives (www.global-tapestryofalternatives.org), qui émerge de l'expérience en Inde de Vikalp Sangam (www.vikalpsangam.org).

3. Khayati, Mustapha (1966), « Les mots captifs : préface à un dictionnaire situationniste », *Internationale situationniste*, n° 10.

Introduction

Trouver des voies pluriverselles

par Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar,
Federico Demaria, Alberto Acosta

Sans aucun doute, après des décennies de ce qui a été appelé « développement », le monde est en crise – une crise systémique, multiple et asymétrique qui a mis du temps à s'installer, mais qui touche désormais les sept continents. Jamais tant d'aspects cruciaux de l'existence n'ont connu de telle défaillance simultanée ; et les attentes des gens pour leur propre avenir et celui de leurs enfants n'ont jamais été aussi incertaines. La crise se manifeste dans tous les domaines : environnemental, économique, social, politique, éthique, culturel, spirituel et corporel. Ce livre est donc un acte de renouveau et de re-politisation, où « le politique » implique une collaboration entre voix divergentes, sur les types de mondes alternatifs que nous voulons créer.

Un *Dictionnaire du post-développement* se doit d'approfondir et d'élargir un programme de recherche, de dialogue et d'action, pour les universitaires, les décideurs et celles et ceux qui militent. Il doit présenter une variété de visions du monde et de pratiques autour de notre quête collective pour un monde écologiquement sage et socialement juste. Afin de différencier ce qui a le potentiel de transformer le monde de ce qui ne l'a pas, ce programme doit poser les questions de « quoi », « comment », « qui », « pour qui » et « pourquoi »⁴. Sur le chemin de la transition vers un « monde post-développement », certains compagnons de route proposeront des visions stratégiques tandis que d'autres offriront des solutions tactiques pour le court terme. La démocratie – en tant que processus qui se radicalise en permanence – doit s'appliquer à tous les domaines de la vie, à commencer par le corps, et jusqu'à l'affirmation de sa place au sein d'une démocratie terrestre vivante⁵.

4. Pour avoir une idée de nos premières réflexions au sujet de ce *Dictionnaire du post-développement*, voir Demaria et Kothari (2017). Pour une première tentative d'articulation des différentes alternatives au développement, voir Kothari *et al.* (2014) et Beling *et al.* (2018). Ce dernier article traite des synergies discursives en vue d'une « grande transformation » vers la soutenabilité, parmi les défenseurs et défenseuses du développement humain, de la décroissance et du *buen vivir*.

5. Voir www.navdanya.org/earth-university/earth-democracy

La rhétorique séductrice du développement – parfois appelée « développementalisme⁶ » – a été intériorisée par pratiquement tous les pays du monde. Même certains groupes qui souffrent des conséquences de la croissance industrielle dans le Nord global acceptent ce chemin unilinéaire du progrès. De nombreuses nations du Sud global résistent à l'imposition de règles environnementales, affirmant qu'il s'agit d'une tentative du Nord global de les empêcher d'atteindre le même niveau de développement. Le débat international a alors tendance à se focaliser sur « le transfert technologique et financier » du Nord global vers le Sud global, ce qui finit par arranger ce premier, car cela ne conteste en rien les prémisses du paradigme développementaliste. Ces termes, « Sud global » et « Nord global », ne sont pas des désignations géographiques, mais plutôt des appellations économiques et géopolitiques. « Nord global » peut donc décrire des pays historiquement dominants, mais aussi les élites dirigeantes fortunées dans les pays du Sud qui ont été colonisés. De la même façon, au sein des nouvelles alliances altermondialistes⁷, « le Sud » peut servir de métaphore pour les minorités ethniques ou les femmes exploitées dans les pays riches, en plus de désigner dans leur ensemble les pays historiquement colonisés ou les plus pauvres⁸.

Dans les décennies qui ont suivi l'établissement de la notion de développement partout dans le monde, seule une poignée de pays alors désignés comme « sous-développés » ou « en voie de développement », ou encore dits du « tiers-monde » – si l'on utilise le vocabulaire condescendant de la guerre froide – ont atteint le statut de « pays développé ». D'autres s'efforcent encore d'imiter le modèle économique du Nord, et ceci au prix d'énormes dégâts écologiques et sociaux. Le problème ne tient pas à une insuffisance dans la mise en œuvre, mais à une conception du développement comme croissance linéaire et unidirectionnelle, à la fois sur le plan matériel et financier, guidée par la marchandisation et le marché capitaliste. En dépit des multiples tentatives de lui donner un nouveau sens, le développement continue d'être ce que les « experts » gèrent en vue de la croissance économique et mesurent par le produit intérieur brut (PIB) – un indicateur de progrès et de bien-être peu fiable et souvent trompeur. Or,

en vérité, le monde entier souffre d'un « mal-développement », y compris les pays industrialisés dont les modes de vie sont censés donner l'exemple aux pays « arriérés ».

Une part importante de nos problèmes réside dans la conception de la « modernité » même – sans que cela insinue que tout ce qui est moderne est synonyme de destruction ou d'iniquité, ni que la tradition est toujours quelque chose de positif. En effet, certains éléments modernes comme les droits de l'Homme ou les principes féministes sont des sources de libération pour beaucoup de personnes. Nous définissons la modernité comme une vision du monde qui a émergé en Europe entre la fin du Moyen Âge, la Renaissance et le début de la période moderne, et qui s'est consolidée vers la fin du 18^e siècle. Les pratiques culturelles et les institutions dominantes de cette modernité reposent sur la croyance en l'individu conçu comme indépendant du collectif, mais aussi sur la propriété privée, le marché libre, le libéralisme politique, la laïcité⁹ et la démocratie représentative. Un autre élément clé de la modernité est l'« universalisme », cette idée selon laquelle nous vivons toutes et tous dans un monde unique et désormais globalisé, et surtout selon laquelle la science est la seule source de vérité ou de « progrès ».

Parmi les causes premières de cette crise multiple se trouve la prémisses monothéiste très ancienne selon laquelle un « Dieu le père » aurait créé la Terre pour « ses » enfants humains. Cette vision du monde se traduit par l'anthropocentrisme¹⁰. Cela s'est exprimé, au moins en Occident, par l'habitude philosophique d'opposer l'humanité et la nature, ce qui a donné naissance aux dualismes sujet/objet, esprit/corps, masculin/féminin, civilisé/barbare. Ces catégories idéologiques classiques servent à légitimer la destruction du monde naturel, mais aussi l'exploitation des différences de sexe/genre, de race et de civilisation. Les féministes, par exemple, soulignent la « culture masculiniste de la domination » dont sont empreintes ces dualités artificielles, tandis que les intellectuels et intellectuelles du Sud global signalent

6. Nandy (2003 : 164-175) ; Mies (1986) ; Deb (2009) ; Shrivastava et Kothari (2012).

7. Pour une mondialisation fondamentalement différente de celle qui domine actuellement, voir l'article sur l'altermondialisme dans cet ouvrage, p. 359.

8. Salleh (2006).

9. Le terme « laïcité » est employé ici dans le sens d'une orientation anti-religieuse ou anti-spirituelle, et non dans le sens d'une orientation qui accorde le même respect à toutes les religions et toutes les croyances non religieuses.

10. Ou, comme le propose Dobson (1995 [1990]), par l'« instrumentalisme humain », car nous sommes toutes et tous inévitablement un peu centrés sur l'humain de façon neutre. Cette analyse du dualisme idéologique en tant que tel est cependant largement développée dans le travail de la penseuse écoféministe Elizabeth Dodson Gray (1979).

leur « colonialité ». Ainsi, le système mondial moderne, colonial, capitaliste et patriarcal¹¹ marginalise et dénigre des formes de connaissance autres comme le soin (*care*), mais aussi la science, l'économie et le droit non occidentaux. Bien sûr, nous parlons d'une tendance politique mondiale dominante : des formes alternatives ont bien existé en Europe, ainsi que de multiples « modernités » en Amérique latine, en Chine, etc.

Ce livre présente une large gamme de perspectives, dont le modèle actuel de développement mondialisant, mais surtout des visions du monde radicales correspondant à des alternatives non modernes et autodéterminées. En donnant une voix à la diversité, nous partageons la conviction que les cadres institutionnels existants ne suffisent pas à faire face à la crise globale. La crise en question est historique, structurelle, et sa résolution exigera un réveil culturel et une réorganisation profonde des relations à l'intérieur de nos sociétés et entre les sociétés du monde, ainsi qu'entre les humains et le reste de ce que l'on appelle la « nature ». En tant qu'humains, la première injonction que nous pouvons en tirer est de faire la paix entre nous et avec la Terre. Partout, les gens cherchent des moyens de satisfaire leurs besoins qui leur permettent en même temps d'affirmer les droits et la dignité de la Terre et de ses habitants menacés. Cette quête répond aux effondrements écologiques, à l'accaparement des terres, aux guerres du pétrole et aux autres formes d'extractivisme telles que l'agro-industrie et les plantations d'espèces génétiquement modifiées. Pour les humains, ce pillage entraîne la perte des moyens de subsistance en milieu rural et la pauvreté urbaine. Le « progrès » occidental peut aussi ouvrir la voie ou conduire à des pathologies liées à l'abondance matérielle, à l'aliénation et au déracinement. Mais des mouvements de résistance populaire sont en train d'apparaître sur tous les continents. *L'Atlas des conflits pour la justice environnementale* a documenté et répertorié plus de 2000 conflits¹², prouvant ainsi l'existence d'un mouvement mondial pour la justice environnementale, même si celui-ci n'est pas encore uni.

11. Grosfoguel et Mielants (2006).

12. *L'Atlas des conflits pour la justice environnementale (EJ Atlas)* collecte les récits de communautés en lutte. Il est le plus grand inventaire mondial des conflits de ce genre, et cherche à rendre ces mouvements plus visibles, à soutenir leurs témoignages et à argumenter pour une véritable responsabilisation des États et des multinationales face aux injustices créées par leurs activités (Martínez-Alier *et al.*, 2016 ; Scheidel *et al.*, 2018). Voir www.ejatl.org

Il n'existe aucune garantie que le « développement » puisse résoudre les discriminations et les violences déjà très anciennes à l'encontre des femmes, des jeunes, des enfants et des minorités intersexes, ainsi que celles qui touchent les classes sans terre et sans emploi, et les races, castes ou ethnies marginalisées¹³. Alors que le capital mondialisant déstabilise des économies régionales et transforme des communautés en vies dévastées et en populations de réfugiés, certains réagissent en s'identifiant au pouvoir masculiniste de la droite politique. Cette orientation met en avant l'identité nationale tout en faisant la promesse de « reprendre les emplois » aux migrants, considérés comme boucs émissaires. Il arrive aussi parfois à la gauche ouvrière d'adopter cette posture, tout en oubliant le rôle des banques et des grandes sociétés dans leur malheur. Une tendance vers l'autoritarisme émerge partout dans le monde, de l'Inde aux États-Unis en passant par l'Europe. L'illusion de la démocratie représentative est entretenue par une classe de technocrates privilégiés, lancée sur une trajectoire néolibérale prônant l'innovation pour la croissance verte. La limite est très floue, entre la droite et la gauche orthodoxe, en ce qui concerne le productivisme, la modernisation et le progrès. En outre, les deux idéologies se construisent sur des valeurs eurocentrées et masculinistes qui renforcent le *statu quo*.

Karl Marx nous rappelait que lorsqu'une nouvelle société naît de l'ancienne, elle traîne derrière elle de nombreux défauts du vieux système. Plus tard, Antonio Gramsci observait à propos de sa propre époque : « La crise consiste justement dans le fait que l'ancien meurt et que le nouveau ne peut pas naître : pendant cet interrègne, on observe les phénomènes morbides les plus variés¹⁴. » Ce que ces intellectuels européens de gauche n'ont pas anticipé, c'est qu'aujourd'hui des alternatives sont en train de jaillir des marges politiques – de la périphérie coloniale comme de la périphérie sociale du capitalisme. L'analyse marxiste demeure nécessaire mais n'est plus suffisante. Elle doit être complétée par des perspectives telles que le féminisme et l'écologie, ainsi que par les philosophies du Sud global comme les idéaux gandhiens. Lors d'une telle transition, la critique et l'action demandent de nouveaux récits, associés à des solutions matérielles de terrain. Faire la même chose en mieux, ou la

13. Navas *et al.* (2018).

14. Gramsci (1996 [1930] : 282).

même chose moins vite, ne suffit pas. La marche à suivre n'est pas seulement de responsabiliser davantage les sociétés multinationales ou de mettre en place des bureaucraties pour les réglementer ; elle ne peut pas non plus se réduire à reconnaître la pleine citoyenneté aux « femmes » et aux personnes « racisées », « âgées », « handicapées » ou « queers » à travers une politique libérale pluraliste. De même, la protection de quelques îlots de nature « vierge » aux marges du capitalisme urbain n'aura que très peu d'effets face à l'effondrement de la biodiversité.

Ce *Dictionnaire du post-développement* s'adresse à une époque où les grands modèles politiques du 20^e siècle – la démocratie libérale représentative et le socialisme d'État – sont devenus des formes de gouvernance incohérentes et dysfonctionnelles, même si elles ont réussi à garantir le bien-être et les droits fondamentaux de certains. Par conséquent, ce livre débute avec quelques réflexions sur la notion de développement, faisant appel à des chercheuses-militantes et chercheurs-militants de tous les continents (à l'exception de l'Antarctique) : Nnimmo Bassey (Afrique), Vandana Shiva (Asie), José María Tortosa (Europe), Philip McMichael (Amérique du Nord), Kirk Huffman (Océanie) et Maristella Svampa (Amérique du Sud).

*

Dans le prolongement de ces analyses, le dictionnaire se penche sur les limites du développementalisme dans ses tentatives d'élaborer des solutions réformistes face aux crises mondiales. Ici, nous reconnaissons le fantôme de la modernité se réincarnant à l'infini, sous forme de remèdes d'urgence et de court terme, au service de ceux qui souhaitent maintenir le *statu quo* Nord-Sud. Cette partie du livre aborde, entre autres sujets, les mécanismes du marché, la géo-ingénierie, l'agriculture climato-intelligente, la question démographique, l'économie verte, le génie reproductif et le transhumanisme. Un des principaux thèmes de cette section est l'accomplissement politique tant célébré du « développement durable ». Bien sûr, même des personnes bien intentionnées peuvent promouvoir des solutions superficielles ou inefficaces face aux problèmes mondiaux, par inadvertance. Il n'est pas évident non plus de distinguer les initiatives superficielles ou *mainstream* de celles qui sont vraiment « radicales et transformatives », surtout en ces temps où le complexe militaro-industriale-médiatique et les industries promouvant le *greenwashing* ont le vent en poupe.

La critique de l'industrialisation n'est pas née hier : Mary Shelley (1797-1851), Karl Marx (1818-1883) et Mohandas Gandhi (1869-1948), chacune et chacun à sa façon, ont exprimé leurs réticences à ce sujet, tout comme de nombreux mouvements populaires au cours des deux derniers siècles. L'argument avancé dans le rapport du Club de Rome, « Les Limites à la croissance¹⁵ », a beaucoup influencé le débat autour la durabilité au début du 21^e siècle, et certaines instances officielles ne cessent d'exprimer leurs inquiétudes au sujet des technologies de production et des modèles de consommation de masse, depuis la conférence de Stockholm en 1972. Par la suite, des conférences internationales régulières ont à nouveau mis en évidence l'incompatibilité entre « développement et environnement », un fait souligné par le rapport « Notre avenir à tous » de 1987. Cependant, les analyses des Nations unies et la plupart des études menées par les États-nations n'ont jamais intégré de critique des forces sociales structurelles qui sous-tendent l'effondrement écologique. L'objectif a toujours été d'assurer une croissance économique et un développement « durables et inclusifs », par le biais de technologies, de marchés et de réformes politiques et institutionnelles appropriés. Mais ce mantra de la durabilité fut très tôt avalé par le capitalisme, et donc vidé de tout contenu écologique.

Depuis les années 1980, la mondialisation néolibérale a progressé de façon agressive partout dans le monde. C'est alors que l'ONU s'est concentrée sur un programme de « réduction de la pauvreté » dans les pays en voie de développement, sans même s'interroger sur les sources de cette pauvreté au sein des économies du Nord global pilotées par l'accumulation de richesses. De fait, l'argument fut même avancé que l'atteinte d'un niveau de vie élevé était un préalable pour pouvoir investir dans la protection de l'environnement¹⁶. Ainsi, la « croissance » économique fut redéfinie comme une étape nécessaire¹⁷. Cette édulcoration des débats antérieurs sur les limites à la croissance a ouvert la voie à la notion d'« économie verte », chère aux modernistes écologiques. Une pléthore de propositions keynésiennes sont donc nées avec le nouveau millénaire : la bioéconomie, la révolution

15. Meadows *et al.* (2022 [1972]).

16. Voir, par exemple, une présentation faite par l'ancien Premier ministre de l'Inde, Manmohan Singh (1992), et une critique de cette dernière par Shrivastava et Kothari (2012 : 121-122).

17. Gómez-Baggethun et Naredo (2015).

verte pour l'Afrique, la promotion de l'économie circulaire en Europe et en Chine, et l'Agenda 2030 pour le développement durable¹⁸.

Lors de la Conférence des Nations unies sur le développement durable en 2012, cette idéologie diluée de la durabilité est devenue le cadre de référence pour les négociations multilatérales. Cela faisait un petit moment déjà que le Programme des Nations unies pour l'environnement (PNUE), le secteur des entreprises et même certains milieux de gauche¹⁹ parlaient avec enthousiasme d'un *New Deal* vert. Afin de préparer le sommet Rio+20, le PNUE a publié un rapport sur l'économie verte, la définissant comme « une économie qui entraîne une amélioration du bien-être humain et de l'équité sociale tout en réduisant de manière significative les risques environnementaux et la pénurie de ressources²⁰ ». En accord avec la politique pro-croissance des défenseurs du développement durable, le rapport conceptualise toutes les formes de vie sur Terre comme du « capital naturel » et des « actifs économiques essentiels », contribuant ainsi à la marchandisation de la vie. Toutefois, cette position a rencontré une opposition féroce de la part des militants et militantes altermondialistes.

La déclaration finale du sommet Rio+20 prône la croissance économique dans plus de 20 de ses articles. Cette approche repose sur une tentative de « verdir » la théorie économique néoclassique, tentative que l'on appelle « économie environnementale » – autrement dit, sur la conviction que la croissance peut être découplée de la nature grâce à la dématérialisation et la dépollution, dans le cadre de ce que l'on nomme l'« éco-efficacité ». Des travaux empiriques sur le cycle de vie des produits, de leur production jusqu'à leur mise au rebut, ainsi que sur le métabolisme social montrent pourtant que la production ne s'est dématérialisée que de façon relative : elle utilise moins d'énergie et de matériaux par unité de PIB, mais sans réduire ce qui importe vraiment pour la soutenabilité, à savoir le montant absolu de matériaux et d'énergie mobilisés. Historiquement, les seules périodes de dématérialisation absolue coïncident avec une

récession économique²¹. L'idée répandue de l'« efficacité économique » entre en conflit avec les limites biophysiques de la nature, des ressources naturelles et de la capacité d'assimilation des écosystèmes, et avec les limites planétaires.

Le modèle international du capitalisme vert porté par la déclaration « Transformer notre monde : le Programme de développement durable à l'horizon 2030²² » montre bien les failles de ce que l'on appelle les « Objectifs de développement durable » (ODD)²³, qui sont :

- l'absence d'analyse de la façon dont la pauvreté, la non-soutenabilité et la violence multidimensionnelle s'enracinent historiquement et structurellement dans le pouvoir étatique, les monopoles commerciaux, le néocolonialisme et les institutions patriarcales ;
- une attention insuffisante portée à la mise en place d'une gouvernance démocratique directe, laquelle intègre une prise de décision transparente par les citoyens et citoyennes et par des communautés autodéterminées, le tout dans des rassemblements présentsiels ;
- une priorisation continue de la croissance économique comme moteur du développement, en contradiction avec les limites biophysiques, et l'adoption arbitraire du PIB comme indicateur du progrès ;
- une confiance renouvelée dans la mondialisation économique, en tant que stratégie économique fondamentale, ce qui sape les efforts de différents groupes en faveur de l'autonomie et de l'autosuffisance ;
- un asservissement continu au capital privé et une réticence à démocratiser le marché *via* un contrôle exercé par les travailleurs-producteurs et les communautés ;
- la science et la technologie modernes sont tenues pour des panacées sur le plan social, nonobstant leurs limites et leurs conséquences et marginalisant les « autres » formes de connaissance ;

21. Des spécialistes en économie écologique ont fourni des preuves empiriques abondantes pour leurs analyses socio-métaboliques, qui mesurent les flux d'énergie et de matériaux au sein de l'économie. Voir par exemple Krausmann *et al.* (2009) et Jorgenson et Clark (2012). Sur la méthode, voir Gerber et Scheidel (2018).

22. Nations unies (2015) ; sdsn (2013) ; PNUE (2011) ; Groupe de haut niveau du secrétaire général des Nations unies (2012) ; Nations unies (2013).

23. Adapté de Kothari (2013).

18. Salleh (2016).

19. Par exemple, la New Economics Foundation à Londres et la Fondation Rosa-Luxemburg à Berlin.

20. PNUE (2011), Salleh (2012).

- la culture, l'éthique et la spiritualité sont écartées et soumises aux forces économiques ;

- un consumérisme illimité sans stratégie pour inverser la contamination disproportionnée de la planète perpétrée par le Nord global, en matière de déchets, toxicité et émissions de gaz à effet de serre ;

- des architectures néolibérales de gouvernance globale reposant de plus en plus sur la gestion technocratique de bureaucraties étatiques et multilatérales.

Ce cadre des ODD formulé en 2015, dont la portée est désormais mondiale, est un faux consensus²⁴. Par exemple, il appelle à une « croissance économique soutenue », ce qui entre en contradiction avec la majorité des ODD. Si le « développement » est perçu comme un mot toxique à écarter²⁵, alors le « développement durable » devient un oxymore. Plus précisément, selon le théoricien de la décroissance Giorgos Kallis : « Le développement durable et son incarnation plus récente sous forme de « croissance verte » dépolitisent les antagonismes politiques véritables entre les visions alternatives pour l'avenir. Ils rendent les questions écologiques techniques, tout en promettant des solutions où tout le monde trouvera son compte et en visant le rêve impossible de perpétuer la croissance économique sans abîmer l'environnement²⁶. » Tel est le résultat des solutions réformistes. Notre intention n'est pas de minimiser le travail de celles et ceux qui cherchent de nouvelles solutions technologiques pour atténuer nos problèmes (à travers l'énergie renouvelable, par exemple), ni de sous-estimer les nombreux éléments positifs des ODD²⁷. Notre objectif est plutôt de souligner qu'en l'absence fondamentale de transformations socio-culturelles, les innovations techniques et gestionnaires ne suffiront pas à résoudre la crise²⁸. Alors que les États-nations et la société civile s'apprêtent à mettre en œuvre les ODD, il est essentiel d'énoncer des critères permettant de distinguer ces deux types de solutions.

24. Phénomène anticipé dans les travaux fondateurs de Shiva (2022 [1988]) et de Hornborg (2009).

25. Dearden (2015).

26. Kallis (2015). Notre traduction.

27. Pour un regard critique mais globalement positif sur le programme des ODD, voir Club de Madrid (2017).

28. Voir aussi www.lowtechmagazine.com/about.html

★

En contrepoint des angles morts de la logique politique conventionnelle, la section principale de ce dictionnaire rassemble un éventail de notions et de pratiques complémentaires à la base de diverses initiatives radicales et systémiques²⁹. Certaines empruntent à des visions du monde autochtones ancestrales, ou les réinterprètent de manière créative ; d'autres trouvent leurs origines dans des mouvements sociaux récents ; et d'autres encore revisitent d'anciennes philosophies et traditions religieuses. Toutes posent les questions suivantes : Qu'est-ce qui fait que notre vie quotidienne va si mal ? Qui en est responsable ? À quoi pourrait ressembler une vie meilleure et comment pouvons-nous y parvenir ? Dans les termes du mouvement féministe pour la « *sostenibilidad de la vida*³⁰ » : Qu'est-ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue ? Et que peut-on faire pour créer de telles conditions ?

Ensemble, ces perspectives composent un « plurivers » : un monde où une multitude de mondes cohabitent, selon la définition des zapatistes du Chiapas. Les mondes de tous les peuples devraient coexister dans la dignité et la paix, sans être rabaissés ou sujets à l'exploitation et à la misère. Un monde pluriversel surmonte les attitudes patriarcales, le racisme, le castisme et les autres formes de discrimination. Ici, l'on réapprend ce que signifie faire humblement partie de la « nature », en laissant derrière soi la notion étroite et anthropocentrée d'un progrès fondé sur la croissance économique. Bien qu'il existe une synergie entre les différents éléments du plurivers, ceux-ci ne peuvent être réduits – contrairement à l'idéologie universalisante du développement durable – à une politique globale, qui serait administrée par l'ONU ou un autre régime de gouvernance, mondial, régional ou étatique. Nous imaginons une confluence mondiale d'alternatives qui favorisent des stratégies de transition, y compris dans la vie quotidienne, et tendent vers une grande transformation.

Notre projet de déconstruction du développement s'ouvre alors sur une matrice d'alternatives – d'un univers à un plurivers. Certaines approches et pratiques sont déjà bien connues dans les mondes militants et intellectuels : le *buen vivir*, par

29. Pour des contributions plus anciennes, voir Salleh (2017 [1997]) ; Kothari *et al.* (2014) ; Escobar (2015) ; Beling *et al.* (2018).

30. Espagnol pour la « soutenabilité de la vie ». Voir Pérez Orozco (2014).

exemple, cette « culture de la vie » qui reçoit différents noms à travers l'Amérique du Sud ; l'*ubuntu*, qui souligne la valeur sud-africaine de la mutualité humaine ; ou encore le *swaraj* indien, centré sur l'autosuffisance et l'autogouvernance³¹. Ce livre s'est construit sur l'hypothèse que des milliers d'initiatives transformatrices comme celles-ci existent dans le monde. Certaines, moins bien connues mais tout aussi pertinentes, sont, par exemple, le *kyosei*, le *minobimaatisiwin* et le *nayakrishi*, ou encore des incarnations critiques des grandes religions comme l'islam, le christianisme, l'hindouisme, le bouddhisme et le judaïsme. Des visions politiques comme l'écosocialisme et l'écologie profonde convergent également à certains endroits avec ces idéaux communaux plus anciens. Même si certaines de ces notions ont déjà une longue histoire, elles réapparaissent dans le discours des mouvements contemporains pour le bien-être, et continuent de coexister confortablement avec des concepts plus récents comme la décroissance et l'écoféminisme³².

Venant du nord, du sud, de l'est ou de l'ouest, chaque fil dans le tissu du post-développement symbolise l'émancipation humaine « au sein de la nature³³ ». C'est ce lien qui distingue notre projet pluriversel du simple relativisme culturel. Pour reprendre les mots d'Aldo Leopold, « [u]ne chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle tend à l'inverse³⁴ ». En plus de pacifier nos relations avec la Terre, un autre objectif consiste à pacifier les liens entre les savoirs traditionnels et contemporains, processus qui nécessitera un dialogue à la fois horizontal et respectueux. Cela dit, il n'existe aucun schéma directeur qui serait valable partout et tout le temps, comme il n'existe pas de théorie incontestable. En fait, ce type de réflexivité historique n'a été reconnu comme faisant partie du domaine politique que très récemment. La réponse aux macrostructures du pouvoir comme le capital ou l'empire est un sujet déjà bien arpenté ; les champs qu'il nous reste à explorer sont ceux du micro-pouvoir et du pouvoir diffus qui alimente la violence ordinaire. Les rhétoriques honorables de justice abstraite et même les hymnes à la Terre-Mère ne suffiront

31. Gudynas (2011) ; Metz (2011) ; Kothari (2014).

32. Demaria *et al.* (2013) ; D'Alisa *et al.* (2015 [2014]) ; Bennholdt-Thomsen et Mies (1999) ; Salleh (2017 [1997]).

33. Salleh (2017 [1997]) ; Sousa Santos (2009).

34. Leopold (2000 [1949]).

pas à provoquer ces changements. Construire une maison pluri-verselle veut dire creuser de nouvelles fondations.

Les initiatives transformatrices diffèrent des solutions réformatrices ou *mainstream* de plusieurs façons. Idéalement, elles attaquent la racine du problème et questionnent ce que nous avons déjà identifié comme les éléments clés du discours développementaliste : la croissance économique, le productivisme, la rhétorique du progrès, la rationalité instrumentale, les marchés, l'universalité, l'anthropocentrisme et le sexisme. Ces alternatives transformatrices embrassent une éthique qui est radicalement différente de celle qui sous-tend le système actuel. Les contributions dans la troisième partie de l'ouvrage reflètent des valeurs enracinées dans une logique relationnelle, au sein d'un monde où toute chose est connectée à toute autre.

Il existe de nombreux chemins vers une biocivilisation, mais nous envisageons des sociétés qui embrassent les valeurs suivantes, parmi d'autres :

- la diversité et la pluriversalité ;
- l'autonomie et l'autosuffisance ;
- la solidarité et la réciprocité ;
- les communs et une éthique collectiviste ;
- l'unité avec la nature et le respect de ses droits ;
- l'interdépendance ;
- la simplicité et la sobriété (la notion d'« avoir assez ») ;
- l'inclusivité et la dignité ;
- la justice et l'équité ;
- la non-hiérarchie ;
- la dignité dans le travail ;
- les droits et les responsabilités ;
- la soutenabilité écologique ;
- la non-violence et la paix³⁵.

L'agentivité politique reviendra aux personnes marginalisées, exploitées et opprimées. Et ces transformations intégreront et mobiliseront de multiples dimensions, même si cela ne se fera pas forcément de façon simultanée. Un exemple de cette vision pourrait être les convergences nommées Vikalp Sangam, qui se

35. Pour un processus plus large et détaillé de projection dans l'avenir des éléments et valeurs des alternatives radicales, voir le projet Vikalp Sangam initié en 2014 : www.kalpavriksh.org/our-work/alternatives/vikalp-sangam ; et sa note d'intention : www.vikalpsangam.org/about/the-search-for-alternatives-key-aspects-and-principles

développent en Inde depuis 2014³⁶. Les valeurs avancées par le mouvement sont les suivantes :

- *Sagesse, intégrité et résilience écologiques*. Où l'on donne la priorité à la protection des processus éco-régénératifs, qui préservent les écosystèmes, les espèces et les fonctionnements et cycles écosystémiques.

- *Bien-être social et justice sociale*. Où l'épanouissement est physique, social, culturel et spirituel ; où l'équité caractérise les droits et les responsabilités socio-économiques et politiques ; où les relations non discriminatoires et l'harmonie au sein des communautés remplacent les hiérarchies fondées sur la religion, le genre, la caste, la classe, l'ethnie, l'âge ou les aptitudes ; et où les droits humains collectifs et individuels sont assurés.

- *Démocratie directe et par délégation*. Où la prise de décision par le consensus est pratiquée dans les unités d'établissement les plus petites, au sein desquelles tout être humain a le droit, la capacité et l'occasion de participer. Et où la gouvernance démocratique, par le biais de délégués directement responsables vis-à-vis des électeurs, est établie de façon consensuelle, tout en soutenant et en respectant les droits et les besoins des personnes qui sont actuellement marginalisées, telles que les jeunes et les minorités religieuses.

- *Démocratisation économique*. Où la propriété privée cède la place aux communs, gommant ainsi la distinction entre propriétaire et travailleur ; où les communautés et les individus – idéalement des « prosommateurs³⁷ » – gèrent la production, la distribution et les marchés locaux de façon autonome ; où la localisation est un facteur clé ; et où le commerce est fondé sur le principe d'échange égal.

- *Diversité culturelle et démocratie du savoir*. Où la pluralité des modes de vie, des idées et des idéologies est respectée ; où la créativité et l'innovation sont encouragées ; et où la génération, la transmission et l'usage du savoir – qu'il soit traditionnel ou moderne, y compris la science et la technologie – sont accessibles à toutes et tous.

★

Où sont donc les femmes – « l'autre moitié » de l'humanité – dans tout cela ? Comment pouvons-nous nous assurer qu'un plurivers post-développementaliste ne finisse pas par dissoudre la colonialité tout en maintenant les femmes « à leur place » en tant que responsables matérielles des activités de la vie quotidienne ? Une première étape dans l'anticipation d'un changement systémique profond est de s'interroger sur la manière dont les pratiques et les savoirs traditionnels et modernes privilégient la « masculinité » et les opportunités qui l'accompagnent. À l'origine, les deux mots « économie » et « écologie » partagent la même racine grecque : *oikos*, « notre maison ». Mais cette unité a depuis longtemps été brisée par la domination autoproclamée de l'homme sur la nature, notion qui a fini par embrasser l'exploitation des énergies féminines. Des civilisations entières ont été construites grâce au contrôle sexué/genré de la fertilité féminine – ressource classique pour le maintien de tout régime politique. Les femmes n'étaient ainsi plus des « fins », mais des « moyens », de simples biens, et se virent confisquer leur statut d'être humain de plein droit.

L'ironie est que l'économie – ou le « secteur productif », comme on l'appelle dans le Nord global – est aujourd'hui en train de détruire ses propres fondations sociales et écologiques dans le secteur reproductif. Cet ouvrage contient plusieurs entrées qui racontent comment différentes femmes défient cet *ethos* du développement irrationnel : « écoféminisme » ; « économie du don » ; « féminismes du Pacifique » ; « féminismes latino-américains et caribéens » ; « Femmes de paix » ; « nouveaux matriarcats » ; « politique du corps » ; « des salaires pour le travail ménager ». La plupart de ces initiatives trouvent leurs origines dans les luttes des femmes pour leur survie. Elles relient l'émancipation politique à la justice environnementale, les problèmes locaux aux structures globales, le plus souvent en militant pour une subsistance soutenable en lieu et place du progrès linéaire et du « développement de rattrapage³⁸ ». Le féminisme occidental *mainstream* reste, à l'inverse, anthropocentré, ce qui fait que les féministes libérales et même socialistes se contentent souvent de viser l'« égalité ». Leur politique ne fait alors que cacher, à leur insu, les défauts des institutions masculinistes existantes.

36. Adaptées de la note d'intention de Vikalp Sangam.

37. NDT : Mot cherchant à traduire l'établissement d'un lien entre les intérêts des producteurs et ceux des « consommateurs ».

38. Bennholdt-Thomsen et Mies (1999).

Les analyses officielles de l'ONU et des gouvernements nationaux n'ont jamais intégré de critique rigoureuse des forces structurelles qui sous-tendent l'effondrement écologique. De la même façon, la structure profonde des anciennes valeurs patriarcales portées par le développement mondial reste inexplorée. Souvent appelée « la révolution la plus longue », la libération des femmes de la domination sociale des hommes ne sera pas chose facile. Même les experts en politique confondent trop souvent le bien-être d'un ménage ou d'une communauté avec le bien-être de celui qui en assure les revenus, sans tenir compte de la hiérarchie de pouvoir au sein de la sphère domestique. Dans les recherches universitaires, la tendance postmoderne à réduire l'identité sexuelle incarnée au « genre » est une autre convention qui n'aide guère. De la même façon, traiter « la classe, la race et le genre » comme des « structures intersectionnelles » abstraites peut détourner l'attention de la matérialité bien réelle des expériences vécues. Des gestes démocratiques formels comme le droit de vote ou l'égalité salariale ne font qu'effleurer l'oppression très ancienne fondée sur le genre et le sexe³⁹. L'adhésion à des valeurs spirituelles ou à des principes de laïcité très forts, comme la diversité et la solidarité, peut aider, mais ne garantit pas la fin des répercussions biophysiques de la violence de genre et de sexe.

Les militantes et militants qui cherchent des alternatives justes et soutenables doivent reconnaître ce niveau tacite de la matérialité politique. À des degrés différents, les femmes dans le Nord comme dans le Sud sont réduites au silence et souffrent de harcèlement. Elles sont non seulement privées de ressources, mais aussi de leur liberté de mouvement. Elles doivent faire face à des problèmes comme l'indignité culturellement instituée autour de la menstruation, l'excision du clitoris, la polygamie, les assassinats liés à des questions de dot et d'« honneur », la *sati*⁴⁰, les attouchements et maintenant le *revenge porn* sur Internet. Elles subissent les grossesses forcées, la violence domestique, le viol marital, le viol collectif, le viol comme arme de guerre génocidaire, mais elles sont aussi stigmatisées en tant que veuves ou persécutées en tant que « sorcières » lorsqu'elles

39. Les salaires des femmes dans les économies développées ne représentent que 70 % des salaires masculins pour un travail équivalent. Les hommes dans les économies développées passent moins de 20 minutes par jour avec leurs enfants. En Inde aujourd'hui, seulement 15 % des femmes exercent un travail rémunéré.
40. NDT : En Inde, suicide rituel des veuves sur le bûcher funéraire de leur mari.

vieillissent. Au 21^e siècle, les phénomènes additionnés des fœticides féminins, des violences privées et des dommages collatéraux infligés aux populations civiles lors d'actions militaires font que le pourcentage de la population féminine par rapport à la population masculine est en baisse dans le monde. En Asie seulement, 1,5 million de femmes ont perdu la vie au cours des 10 dernières années à cause de ces violences.

Les violences faites aux enfants et aux animaux sont d'autres manifestations de cette prérogative patriarcale ancienne, mais encore très répandue, sur les formes de vie supposées « moindres ». Ces actes mettent en œuvre un extractivisme, dans lequel une satisfaction est puisée dans d'autres types de corps, considérés comme « plus proches de la nature ». Dans le sillage de l'analyse fondatrice d'Elizabeth Dodson Gray, les penseuses écoféministes offrent une critique historique profonde de l'ordre patriarcal capitaliste mondial, de ses religions, de son économie et de sa science. En déconstruisant la puissance continue des anciens dualismes idéologiques qui placent l'humanité au-dessus de la nature, l'homme au-dessus de la femme, le patron au-dessus de l'ouvrier et le Blanc au-dessus du Noir, les écoféministes ont montré que ces différentes dominations sociales sont interconnectées⁴¹. Ainsi, la « politique du soin (*care*) » mise en œuvre par les femmes du Sud global et du Nord global converge avec les mœurs du *buen vivir*, de l'*ubuntu* et du *swaraj*, car dans les deux hémisphères, les travaux quotidiens des femmes enseignent « une autre épistémologie » – une épistémologie qui n'est pas fondée sur une logique instrumentale, mais sur une logique « relationnelle », comme celle des processus écologiques⁴². Dans leur expression la plus profonde, ces voix pluriverselles contestent à la fois la modernité et le traditionalisme en situant la corporalité de la classe, de la race, du sexe, du genre et de l'espèce dans un cadre écocentrique. Il ne peut exister de plurivers tant que les fondements historiques du privilège masculin ne s'invitent pas dans le débat politique.

★

41. Dodson Gray (1979), Merchant (2021 [1980]), Waring (1988).
42. Salleh (2017 [1997], 2010, 2012).

Nos lecteurs et lectrices interrogeront, à juste titre, la confiance que nous et les nombreux auteurs et autrices du dictionnaire accordons à la notion de « communauté ». Certes, il s'agit d'un terme contesté, qui peut facilement occulter des dominations fondées sur le sexe, le genre, l'âge, la classe, la caste, l'ethnie, la race ou les aptitudes. Nous admettons également que les formes de gouvernance ou d'économie « localisées » sont souvent xénophobes, souffrant d'un esprit de clocher que l'on peut aujourd'hui observer dans plusieurs pays du monde à travers l'opposition nationaliste à l'immigration. Contre l'intolérance de la droite et une « politique identitaire » défensive du côté de la gauche, notre recueil d'alternatives se tourne vers des pratiques inclusives et intégratives. Il est même possible que les religions patriarcales du monde renferment quelques aspects positifs, et nous espérons cultiver ce potentiel.

L'idéal de la communalité tel qu'il est envisagé ici s'inspire de l'esprit paradigmatique des mouvements contemporains en faveur de la « mise en commun » (*commoning*) ou de la *comunalidad*. Comme les initiatives fédérées par la plate-forme Vikalp Sangam, ces collectifs reposent sur la prise de décision autonome dans le cadre de relations présentes, et sur des échanges économiques qui cherchent à répondre aux besoins vitaux à travers l'autosuffisance⁴³. Nous approchons la notion de communauté d'un point de vue critique et comme un objet inachevé, en interrogeant sans cesse l'hégémonie moderne, capitaliste et patriarcale de l'« individu » comme noyau de la société. Notre espoir est que ce livre puisse être une source d'inspiration pour les mouvements qui s'opposent à cette pression colonisatrice globale, tout comme nous sommes inspirés, réciproquement, par des groupes culturels partout dans le monde qui jouissent encore d'une existence collective⁴⁴. Dans ce contexte, la sociologue mexicaine Raquel Gutiérrez Aguilar propose le concept des *entramados comunitarios* ou « enchevêtrements communautaires » :

« [...] la multiplicité des mondes humains qui peuplent et engendrent le monde selon diverses normes de respect, de

collaboration, de dignité, d'amour et de réciprocité, qui ne sont pas complètement soumis à la logique de l'accumulation du capital, même s'ils sont souvent attaqués et submergés par elle, [...] de tels enchevêtrements communautaires [...] se retrouvent sous diverses formes et conceptions. Ils regroupent des configurations humaines collectives extrêmement diverses, certaines très anciennes et d'autres plus récentes, qui confèrent du sens et offrent ce que la philosophie politique classique appelle de l'« espace socio-naturel »⁴⁵. »

De nombreuses pratiques et visions du monde radicales incluses dans cet ouvrage contribuent à rendre visible le plurivers. En les évoquant, nous renforçons leur existence et leur viabilité. En effet, c'est la prolifération même des affirmations venues de ces « autres » mondes qui rend ce livre possible et dément, du même geste, les solutions développementalistes réformistes ou *mainstream*. Pour répondre à la crise écologique, les « experts » du Nord global prennent la notion de « monde unique » – elle-même responsable de la dévastation de la planète – comme point de départ de leurs prétendues solutions. Mais leur dévouement à la *dolce vita* ne peut pas nous éclairer quant à la tâche fondamentale qui consiste à rendre le plurivers véritablement soutenable. Nous le répétons : la notion de plurivers conteste le concept même de l'universalité qui est au cœur de la modernité eurocentrée. Les zapatistes, avec leur slogan « un monde où il y a de la place pour beaucoup de mondes », nous offrent la définition la plus opérante et la plus concise du plurivers.

Alors que l'Occident est parvenu à vendre son idée d'un monde unique – connu de la science moderne seule et gouverné par sa propre cosmovision –, les mouvements altermondialistes proposent la pluriversalité comme projet commun fondé sur la multiplicité des « façons de faire monde ». Les peuples autochtones, soumis à des conditions de pouvoir asymétrique, ont été obligés de renoncer à leur propre expérience du monde fondée sur le bon sens, pour apprendre à vivre avec le dualisme humain/non-humain, eurocentré et masculiniste, qui les assigne aux catégories du non-humain et de « ressources naturelles ». Les peuples autochtones résistent à cette séparation quand ils se mobilisent pour défendre les montagnes, les lacs ou les rivières,

43. Pour un récit détaillé sur la légitimité de l'usage du terme « communauté » et de ses dérivés, qui rend également compte des critiques qui lui sont adressées, voir Escobar (2010 et 2018 [2014]).

44. Pour des informations sur le premier Congrès international sur la *comunalidad* qui s'est tenu à Puebla, au Mexique, en 2015, voir www.congresocomunalidad2015.org

45. Gutiérrez Aguilar (2011 : 35). Notre traduction.

affirmant que ce sont des êtres sensibles avec des « droits », plutôt que de simples objets ou ressources. En parallèle, de nombreuses personnes sensées dans le monde industrialisé demandent que les droits du reste du monde naturel soient inscrits dans la loi et la politique. Ce faisant, elles commencent à prendre en compte ce que les peuples autochtones ont toujours intégré dans leur vision du monde, et elles le font à travers les moyens formels qu'elles connaissent⁴⁶. Il reste du chemin à parcourir pour que ces mondes multiples deviennent pleinement complémentaires, mais les mouvements pour la justice et l'écologie trouvent un sol commun de plus en plus important. Ainsi, les luttes politiques des femmes convergent aussi vers ce même point.

Dans le Nord global comme dans le Sud global, ce sont le plus souvent des mères et des grands-mères ordinaires assurant un rôle de soin qui participent à cet enchevêtrement – en défendant et en reconstituant des modes d'existence communautaires et des formes d'autonomie territorialisées. Ce faisant, elles s'appuient, comme les populations autochtones décrites plus haut, sur des manières non patriarcales de faire, d'être et de savoir⁴⁷. Elles invitent à la participation, à la collaboration, au respect, à l'acceptation mutuelle et à l'horizontalité ; elles honorent le caractère sacré du renouvellement cyclique de la vie. Leurs cultures tacitement matriarcales résistent aux ontologies fondées sur la domination, la hiérarchie, le contrôle, le pouvoir, la négation des autres, la violence et la guerre. Du mouvement mondial des Femmes de paix (PeaceWomen) aux réseaux anti-extractivistes en Afrique, les femmes défendent la nature et l'humanité avec le message clair qu'il ne peut y avoir de décolonisation sans dépatriarcalisation.

De telles initiatives résonnent fortement avec les concepts de post-développement présentés ici⁴⁸. Car le plurivers n'est pas seulement un concept à la mode ; c'est une pratique. Les imaginaires sociétaux fondés sur les droits humains et les droits de la nature sont impossibles à atteindre par un pouvoir interventionniste et vertical. Des initiatives telles que le mouvement de la Transition ou les écovillages peuvent inclure un mélange de

changements réformistes et de changements systémiques plus larges. Les projets émancipateurs doivent reposer sur la solidarité à travers les continents et peuvent travailler main dans la main avec les mouvements de résistance. C'est ce qu'illustre l'initiative Yasuní-ITT en Équateur, qui appelle à « laisser le pétrole dans le sol, le charbon dans la mine, et les sables bitumineux dans la terre⁴⁹ ». Vivre selon les enseignements de mondes multiples partiellement connectés, bien que radicalement différents, peut signifier tenir les certitudes et les universaux traditionnels et modernes à distance, dans nos vies personnelles et collectives. En tant que coordinateurs d'un *Dictionnaire du post-développement*, nous nous efforçons de présenter des outils conceptuels et des pratiques permettant d'honorer le plurivers et de favoriser une biocivilisation écocentrique, diverse et multidimensionnelle, qui soit capable de trouver un équilibre entre les besoins individuels et collectifs. Cette politique vivante, préfigurative, repose sur le principe de créer dès maintenant les fondations des mondes que nous voulons voir se réaliser à l'avenir ; elle implique une contiguïté des moyens et des fins.

Comment faire pour y arriver ? Après tout, nous sommes en train de parler d'une transformation profonde dans les sphères économique, politique, sociale, culturelle et sexuelle ! Cette transition implique d'accepter un ensemble de mesures et de changements dans différents domaines de la vie et à différentes échelles géographiques. Une transition peut être désordonnée, ou manquer de radicalité, mais elle constitue toujours une « alternative » si elle offre au moins le potentiel d'un changement vivant et concret. Étant donné la diversité des perspectives imaginées à travers le globe, la question de savoir comment créer des synergies entre elles reste ouverte. Il y aura des revers ; des stratégies tomberont à l'eau en cours de route et d'autres émergeront. Des différences, des tensions voire des contradictions existeront, mais elles peuvent devenir la base d'un échange constructif. Les voies pour parvenir au plurivers sont multiples, ouvertes et en constante évolution.

46. Voir, par exemple, Kauffman et Sheehan (2019), et www.garn.org

47. Cette éthique ne doit pas être comprise sous l'angle de l'idéologie libérale, c'est-à-dire comme « nature essentielle » des femmes. Il s'agit plutôt du résultat d'un comportement acquis à travers l'expérience du travail de soin, historiquement confié aux femmes dans la plupart des cultures.

48. Acosta et Brand (2017).

49. Acosta (2014). Notre traduction.

Pour aller plus loin

- Acosta, Alberto (2014), « Iniciativa Yasuní-ITT: la difícil construcción de la utopía », *Rebelión*, 3 février, www.rebellion.org
- Acosta, Alberto et Ulrich Brand (2017), *Salidas del laberinto capitalista: decrecimiento y postextractivismo*, Barcelone : Icaria.
- Beling, Adrián E., Julien Vanhulst, Federico Demaria, Violeta Rabi, Ana E. Carballo et Jérôme Pelenc (2018), « Discursive Synergies for a “Great Transformation” towards Sustainability: Pragmatic Contributions to a Necessary Dialogue between Human Development, Degrowth, and *Buen Vivir* », *Ecological Economics*, vol. 144, p. 304-313.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika et Maria Mies (1999), *The Subsistence Perspective: Beyond the Globalized Economy*, Londres : Zed Books.
- Club de Madrid (2017), « A New Paradigm for Sustainable Development? Summary of the Deliberations of the Club de Madrid Working Group on Environmental Sustainability and Shared Societies », www.clubmadrid.org
- D’Alisa, Giacomo, Federico Demaria et Giorgos Kallis (2015 [2014]), *Décroissance : vocabulaire pour une nouvelle ère*, Paris : Le Passager clandestin.
- Dearden, Nick (2015), « Is Development Becoming a Toxic Term? », *The Guardian*, 22 janvier, www.theguardian.com
- Deb, Debal (2009), *Beyond Developmentality: Constructing Inclusive Freedom and Sustainability*, Delhi : Daanish Books.
- Demaria, Federico, François Schneider, Filka Sekulova et Joan Martínez-Alier (2013), « What Is Degrowth? From an Activist Slogan to a Social Movement », *Environmental Values*, vol. 22, n° 2, p. 191-215.
- Demaria, Federico et Ashish Kothari (2017), « The Post-Development Dictionary Agenda: Paths to the Pluriverse », *Third World Quarterly*, vol. 38, n° 12, p. 2588-2599.
- Dobson, Andrew (1995 [1990]), *Green Political Thought*, Londres : Routledge.
- Dodson Gray, Elizabeth (1979), *Green Paradise Lost*, Wellesley : Roundtable.
- Escobar, Arturo (1995), *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton : Princeton University Press.
- Escobar, Arturo (2010), « Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Post-liberalism, or Post-development? », *Cultural Studies*, vol. 24, n° 1, p. 1-65.
- Escobar, Arturo (2011), « Sustainability: Design for the Pluriverse », *Development*, vol. 54, n° 2, p. 137-140.
- Escobar, Arturo (2015), « Degrowth, Postdevelopment, and Transitions: A Preliminary Conversation », *Sustainability Science*, vol. 10, n° 3, p. 451-462.
- Escobar, Arturo (2018 [2014]), *Sentir-penser avec la Terre : l’écologie au-delà de l’Occident*, Paris : Seuil.
- Escobar, Arturo (2018), *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and Making of Worlds*, Durham (États-Unis) : Duke Univ. Press.
- EZLN – Armée zapatiste de libération nationale (1996), « Cuarta Declaración de la Selva Lacandona », www.enlacezapatista.ezln.org.mx
- Gandhi, Mohandas Karamchand (1997 [1909]), « Hind Swaraj », dans M. K. Gandhi: *Hind Swaraj and Other Writings*, Anthony Parel (dir.), Cambridge (Royaume-Uni) : Cambridge University Press.
- Gerber, Julien-François et Arnim Scheidel (2018), « In Search of Substantive Economics: Comparing Today’s Two Major Socio-Metabolic Approaches to the Economy – MEFA and MuSIASEM », *Ecological Economics*, vol. 144, p. 186-194.
- Gómez-Baggethun, Erik et José Manuel Naredo (2015), « In Search of Lost Time: The Rise and Fall of Limits to Growth in International Sustainability Policy », *Sustainability Science*, vol. 10, n° 3, p. 385-395.
- Gramsci, Antonio (1996 [1930]), *Cahiers de prison*, tome I, cahier 3, Paris : Gallimard.
- Grosfoguel, Ramón et Eric Mielants (2006), « The Long-Durée Entanglement between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World-System: An Introduction », *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol. 5, n° 1, p. 1-12.
- Groupe de haut niveau du secrétaire général des Nations unies (2012), « Resilient People, Resilient Planet: A Future Worth Choosing », New York : U.N.
- Gudynas, Eduardo (2011), « *Buen Vivir*: Today’s Tomorrow », *Development*, vol. 54, n° 4, p. 441-447.
- Gupte, Manisha (2017), « Envisioning India Without Gender and Patriarchy: Why Not? », dans Ashish Kothari et K. J. Joy (dir.), *Alternative Futures: India Unshackled*, Delhi : AuthorsUpFront.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2011), « Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro », dans Raquel Gutiérrez, Natalia Sierra, Pablo Dávalos, Oscar Olivera, Héctor Mondragón, Vilma Almendra, Raúl Zibechi, Emmanuel Rozental et Pablo Mamani (dir.), *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*, Cochabamba : Textos Rebeldes.
- Hornborg, Alf (2009), « Zero-Sum World: Challenges in Conceptualizing Environmental Load Displacement and Ecologically Unequal Exchange in the World-System », *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 50, n° 3-4, p. 237-262.
- Jorgenson, Andrew K. et Brett Clark (2012), « Are the Economy and the Environment Decoupling? A Comparative International Study: 1960–2005 », *American Journal of Sociology*, vol. 118, n° 1, p. 1-44.
- Kallis, Giorgos (2015), « The Degrowth Alternative », *Great Transition Initiative*, www.greattransition.org
- Kauffman, Craig et Linda Sheehan (2019), « The Rights of Nature: Guiding Our Responsibilities through Standards », dans Stephen Turner, Dinah Shelton, Jona Razzaque, Owen McIntyre et James May (dir.), *Environmental Rights: The Development of Standards*, Cambridge (Royaume-Uni) : Cambridge University Press.
- Kothari, Ashish (2013), « Missed Opportunity? Comments on Two Global Reports for the Post-2015 Goals Process », Pune : Kalpavriksh et ICCA Consortium.

- Kothari, Ashish (2014), « Radical Ecological Democracy: A Path forward for India and Beyond », *Development*, vol. 57, n° 1, p. 36-45.
- Kothari, Ashish (2016), « Why Do We Wait So Restlessly for the Workday to End and for the Weekend to Come? », *Scroll*, 17 juin, www.scroll.in
- Kothari, Ashish, Federico Demaria et Alberto Acosta (2014), « Buen Vivir, Degrowth and Ecological Swaraj: Alternatives to Sustainable Development and the Green Economy », *Development*, vol. 57, n°s 3-4, p. 362-375.
- Krausmann, Fridolin, Simone Gingrich, Nina Eisenmenger, Karl-Heinz Erb, Helmut Haberl et Marina Fischer-Kowalski (2009), « Growth in Global Materials Use, GDP and Population during the 20th Century », *Ecological Economics*, vol. 68, n° 10, p. 2696-2705.
- Latouche, Serge (2007), *Petit Traité de la décroissance sereine*, Paris : Mille et une nuits.
- Leopold, Aldo (2000 [1949]), *Almanach d'un comté des sables*, Paris : Flammarion.
- Martinez-Alier, Joan, Leah Temper, Daniela del Bene et Arnim Scheidel (2016), « Is There a Global Environmental Justice Movement? », *The Journal of Peasant Studies*, vol. 43, n° 3, p. 731-755.
- Marx, Karl et Friedrich Engels (1999 [1848]), *Manifeste du parti communiste*, Paris : Gallimard.
- Meadows, Donella, Dennis Meadows et Jørgen Randers (2022 [1972, 2004, 2017]), *Les Limites à la croissance (dans un monde fini)*, édition spéciale 50 ans, Paris : Rue de l'échiquier.
- Merchant, Carolyn (2021 [1980]), *La Mort de la nature : les femmes, l'écologie et la Révolution scientifique*, Marseille : Wildproject.
- Metz, Thaddeus (2011), « Ubuntu as a Moral Theory and Human Rights in South Africa », *African Human Rights Law Journal*, vol. 11, n° 2, p. 532-559.
- Mies, Maria (1986), *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Londres : Zed Books.
- Nandy, Ashis (2003), *The Romance of the State: And the Fate of Dissent in the Tropics*, New Delhi : Oxford University Press India.
- Nations unies (2013), « Pour un nouveau partenariat mondial : vers l'éradication de la pauvreté et la transformation des économies par le biais du développement durable », rapport du Groupe de personnalités de haut niveau chargé du programme de développement pour l'après 2015.
- Nations unies (2015), « Transformer notre monde : le Programme de développement durable à l'horizon 2030 », www.sdgs.un.org/fr/2030agenda
- Navas, Grettel, Sara Mingorria et Bernardo Aguilar-González (2018), « Violence in Environmental Conflicts: The Need for a Multidimensional Approach », *Sustainability Science*, vol. 13, n° 3, p. 649-660.
- Pérez Orozco, Amaia (2014), *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid : Traficantes de Sueños.
- PNUE (2011), « Vers une économie verte : pour un développement durable et une éradication de la pauvreté », www.archive.ipu.org
- Rahnema, Majid et Victoria Bawtree (1997), *The Post-Development Reader*, Londres : Zed Books.
- Rist, Gilbert (2013 [1996]), *Le Développement : histoire d'une croyance occidentale*, Paris : Presses de Sciences Po.
- Sachs, Wolfgang (dir.) (2019 [1992]), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, Londres : Zed Books.
- Salleh, Ariel (2006), « "We in the North are the Biggest Problem for the South": A Conversation with Hilikka Pietilä », *Capitalism Nature Socialism*, vol. 17, n° 2, p. 44-61.
- Salleh, Ariel (2010), « Climate Strategy: Making the Choice between Ecological Modernisation or "Living Well" », *Journal of Australian Political Economy*, n° 66, p. 118-142.
- Salleh, Ariel (2012), « Green Economy or Green Utopia: The Salience of Reproductive Labor Post-Rio+20 », *Journal of World-Systems Research*, vol. 18, n° 2, p. 141-145.
- Salleh, Ariel (2016), « Climate, Water, and Livelihood Skills: A Post-Development Reading of the SDGs », *Globalizations*, vol. 13, n° 6, p. 952-959.
- Salleh, Ariel (2017 [1997]), *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx, and the Postmodern*, Londres : Zed Books (traduction française à paraître chez Wildproject).
- Scheidel, Arnim, Leah Temper, Federico Demaria et Joan Martínez-Alier (2018), « Ecological Distribution Conflicts as Forces for Sustainability: An Overview and Conceptual Framework », *Sustainability Science*, vol. 13, n° 3, p. 585-598.
- SDSN – Sustainable Development Solutions Network (2013), « An Action Agenda for Sustainable Development », rapport pour le secrétaire général des Nations unies, www.sdgs.un.org
- Shelley, Mary (2015 [1818]), *Frankenstein ou le Prométhée moderne*, Paris : Gallimard.
- Shiva, Vandana (2022 [1988]), *Restons vivantes : femmes, écologie et lutte pour la survie*, Paris : Rue de l'échiquier.
- Shrivastava, Aseem et Ashish Kothari (2012), *Churning the Earth: The Making of Global India*, New Delhi : Viking/Penguin India.
- Singh, Manmohan (1992), « Environment and the New Economic Policies », Delhi : Foundation Day Lecture, Society for Promotion of Wastelands Development, 17 juin.
- Sousa Santos, Boaventura de (2009), « A Non-Occidental West? Learned Ignorance and Ecology of Knowledge », *Theory, Culture and Society*, vol. 26, n°s 7-8, p. 103-125.
- Waring, Marilyn (1988), *Counting for Nothing: What Men Value and What Women are Worth*, Sydney : Allen & Unwin.
- Ziai, Aram (2015), « Post-Development: Premature Burials and Haunting Ghosts », *Development and Change*, vol. 46, n° 4, p. 833-854.

1. LE DÉVELOPPEMENT ET SES CRISES : EXPÉRIENCES MONDIALES

Briser les chaînes du développement

Nnimmo Bassey

Mots clés : Afrique, développement, colonialisme, changement climatique

La poursuite du « développement » a favorisé la boucherie sur le continent africain. La notion selon laquelle la voie du développement empruntée par les autres est celle que nous devons suivre est essentiellement impérialiste et utilisée pour justifier le colonialisme, le néocolonialisme et le néolibéralisme. Le fait que cette idée perdure témoigne de la résilience de l'accumulation capitaliste primitive. Les forces qui sous-tendent ces phénomènes promeuvent aujourd'hui l'asservissement de la nature et l'intronisation de la guerre menée avec des armes ultramodernes.

Le développement, dans le modèle linéaire gravé par le Nord global, est une idée truquée qui classe les nations en pays développés et sous-développés. Le développement suggère la croissance, l'expansion, l'élargissement et la propagation, des idées sans lien avec le sens de la justice ou de l'équité, ni avec les limites écologiques d'une planète finie.

La plupart des gouvernements africains n'ont pas interrogé le concept de développement lui-même. Les dirigeants politiques doivent encore passer au crible le fait que le monde industrialisé est arrivé là où il en est aujourd'hui par une exploitation non soutenable de la nature et une exploitation injuste des territoires et des peuples. Des penseurs tels que Walter Rodney (1986 [1972]), Chinweizu Ibekwe (1975) et Frantz Fanon (1961) ont produit d'excellents exposés qui auraient dû déclencher une introspection critique. Ou peut-être que nos dirigeants ne sont pas assez téméraires pour rejeter une voie inacceptable, après avoir vu comment les agents des puissances impériales ont assassiné Thomas Sankara, du Burkina Faso, Amílcar Cabral, de la Guinée-Bissau, ou Patrice Lumumba, du Congo – trois dirigeants qui ont porté des idées alternatives. Le paiement continu de la dette dite coloniale à la France par ses anciennes colonies d'Afrique ne témoigne-t-il pas d'un continent encore colonisé ?

Quels sont les indicateurs de développement en Afrique ? Le premier est le produit intérieur brut (PIB), rebaptisé « problème intérieur brut » par Lorenzo Fioramonti (2013). Il est mesuré à partir de l'étendue des infrastructures physiques et du montant des réserves monétaires. Si ces deux données présentent un niveau élevé, cela indique à la fois une surexploitation des ressources naturelles et des ressources humaines. L'accumulation de réserves en devises étrangères témoigne du fait que ces ressources sont destinées à soutenir les industries étrangères et à payer les importations. Lorsque les nations n'ont pas de problème de liquidité, selon les critères de la Banque mondiale et du Fonds monétaire international, elles sont rapidement encouragées à solliciter des prêts extérieurs auprès des détenteurs de leurs « réserves » ; et une fois qu'elles sont dans une situation désespérée, elles se voient proposer des conditionnalités extrêmes qu'elles doivent respecter afin que l'étau se relâche.

Le pillage qui a accompagné le colonialisme est souvent occulté. Certaines personnes considèrent même le colonialisme comme une forme d'aide qui a contribué à apporter la lumière à un continent prétendument « sombre ». Comme l'a noté un commentateur, « le débat sur les réparations est menaçant, car il bouleverse complètement le récit habituel du développement. Il suggère que la pauvreté dans le Sud global n'est pas un phénomène naturel, mais qu'elle a été activement créée. Et il place les pays occidentaux dans le rôle non pas de bienfaiteurs, mais de pilliers » (Hickel, 2015). Comme le précise encore l'écrivain, il n'y a pas assez d'argent dans le monde pour compenser les méfaits du colonialisme. Aujourd'hui, outre l'aide provenant des relations bilatérales, il existe des fondations philanthropiques qui se sont arrogé le rôle messianique de déterminer la voie et le modèle de développement de l'Afrique, ce qui, ironiquement, n'est pas très différent de ce qui s'est déjà produit au nom du « développement ».

Aujourd'hui, le régime climatique est une arène dans laquelle les pauvres, tant au Nord qu'au Sud, assument toutes les mesures d'atténuation de la crise, tandis que les riches et les puissants aggravent les problèmes. Les sécheresses, les famines et le stress hydrique augmentent à mesure que les gouvernements du monde entier négligent les réalités socioculturelles et écologiques dans leur quête de devises étrangères. Pour récolter plus d'argent, les gouvernements achètent les appâts de la compensation carbone et de l'environnementalisme de marché et, dans le même temps, relâchent les contrôles environnementaux

et financiers sur les sociétés transnationales. Celles-ci accaparent les terres et déplacent les communautés forestières, soit pour faire place à des plantations de monoculture orientées vers l'exportation, soit pour verrouiller les forêts en tant que stocks de carbone.

Le nouvel amour du Sud pour les devises étrangères et sa disposition à devenir un déversoir pour les « biens » issus de la mondialisation le rendent oublieux des dégâts commis à l'encontre de la production locale, au moyen d'une prolifération de règles commerciales injustes, de zones franches, de conflits violents et même de guerres. Il est important de noter que tout le sang qui a coulé dans les pays riches en minerais, tel le Congo, n'a pas suffi à stopper l'extraction. Que l'on parle de « diamants de sang » ou de « pétrole de sang », ni l'exploitation de ces ressources ni leur exportation n'ont cessé.

En sortir implique de réaliser que nous sommes dans un jeu truqué et de devenir des agents du changement social. Mais quel changement voulons-nous ? Au risque de paraître romantique, on peut dire que notre avenir pourrait bien se trouver dans notre passé. L'Afrique doit rétablir son histoire et réaffirmer les grandes avancées qu'elle a enregistrées dans les années suivant la fin des périodes coloniales – jusqu'aux années 1980, lorsque la Banque mondiale a imposé ses prétendus « programmes d'ajustement structurel ». Ces programmes ont perturbé les investissements sociaux et ont nui à la productivité manufacturière et agricole. Ensuite, les frontières artificielles qui séparent nos peuples en diverses nationalités et leur imposent des langues étrangères qui les divisent doivent être interrogées, et des solutions doivent être trouvées. Nous ferions également bien de rétablir l'interconnectivité de notre humanité (*ubuntu*), qui fait du collectif le fondement de l'organisation communautaire.

Le récit de la « montée en puissance de l'Afrique » pourrait bien être un autre moyen d'émousser les réflexions critiques sur la nature des relations économiques entre nos nations (Bond, 2013), ainsi qu'avec les nations du Nord global et la Chine. Si cet « essor » repose sur les chiffres conventionnels du PIB, ceux-ci ne reflètent cependant pas les réalités objectives des citoyens et des citoyennes, dans la mesure où ces données chiffrées dépendent principalement du taux d'exportation de matières premières issues du secteur extractif. Pourtant, l'Afrique doit s'élever ! Pour nous élever, nous devons nous accrocher fermement à la Terre, qui nous ouvre les yeux sur nos situations et nos réalités, sur les forces qui ont dominé notre culture, nos croyances et nos

schémas de pensée. C'est alors que nous pourrions remettre en question la notion de « développement ». C'est alors que nous pourrions voir les chaînes autour de nos chevilles, et les briser. C'est alors que nous pourrions lancer l'appel à un réveil africain.

Pour aller plus loin

Bond, Patrick (2013), « Africa "Rising", South Africa Lifting? Or the Reverse? », *Daily Maverick*, 6 février, www.dailymaverick.co.za

Fanon, Frantz (1961), *Les Damnés de la Terre*, Paris : Maspéro.

Fioramonti, Lorenzo (2013), *Gross Domestic Problem: The Politics behind the World's Most Powerful Number*, Londres et New York : Zed Books.

Hickel, Jason (2015), « Enough of Aid: Let's Talk Reparations », *The Guardian*, 27 novembre, www.theguardian.com

Ibekwe, Chinweizu (1975), *The West and the Rest of Us: White Predators, Black Slavers and the African Elite*, New York : Random House.

Rodney, Walter (1986 [1972]), *Et l'Europe sous-développa l'Afrique : analyse historique et politique du sous-développement*, Paris : Éditions Caribéennes.

Nnimmo Bassey est directeur du groupe de réflexion écologique Health of Mother Earth Foundation (HOMEF), situé au Nigeria. Il a présidé l'ONG Les Amis de la Terre International de 2008 à 2012. Il a notamment publié *To Cook a Continent: Destructive Extraction and the Climate Crisis in Africa* (Pambazuka Press, 2012) et *Oil Politics: Echoes of Ecological Wars* (Daraja Press, 2016).

Développement – pour les 1 %

Vandana Shiva

Mots clés : crises mondiales, logique patriarcale capitaliste, violence économique, pauvreté, *oïkos*

Nous devons dépasser le discours sur le « développement » et le produit intérieur brut (PIB) tel qu'il est façonné par la pensée patriarcale capitaliste, et revendiquer notre véritable humanité en tant que membres de la famille Terre. Comme l'écrivent Ronnie Lessem et Alexander Schieffer (2010 : 124),

« [...] si les pères de la théorie capitaliste avaient choisi une mère plutôt qu'un individu mâle bourgeois comme plus petite unité économique pour leurs constructions théoriques, ils n'auraient pas été en mesure de formuler l'axiome de la nature égoïste des êtres humains comme ils l'ont fait. »

Les économies patriarcales capitalistes prennent forme par la guerre et la violence – des guerres contre la nature et les diverses cultures, et des violences faites aux femmes. Et alors que l'objectif de ces économies est de posséder et de contrôler la richesse réelle que la nature et les gens produisent, on assiste à un remplacement progressif des processus matériels de production des richesses par des fictions économiques telles que « la logique » des marchés compétitifs.

La séparation est la principale caractéristique des paradigmes issus de la convergence des valeurs patriarcales et du capitalisme. Tout d'abord, la nature est séparée des humains ; ensuite, les humains sont séparés les uns des autres en fonction de leur genre, de leur religion, de leur caste et de leur classe. Cette séparation de ce qui est interdépendant et interconnecté est la racine de la violence – d'abord dans l'esprit, puis dans les actions quotidiennes. Ce n'est pas un hasard si les inégalités sociales du passé ont pris une forme nouvelle et brutale avec l'essor de la mondialisation des entreprises. Il est souvent souligné que 1 % de la population mondiale contrôlera bientôt autant de richesses que les 99 % restants, si l'on suit les tendances actuelles.

Aujourd'hui, les firmes revendiquent le statut de personne morale au détriment des droits des personnes réelles. Mais les fictions économiques se sont encore plus profondément éloignées des sources réelles de création de richesse. La finance se substitue désormais au capital, avec des outils et des technologies qui permettent aux riches d'accumuler des richesses en tant que « rentiers », sans plus rien faire. Dans l'économie financière, faire de l'argent repose sur la spéculation. Et la déréglementation financière permet aux riches de spéculer en utilisant les salaires durement gagnés par toutes et tous les autres. L'idée de « croissance » est devenue la mesure de la réussite des individus et des gouvernements. Or, elle s'appuie sur un paradigme conçu par le Grand Capital patriarcal, juste pour que le Grand Capital devienne plus grand.

Ce que le paradigme de la croissance économique oublie de prendre en considération, c'est la destruction de la vie dans la nature et dans la société. L'écologie et l'économie sont toutes deux dérivées du mot grec *oikos*, qui signifie « foyer », et toutes deux impliquent une forme de gestion domestique. Lorsque l'économie va à l'encontre de la science de l'écologie, il en résulte une mauvaise gestion de la Terre, notre foyer. La crise climatique, la crise de l'eau, la crise de la biodiversité, la crise alimentaire sont autant de symptômes de la mauvaise gestion de la Terre et de ses ressources. Les gens gèrent mal la Terre et détruisent ses processus écologiques en ne reconnaissant pas la nature comme le « vrai capital » et comme la « source » de tout ce qui découle d'elle. Sans la nature et ses processus écologiques pour maintenir la vie sur Terre, les plus grandes économies s'effondrent et les civilisations disparaissent.

Dans le modèle de développement néolibéral contemporain, les pauvres sont pauvres parce que les 1 % se sont emparés de leurs moyens de subsistance et de leurs richesses. Nous le voyons aujourd'hui dans le déplacement des communautés du Rojava au Moyen-Orient et des Rohingyas au Myanmar. Les paysans et paysannes s'appauvrissent parce que les 1 % encouragent une agriculture industrielle fondée sur l'achat de semences et d'intrants chimiques coûteux. Cela enferme les paysans dans une économie de dette et détruit leur sol, leur eau, leur biodiversité et leur liberté. Mon livre *Earth Democracy* (2005) décrit comment la société Monsanto a pris le monopole de l'approvisionnement en semences de coton grâce à la commercialisation, à grand renfort de publicité, du coton transgénique Bt. Souvent endettés par l'achat de ces semences OGM coûteuses et d'autres technologies

de la prétendue « révolution verte », quelque 300 000 agricultrices et agriculteurs indiens se sont suicidés au cours des deux dernières décennies – la plupart des suicides étant concentrés dans les régions cotonnières. J'ai créé une ferme dédiée à la recherche rurale nommée Navdanya, pour résister à ces monopoles violents. Nous conservons les variétés traditionnelles de coton biologique des agriculteurs pour les distribuer dans le cadre d'un mouvement pour la liberté des semences.

Si les agriculteurs et agricultrices s'appauvrissent, c'est parce que le « cartel du poison » – désormais réduit à trois acteurs : Monsanto Bayer, DowDuPont et Syngenta ChemChina – les rend dépendants de l'achat de semences et de produits chimiques coûteux. Ces entreprises verticalement intégrées (qui relient les semences aux produits chimiques, puis au commerce international et à la production de la malbouffe) volent 99 % de la valeur produite par les agriculteurs. Les agriculteurs, eux, s'appauvrissent car le « libre-échange » favorise le *dumping*, la destruction des moyens de subsistance et la déflation des prix des denrées agricoles. Pourtant, les petits agriculteurs s'avèrent en fait plus productifs que les grandes exploitations industrielles, sans utiliser d'additifs commerciaux nuisibles à l'environnement, tels les engrais et les pesticides, et sans avoir recours à des semences génétiquement modifiées. De surcroît, le syndicat mondial des paysans et paysannes, La Vía Campesina, souligne que les modes d'approvisionnement traditionnels permettent non seulement aux agriculteurs d'être plus autonomes, mais peuvent même atténuer les effets du réchauffement climatique.

Il va sans dire que cette « économie de croissance » au profit des 1 % est profondément hostile à la vie, et nombre de ces effets sont également ressentis par les travailleurs et travailleuses du Nord global. L'ONG philippine IBON International affirme que, si la violence masculine était traditionnellement utilisée pour maintenir les femmes dans une situation d'exploitation, à la fois en tant que travailleuses productives et en tant que reproductrices, elle est aujourd'hui mise au service du profit capitaliste. Partout, les gens s'appauvrissent parce que les gouvernements, tenus par les 1 %, imposent des politiques de privatisation à but lucratif dans les secteurs de la santé et de l'éducation, des transports et de l'énergie, des politiques elles-mêmes renforcées par les actions de la Banque mondiale et du Fonds monétaire international. Les travailleurs et travailleuses, les agriculteurs et agricultrices, les femmes au foyer et la nature en général sont transformés en « colonies » par le paradigme économique

patriarcal capitaliste dominant. Le modèle capitaliste de développement par la mondialisation exprime ainsi la convergence de deux formes de violence : le pouvoir des anciennes cultures patriarcales combiné au pouvoir néolibéral moderne de l'argent.

Pour aller plus loin

Navdanya, www.navdanya.org

Lessem, Ronnie et Alexander Schieffer (2010), *Integral Economics: Releasing the Economic Genius of Your Society*, Farnham et Burlington : Gower et Ashgate.

Shiva, Vandana (2005), *Earth Democracy: Justice, Sustainability and Peace*, Cambridge (États-Unis) : South End Press.

Shiva, Vandana (2007), « How Wealth Creates Poverty », *Resurgence*, n° 240, www.resurgence.org

Shiva, Vandana (2008), *Soil not Oil: Environmental Justice in a Time of Climate Crisis*, Londres : Zed Books.

La Via Campesina (2007), « Small Scale Sustainable Farmers Are Cooling Down the Earth », www.viacampesina.org

Vandana Shiva est directrice de la Research Foundation for Science, Technology and Ecology, à New Delhi. Initialement formée en physique quantique, elle est devenue une militante écologiste mondialement influente. Elle est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont *Restons vivantes : femmes, écologie et lutte pour la survie* (Rue de l'échiquier, 2022 [1988]), *Monocultures de l'esprit* (Wildproject, 2022 [1993]), et *Stolen Harvest: The Hijacking of the Global Food Supply* (South End Press, 1999). Elle est lauréate du prix Nobel alternatif (1993) et du prix Sydney Peace (2010).

Mal-développement

José María Tortosa

Mots clés : besoins fondamentaux, mal-développement, sous-développement, bien-être, liberté, identité

Le terme « mal-développement » est en partie une réaction aux faiblesses et aux effets secondaires néfastes du « développement » en tant que programme. L'expression « sous-développement » est entrée dans le langage public après le discours inaugural du président Truman en 1949, dans lequel prévalait une nette tendance anticomuniste, typique de l'époque. Dans l'utilisation du mot « développement », il y a une métaphore sous-jacente, tirée de la biologie, d'après laquelle les êtres vivants se développent en grandissant selon leur code génétique. Il s'agit d'un processus naturel, graduel, sans irrégularités et bénéfique. Si ce développement ne se produit pas, le médecin peut intervenir, en le réorientant – comme indiqué au quatrième point du discours de Truman – grâce à l'accord entre entreprises et gouvernements des pays développés, de façon à transférer des technologies et à produire de la croissance dans les pays sous-développés. Mais avec une mise en garde : « le vieil impérialisme – l'exploitation pour le profit étranger – n'a pas sa place dans nos plans. Ce que nous envisageons, c'est un programme de développement fondé sur les concepts d'équité démocratique », affirmait Truman.

Comme d'autres métaphores, le développement présente le risque d'une idéologie cachée. C'est d'autant plus vrai s'il se concentre sur l'objectif de croissance, exprimée par le produit intérieur brut (PIB), sans aucunement prendre en compte ses limites. L'économie fondée sur le PIB implique une croissance illimitée, laissant de côté la deuxième partie de la métaphore biologique, le vieillissement, et oubliant systématiquement la relation entre le processus de croissance et son environnement.

La métaphore du mal-développement est différente. Les êtres vivants souffrent de mal-développement lorsque leurs organes ne suivent pas leur code génétique. Ils deviennent ainsi déséquilibrés et déformés. L'utilisation de cette métaphore dans les sciences sociales semble avoir commencé avec un article de Sugata Dasgupta en 1967. L'ouvrage classique sur ce sujet a été

publié par Samir Amin en 1990 et a été cité dans une publication collective dirigée par Jan Danecki en 1993, avec une participation intercontinentale reflétant les discussions du projet « Objectifs, processus et indicateurs de développement » (projet GPID) des Nations unies (1978-1982).

Il s'agit d'une métaphore mais, contrairement au « développement », le « mal-développement » tente de se référer, premièrement, à la vérification de l'échec du programme de développement à l'échelle mondiale, et, deuxièmement, à la vérification du mal-vivre, qui peut être observé dans la structure et le fonctionnement du système-monde et de ses composantes. Si le « développement » implique un élément normatif (le désirable), le « mal-développement » contient une composante empirique (l'observable), voire un élément critique (l'indésirable).

En prolongeant la métaphore, considérons une clinique qui part d'un diagnostic, effectue un pronostic et établit une thérapie en fonction d'une santé idéale, pas toujours bien définie, mais dont l'absence, elle, tend à être clairement définie et classée comme maladie. En ce sens, le mal-développement peut être compris comme faisant partie d'une maladie dont les composantes peuvent être énumérées à partir du tableau suivant. On y trouve, d'une part, les classes de besoins fondamentaux (bien-être, liberté, identité, sécurité) telles que spécifiées par Galtung (1980), et d'autre part, trois ou quatre niveaux (le local dans son rapport à l'État ; l'écosystème ; le monde) à partir desquels un diagnostic peut être effectué.

Le tableau peut être lu horizontalement, pour identifier les cas où la satisfaction des besoins humains fondamentaux fait défaut. Toutefois, une lecture verticale peut s'avérer plus fructueuse. Elle peut partir de la troisième colonne, qui porte sur la relation entre les différents acteurs du système-monde, caractérisée par l'asymétrie de leur capacité et de leur pouvoir de décision et d'influence. Il ne s'agit pas de la relation entre pays développés et sous-développés, distingués par des critères de croissance et de technologie, mais de la relation entre le central et le périphérique, qui diffèrent en matière de pouvoir.

La deuxième colonne fait référence à des thèmes qui ont été présents, au moins à un niveau rhétorique, dans certaines des approches du développement, comme l'écodéveloppement. Ils sont placés ici pour attirer l'attention sur une double réalité : d'une part, les causes de la dégradation des écosystèmes tendent à se trouver davantage dans les pays où le pouvoir est centralisé, mais aussi, plus récemment, dans les pays émergents ; d'autre

part, nous nous trouvons confrontés à certains problèmes dont les effets peuvent être plus importants, dans certains cas, dans les pays périphériques que dans d'autres, et cela sous la forme de catastrophes d'origine humaine. Toutefois, ces problèmes pourraient nuire de manière plus générale à la survie de l'espèce et au maintien du système actuel.

Enfin, la première colonne indique les points sur lesquels le mal-développement actuel est le mieux reconnu ou vérifié. Son incidence est maximale dans les pays périphériques, moins élevée dans les pays émergents, et encore moins élevée dans les pays actuellement hégémoniques. Cependant, la pauvreté, la répression, le fondamentalisme ou la violence criminelle ne sont pas le patrimoine exclusif de la périphérie, mais se retrouvent, parfois avec plus d'intensité, dans les pays où le pouvoir est centralisé.

Le mot « mal-développement » n'entraîne pas une classification, plus ou moins artificielle, des pays développés et sous-développés, comme le soulignait le discours de Truman, qui proposait que les premiers viennent en aide aux seconds. La perspective que ce concept offre est différente : tous les pays sont, d'une manière ou d'une autre, mal-développés, et la raison ultime en est leur immersion dans le système-monde qui produit, en un mot, le capitalisme, où semble résider le problème.

	État/local	Écosystème	Système-monde
Bien-être	Pauvreté Iniquité, inégalité Stagnation	Réchauffement climatique Épuisement des ressources Pollution	Polarisation Périphérisation Exploitation
Liberté	Démocratie limitée Répression Marginalisation	Dépendance vis-à-vis de la nature, sans partenariat	Dépendance Répression Marginalisation
Identité	Colonisation interne Nationalisme Fondamentalisme	Aliénation vis-à-vis de la nature Perte de racines	Colonisation Homogénéisation Réactions identitaires
Sécurité	Violence Guerre civile Terrorisme	Catastrophes d'origine humaine	Guerre entre pays Terrorisme transnational Nucléarisation

Pour aller plus loin

Amin, Samir (1990), *Maldevelopment: Anatomy of a Global Failure*, Tokyo : United Nations University Press.

Danecki, Jan (dir.) (1993), *Insights into Maldevelopment: Reconsidering the Idea of Progress*, Varsovie : Université de Varsovie, Institut de politique sociale.

Dasgupta, Sugata (1967), « Peacelessness and Maldevelopment: A New Theme for Peace Research in Developing Nations », dans *Proceedings of the International Peace Research Association: Second Conference*, Assen : Royal Van Gorcum.

Galtung, Johan (1980), « The Basic Needs Approach », dans Katrin Lederer (dir.), *Human Needs: A Contribution to the Current Debate*, Cambridge (États-Unis) : Oelgeschlager, Gunn & Hain.

Tortosa, José María (2011), *Maldesarrollo y mal vivir: pobreza y violencia a escala mundial*, Quito : Abya Yala.

Unceta, Koldo (2009), « Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo: una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones », *Carta latinoamericana: contribuciones en desarrollo y sociedad en América Latina*, n° 7, p. 1-34.

José María Tortosa est titulaire d'un doctorat en sciences sociales (Rome, 1973) et d'un doctorat en sociologie (Madrid, 1982). Il a été professeur au département de sociologie II de l'université d'Alicante (de 1991 à 2009), et directeur (de 2006 à 2007) puis collaborateur honoraire (de 2009 à aujourd'hui) à l'Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz. Il s'est également impliqué dans les projets de développement avec l'université des Nations unies (1978-1982). Il est l'auteur d'une trentaine de livres.

Le projet de développement

Philip McMichael

Mots clés : développement, changement climatique, souveraineté alimentaire

Le « projet de développement » qui s'est mis en place au milieu du 20^e siècle s'est matérialisé, dans le sillage de la dépression économique, de la guerre mondiale et de la décolonisation, en tant que plan de construction nationale et stratégie d'ordre mondial, dans le contexte de la guerre froide. Les États-Unis ont mené la reconstruction d'après-guerre pour stabiliser le capitalisme mondial et étendre leur empire économique au monde postcolonial. En décrivant les cultures dites du « tiers-monde » comme non développées, le rôle de l'exploitation coloniale dans l'essor de l'Occident a été effacé. En outre, le développement industriel idéalisé de type occidental a été imposé comme la norme universelle, représentée par les mesures du produit national brut. En tant que mandataires du « premier monde⁵⁰ », les institutions de Bretton Woods (Banque mondiale, Fonds monétaire international) ont servi d'agences financières clés ; elles ont complété les programmes d'aide états-unis en ciblant les États du tiers-monde comme clients commerciaux et ont obtenu l'accès aux ressources stratégiques dans le cadre d'une croisade anticommuniste. Dans ce contexte, alors même que le développement était identifié comme une croissance économique nationale, il a évolué comme une règle de marché à l'échelle mondiale.

Présenté comme un progrès civilisationnel sur le passé et un avenir de consommation illimitée, le développement est normalisé dans le discours moderne en tant que séduisante inévitabilité. Mais il est imaginé et mesuré uniquement sur le côté positif du bilan matériel. Or, il s'est révélé être un paradoxe, trahissant sa promesse initiale. La perspective d'une prospérité matérielle sans fin pour toutes et tous grâce à un marché mondial en

50. NDT : L'expression « premier monde » désigne initialement les pays alignés avec l'OTAN, mais englobe plus largement les pays capitalistes et industrialisés avec un haut revenu.

expansion est démentie, d'un côté, par les inégalités mondiales et l'existence d'une minorité aisée, et de l'autre, par la surexploitation de la population active et des écosystèmes. Le paradoxe réside dans le fait que le développement, censé permettre une consommation de masse, conduit à un enrichissement sélectif, dans un contexte de précarité de l'emploi, d'endettement croissant et de main-d'œuvre déracinée. En outre, l'entropie croissante se manifeste aujourd'hui de manière évidente par la détérioration des conditions écologiques et la fragilité des institutions sociales, avec des élites politiques et économiques qui pratiquent l'autoconservation et ne tiennent pas compte des besoins des populations et de l'urgence climatique. Un monde inondé de marchandises n'a pas de capteurs environnementaux – comme l'a fait remarquer le rapport Stern (2006), le changement climatique est aujourd'hui le plus grand échec mondial de marché.

Le développement néolibéral actuel amplifie l'accent mis par le capitalisme sur le gain à court terme en augmentant la vitesse de circulation du capital et des marchandises, et juxtapose ainsi le fonctionnement à court terme du « temps économique » au long terme du « temps géochimique et biologique contrôlé par les rythmes de la nature » (Martínez-Alier, 2014 [2002]). Par exemple, alors que l'aquaculture des crevettes détruit les mangroves côtières, le développement des buffets avec crevettes à volonté mine non seulement les zones de reproduction des poissons et les moyens de subsistance locaux, mais aussi les réserves de biodiversité, les puits de carbone et la défense côtière contre la montée des eaux (*ibid.*). En outre, alors que le temps économique prétend à une amélioration linéaire du passé, son passé est toujours présent – dans le changement climatique :

« Car chaque année où le réchauffement climatique se poursuit et où les températures montent en flèche, les conditions de vie sur Terre seront déterminées plus intensément par les émissions d'antan, de sorte que l'emprise d'hier sur aujourd'hui s'intensifie – ou, en d'autres termes, *le pouvoir causal du passé augmente inexorablement*, jusqu'au moment où il est effectivement "trop tard". La signification de ce terrible destin, à propos duquel le discours sur le changement climatique nous a si souvent mis en garde, est *la chute finale de l'histoire sur le présent.* » (Malm, 2016 : 9 ; souligné dans l'original)

Malheureusement, les humains les moins responsables du changement climatique sont les plus vulnérables, car ils ont été marginalisés par le développement : des cultures rurales subsistantes aux réfugiés climatiques, en passant par les habitants des bidonvilles (un tiers de la population urbaine mondiale). Du point de vue de la biophysique, le rapport d'évaluation des écosystèmes pour le millénaire des Nations unies indique que le développement économique récent « a eu pour conséquence une perte substantielle de la diversité biologique sur la Terre, dont une forte proportion de manière irréversible. [...] Ces problèmes, à moins d'y trouver une solution, auront pour effet de diminuer de manière substantielle les avantages que les générations futures pourraient tirer des écosystèmes » (Nations unies, 2005).

En réponse, le Forum politique de haut niveau pour le développement durable de l'ONU a observé que « l'environnement et le développement n'ont jamais été associés correctement », ajoutant la proposition quelque peu discutable selon laquelle, « parce que nous "chérissons ce que nous mesurons", une partie importante de l'évaluation correcte de l'abondance naturelle de la Terre consiste à l'incorporer dans les systèmes de comptabilité » (Nations unies, 2013). Une telle vision étend un type particulier de contrôle sur la nature au nom de l'intérêt privé, excluant d'autres significations et utilisations des terres, et privilégiant les droits des investisseurs par rapport aux droits de celles et ceux qui utilisent le sol. En outre, elle renforce l'externalisation de la nature en isolant des éléments faisant partie de processus biophysiques interactifs pour les classer en tant que « services écosystémiques », lesquels sont commercialisés au nom de la gouvernance environnementale et du « développement durable », peut-être dans l'illusion qu'il reste suffisamment de monde naturel à sauvegarder. Soutenir le développement dans un environnement en péril est un piètre substitut à la réhabilitation des écosystèmes dégradés et à la promotion de pratiques respectueuses de la biodiversité.

Le post-développement répond à ces multiples contradictions par l'adoption des principes de réparation et de régénération naturelles, en commençant par la responsabilité locale. Une variété de cultures rurales avec des systèmes agricoles à faibles intrants, qui produisent plus de la moitié de la nourriture mondiale, détiennent ce potentiel (Hilmi, 2012). Il s'agit de l'authentique agriculture conventionnelle, pratiquée depuis des siècles. Le récit du développement, qui concentre le capi-

tal et centralise le contrôle, s'est approprié le terme « conventionnel » pour l'agriculture industrielle, désignant les pratiques à faibles intrants comme obsolètes. Mais il s'agit, là aussi, du paradoxe du développement. Comme l'affirme la coalition internationale paysanne La Via Campesina, forte de 200 millions de personnes : soutenus, les systèmes agricoles locaux peuvent « nourrir le monde et refroidir la planète », en adaptant les pratiques agricoles aux cycles naturels par le biais de méthodes agroécologiques réparatrices, dans le Sud global et dans le Nord global. Ainsi s'ancre un vaste mouvement en faveur de la souveraineté alimentaire, qui démocratise les systèmes nutritifs. La variante urbaine de ce mouvement comprend des marchés alimentaires de proximité et des économies solidaires, des expériences proches des plus de 300 villes en transition qui ont vu le jour au cours de la dernière décennie au Royaume-Uni, en Amérique du Nord, en Afrique du Sud, en Europe et en Australie. Ces villes organisent la descente énergétique par le biais de la permaculture, de la mise en commun (*commoning*) et de la création d'alliances intercommunautaires.

Ces initiatives encouragent la régénération naturelle, dans l'idée de restaurer la biodiversité plutôt que de la détruire, de séquestrer les émissions plutôt que de les libérer, et de convertir l'énergie plutôt que de la consommer. Il s'agit là de principes de post-développement, déjà mis en application, qui s'opposent à l'escompte du marché ou à la réduction de la nature à une marchandise. Pour la survie de l'humanité, et finalement de toute vie sur Terre, la défense de ces principes, d'une importance considérable sur les plans matériel et social, est impérative pour la subsistance des environnements ruraux et urbains. En ce sens, le post-développement signifie la fin du fétichisme du marché.

Pour aller plus loin

Hilmi, Angela (2012), « Agricultural Transition: A Different Logic », The More and Better Network, www.ag-transition.org

Malm, Andreas (2016), *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Londres et New York : Verso Books.

Martinez-Alier, Joan (2014 [2002]), *L'Écologisme des pauvres : une étude des conflits environnementaux dans le monde*, Paris : Les Petits Matins et Institut Veblen.

Nations unies – Millennium Ecosystem Assessment (2005), « Rapport de synthèse de l'évaluation des écosystèmes pour le millénaire », www.millenniumassessment.org

Nations unies – UNDESA (2013), « A New Global Partnership: Eradicate Poverty and Transform Economies through Sustainable Development », www.sdgs.un.org

Stern, Nicholas (2006), *Stern Review: The Economics of Climate Change*, Cambridge (Royaume-Uni) : Cambridge University Press.

Philip McMichael est professeur de sociologie du développement à l'université Cornell de New York. Il a travaillé avec l'Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture, l'Institut de recherche des Nations unies pour le développement social, La Via Campesina et le Comité international de planification pour la souveraineté alimentaire. Il est l'auteur de *Settlers and the Agrarian Question: Capitalism in Colonial Australia* (Cambridge University Press, 1984) ; de *Development and Social Change: A Global Perspective* (Pine Forge Press, 1996) ; et de *Food Regimes and Agrarian Questions* (Fernwood Publishing, 2013). Ses recherches actuelles portent sur l'expropriation des terres et les droits fonciers, et sur les systèmes et la souveraineté alimentaires.

La kastom ekonomi de l'Océanie

Kirk Huffman

Mots clés : océan Pacifique, Australie, Mélanésie, Ralph Regenvanu, *kastom ekonomi*

Dans les conversations avec les chefs de village du Pacifique, vous entendrez généralement :

« Les étrangers avaient l'habitude de nous dire que nous devions “changer”, puis ils nous ont dit que nous avons besoin de “progrès”, et maintenant ils nous disent que nous avons besoin de “développement”. Cela signifie généralement qu'ils en ont après quelque chose que nous possédons – soit nos forêts, nos terres, ou ce qui se trouve sous nos terres ; soit nos âmes, notre langue, ou notre culture ; soit notre sentiment de satisfaction à l'égard de notre mode de vie... » (Huffman, 2010 : 15)

Les représentants étrangers évoqués peuvent être issus de la Banque mondiale, de la Banque asiatique de développement, de gouvernements étrangers, de sociétés d'exploitation forestière ou minière ou d'ONG. De nouvelles églises pentecôtistes encouragent les mêmes vues développementalistes parmi leurs convertis. Tout cela fait partie d'un nouveau monde de « croissance perpétuelle » où le vrai Dieu est l'accumulation d'argent. Tant de projets dans le Pacifique n'ont pas apporté les résultats promis, ou ont échoué si complètement que le mot « développement » est maintenant souvent utilisé en plaisantant, pour désigner quelque chose qui va mal.

Une grande partie de ce développement destructeur se concentre dans les grandes îles mélanésiennes du Pacifique occidental. En Polynésie, c'est-à-dire dans le Pacifique central et oriental, et en Micronésie, au nord, les îles sont plus petites et manquent de ressources. Les exceptions notables sont Nauru et Banaba, presque détruites par l'extraction du phosphate. En Mélanésie, qui comprend la Nouvelle-Guinée, les îles Salomon, le Vanuatu, la Nouvelle-Calédonie et la nation-frontière des Fidji, un développement terrible se poursuit à un rythme accéléré.

La Papouasie occidentale est déboisée afin de dégager des terres pour des plantations de palmiers à huile et pour la plus grande mine de cuivre et d'or à ciel ouvert du monde. Pendant ce temps, la population mélanésienne locale est désormais surpassée en nombre par des familles javanaises pauvres, arrivées par le biais d'un programme *transmigrasi* parrainé par le gouvernement indonésien. Financé à l'origine par la Banque mondiale, ce modèle de développement a entraîné une grave répression des populations autochtones de Papouasie occidentale par l'armée et les forces paramilitaires indonésiennes.

Dans la Papouasie-Nouvelle-Guinée voisine, le vaste projet de gaz naturel liquéfié d'ExxonMobil suscite l'hostilité des populations tribales, et on assiste à une série de scandales liés à l'octroi de licences spéciales d'exploitation agricole. Le dernier chapitre de cette saga oppose les propriétaires fonciers de l'île de Nouvelle-Bretagne au géant malaisien de l'exploitation forestière Rimbunan Hijau. Le gouvernement de Papouasie-Nouvelle-Guinée s'est rangé du côté de l'entreprise, qui possède également un journal local et une société de transport, ainsi qu'un nouveau complexe hôtelier gigantesque dans la capitale, Port Moresby.

Un autre cas dramatique de scénario de développement concerne l'île de Bougainville, soumise à partir de 1989 aux opérations militaires de la Papouasie-Nouvelle-Guinée pendant près d'une décennie, après la fermeture, par les insulaires, de la mine de cuivre de Panguna détenue par le groupe Rio Tinto. Le centre de recherche Jubilee Australia (2014) estime qu'entre 10 000 et 15 000 insulaires ont perdu la vie pendant cette période de conflit. L'Australie continue de faire du lobbying en coulisses pour obtenir la réouverture de la mine et verse d'importants honoraires de conseil aux universitaires, afin d'obtenir l'accord du gouvernement désormais autonome de Bougainville. Les rapports de la presse locale montrent que les femmes résistent fortement à ces démarches. La situation tragique de Bougainville a inspiré le film *Avatar* sorti en 2009, et le film *Mr. Pip* sorti en salles en 2013 se réfère directement à ces événements.

L'exploitation forestière et certaines opérations minières créent des problèmes permanents dans les îles Salomon. Plus au sud et à l'est, le Vanuatu dispose de peu de ressources minérales ; la nation a fermé deux grandes sociétés asiatiques d'exploitation forestière dans les années 1980 et 1990, sur l'île de Malakula, après que leurs activités ont eu suscité l'hostilité de la population locale. Cependant, à partir du début des années 2000, le Vanuatu est devenu la proie d'aliénateurs fonciers étrangers, qui ont abusé

d'une nouvelle loi sur les titres de propriété, le *Strata Titles Act*, pour louer les terres autochtones, les subdiviser, et les vendre à des étrangers.

Cette menace a poussé le peuple ni-vanuatu à se mobiliser, et un Sommet national sur la terre a été organisé en 2006. Ralph Regenvanu, ancien directeur du Centre culturel du Vanuatu, a ensuite fondé son parti Terre et Justice. En 2014, en tant que ministre des Terres, il a introduit une législation plus stricte pour protéger les possessions autochtones de l'aliénation par des intérêts commerciaux. En conséquence, le parti d'opposition, soutenu par des investisseurs et des agents immobiliers, dépose régulièrement des motions de censure contre le gouvernement.

Connu dans l'histoire récente sous le nom de Nouvelles-Hébrides, le Vanuatu a vécu l'expérience unique d'être dirigé par deux puissances coloniales en même temps – la Grande-Bretagne et la France. Ainsi, depuis l'indépendance en 1980, de nombreux Ni-Vanuatus se sont sagement méfiés des influences extérieures. Leur mode de vie traditionnel, connu sous le nom de *kastom* (en anglais, *pidgin*), est considéré par les économistes comme un « obstacle au développement ». Cependant, les Mélanésiens avisés ont tendance à considérer que le *kastom* les protège du mauvais développement et de la maladie qui l'accompagne – le *sik blong mane*, ou « addiction à l'argent ». En 2005, le Centre culturel du Vanuatu a commencé à promouvoir le mode de vie et l'économie traditionnels mélanésiens, puis 2007 a été déclarée année de l'économie traditionnelle (*yiablong kastom ekonomi*) par le gouvernement.

Regenvanu a décrit l'économie traditionnelle comme la source de la résilience mélanésienne. Son intervention lors de la conférence « The Pacific Islands and the World: The Global Economic Crisis » du Lowy Institute, en 2009, fut sans aucun doute le rapport le plus important parmi ceux présentés lors de cet événement à Brisbane. Là encore, les économistes de la Banque mondiale et les politiciens de la région ont ignoré sa sagesse. Le souhait des Ni-Vanuatus de défendre la *kastom ekonomi* et de protéger les droits fonciers, l'agriculture et l'autosuffisance constitue une voie bien plus soutenable que celle des modèles de croissance artificiels, qui incluent des projets de construction, la surdépendance au tourisme ou les « trains de vie de retraité pour les baby-boomers australiens ».

L'Australie fait partie de l'Océanie mais a souvent du mal à s'en rendre compte. Elle connaît elle aussi des problèmes avec ses premiers peuples, qui n'ont toujours pas de statut constitutionnel

et dont la loi sur les droits fonciers autochtones (*Native Title Act*, 1993) est constamment menacée par les projets de développement. Les Premières Nations d'Australie ont en outre le taux d'incarcération le plus élevé parmi les populations autochtones du monde entier. De 1863 jusqu'à la fin du 19^e siècle, les plantations de sucre du Queensland dépendaient d'une main-d'œuvre importée des îles du Pacifique, connue sous le nom de *kanakas*. Aujourd'hui, les travailleuses et travailleurs du Pacifique expatriés fournissent toujours une main-d'œuvre saisonnière dans les exploitations agricoles en Australie, mais les insulaires ont des avis mitigés sur ce « pays frère ». Ces opinions s'amélioreraient si le pays levait l'interdiction légale de 2008 sur la consommation de kava⁵¹, et s'il atténuait sa rhétorique sur le développement économique en favorisant des visions politiques plus sensibles aux questions culturelles et climatiques. Autrement, la Chine et l'Indonésie attendent dans les coulisses avec des modèles de développement qui ne peuvent que sonner le glas des modes de vie du Pacifique.

Pour aller plus loin

Ginzburg, Oren (2006), *There you go!*, Londres : Survival International, www.survivalinternational.org

Huffman, Kirk (2005), *Traditional Money Banks in Vanuatu: Project Survey Report*, Port-Vila : Conseil national culturel du Vanuatu et UNESCO.

Huffman, Kirk (2010), « Review and Reflections on Tim Anderson and Gary Lee (eds.), *In Defence of Melanesian Customary Land* », *Pacific Currents: The eJournal of the Australian Association for the Advancement of Pacific Studies*, vol. 1, n° 2, et vol. 2, n° 1.

Jubilee Australia (2014), *Voices of Bougainville*, Sydney.

Regenvanu, Ralph (2010), « The Traditional Economy as Source of Resilience in Vanuatu », dans Tim Anderson et Gary Lee (dir.), *In Defence of Melanesian Customary Land*, Sydney : AID/WATCH, p. 30-33.

Robie, David (2014), *Don't Spoil My Beautiful Face: Media, Mayhem and Human Rights in the Pacific*, Auckland : Little Island Press.

Kirk Huffman est anthropologue et ethnologue et vit à Sydney, en Australie. Il comptabilise plus d'une vingtaine d'années d'expérience sur le terrain au Vanuatu, mais aussi dans les îles Salomon, au Maghreb, dans certaines régions du Sahara, au nord de la Colombie et en Méditerranée occidentale. Il est conservateur honoraire au Centre culturel du Vanuatu, hébergé au sein du musée national.

51. NDT : Le kava est une plante aux propriétés psychotropes, traditionnellement consommée en boisson.

La critique latino-américaine du développement

Maristella Svampa

Mots clés : consumérisme, sous-développement, matrice coloniale du pouvoir, extractivisme

Des approches critiques de la notion hégémonique de développement ont vu le jour en Amérique latine depuis les premières discussions sur le rapport du Club de Rome, « Les Limites à la croissance » (1972). Les critiques sont allées des débats sur le développement durable jusqu'à la critique contemporaine de l'expansion des frontières de la marchandise. Je souhaiterais mettre en avant trois moments clés de la pensée latino-américaine : la critique de la société de consommation (1970-1980) ; la critique post-développementaliste (1990-2000) ; et les perspectives critiques sur l'extractivisme (depuis le début des années 2000).

La première phase trouve une excellente illustration avec l'économiste brésilien Celso Furtado. Prenant ses distances avec les perspectives classiques de la Commission économique pour l'Amérique latine et les Caraïbes, Furtado a expliqué qu'une des conclusions indirectes de l'argument des « limites à la croissance » était que le mode de vie promu par le capitalisme ne serait viable que pour les pays industrialisés et pour les minorités dominantes au sein des pays sous-développés. Toute tentative de généralisation du mode de vie consumériste mènerait à l'effondrement du système. Dans le même registre, le groupe interdisciplinaire Fundación Bariloche, installé en Argentine et coordonné par Amilcar Herrera, a affirmé que le rapport du Club de Rome était sous-tendu par une logique néo-malthusienne caractéristique des discours hégémoniques sur le développement. En 1975, ce groupe proposa un modèle alternatif sous le titre *¿Catastrofe o nueva sociedad? Modelo mundial latinoamericano (Catastrophe ou nouvelle société ? Un modèle mondial latino-américain)*. Il soutenait que la dégradation de l'environnement et la destruction des ressources naturelles n'étaient pas dues à l'augmentation de la population, mais aux taux de consommation élevés des pays riches, actant *de facto* une division entre pays « développés » et « sous-développés ». Le corollaire de cette perspective était que les populations privilé-

giées de la planète auraient à revoir à la baisse leurs habitudes de consommation excessive et devraient diminuer leur taux de croissance économique afin de réduire la pression qu'elles exercent sur les ressources naturelles et l'environnement. Si ces critiques n'ont pas échappé à la logique dominante du productivisme, qui fait de la croissance économique illimitée une valeur en soi, elles ont eu la vertu de remettre en question l'épistémè dominante.

D'autres concepts des années 1980 ont mis l'accent sur une critique de la consommation. Parmi eux, on pouvait trouver la notion de « développement à échelle humaine » et la « théorie des besoins humains », développées par l'économiste chilien Manfred Max-Neef. Une critique plus acérée de la société post-industrielle, pointant du doigt sa rationalité instrumentale et son matérialisme froid, fut proposée par Ivan Illich avec sa notion de « convivialité », qui a eu une grande influence. Ainsi, durant cette première phase, l'élan de la critique du développement a engagé une remise en question des modèles de consommation et des schémas culturels dans la direction du bien commun, et en faveur de sociétés égalitaires fondées sur des modes de vie plus austères et des systèmes de production plus soutenables.

La deuxième phase, associée à la perspective post-développementaliste, s'est centrée sur le développement pris comme un discours de pouvoir. Soulignons ici la contribution de Gustavo Esteva au *Development Dictionary*, coordonné par Wolfgang Sachs (2019 [1992]). Esteva a élaboré une critique radicale de l'idée de développement par la mise en évidence de sa matrice coloniale, en tant qu'invention d'après-guerre (1949) portée par les États-Unis et d'autres puissances occidentales. Dans le même esprit, une autre contribution notable fut celle d'Arturo Escobar, autour de la déconstruction du concept moderne de développement en tant qu'instrument de domination. Il en a ainsi mis au jour les principaux mécanismes de fonctionnement : la division entre développement et sous-développement ; la professionnalisation des « problèmes » de développement et l'émergence d'« experts du développement » ; ainsi que son institutionnalisation à travers un réseau d'organisations nationales, régionales et internationales. Escobar a mis en lumière les façons dont le développement a rendu invisibles divers savoirs et expériences locales. Dès le milieu des années 1990, il a également proposé de passer de la réflexion sur le « développement alternatif » à une réflexion sur les « alternatives au développement ».

Une troisième phase, toujours d'actualité, a commencé au début des années 2000 avec la critique du néo-extractivisme dans

le contexte du passage au « consensus sur les matières premières » (*commodity consensus*). Cette phase a encouragé une critique de la logique productiviste qui sous-tend le développement, ainsi que de l'expansion des mégaprojets extractivistes (exploitations minières de grande ampleur, extraction de pétrole, nouveau capitalisme agraire combinant organismes génétiquement modifiés et produits agrochimiques, barrages gigantesques, mégaprojets immobiliers, etc.). Ces nouvelles formes d'extractivisme sont caractérisées par une occupation intensive des territoires, un accaparement des terres et une appropriation destructrice de la nature pour l'exportation. Alors que l'extractivisme renvoie à la surexploitation et à l'exportation à grande échelle de biens primaires depuis l'Amérique latine vers les économies centrales et émergentes, la notion de « consensus sur les matières premières » suggère, par analogie avec le « consensus de Washington »⁵², qu'il existe un accord – de plus en plus explicite chaque année – sur la nature irréversible ou irrépressible du modèle extractiviste actuel. Cela exclut inévitablement la possibilité de concevoir des alternatives aux modèles de développement en place. Au-delà des prétendus avantages comparatifs, comme celui des prix élevés à l'international, ces tendances ont entériné le rôle de la région latino-américaine comme fournisseuse de matières premières. Cela a également intensifié les asymétries entre le centre économique mondial et ses périphéries, comme en témoigne la tendance à la reprimarisation⁵³ des économies nationales et la répartition inégale des conflits socio-environnementaux.

Contrairement aux deux premières phases, la critique de l'extractivisme a été marquée par une redéfinition explicite de la question environnementale, cette fois-ci en lien avec les territoires, la politique et la civilisation. Cette « environnementalisation des luttes », comme l'aurait dit Enrique Leff, se perçoit dans divers mouvements éco-socio-territoriaux dirigés contre les sociétés transnationales du secteur privé et l'État. De tels mouvements ont élargi et radicalisé leurs positions discursives,

52. NDT : Le « consensus de Washington » désigne un accord tacite qui fixe des conditions pour les aides financières accordées aux pays en voie de développement, en fonction des pratiques du Fonds monétaire international et de la Banque mondiale. Le « consensus sur les matières premières » fait quant à lui référence à un nouvel ordre politique et économique encourageant l'exportation à grande échelle des matières premières.

53. NDT : Tendence par laquelle les pays particulièrement riches en matières premières voient la part du secteur primaire croître au sein de leur économie, au détriment du secteur industriel et de celui des services.

en incorporant d'autres problématiques, telles que la critique des modèles de développement monoculturels. La politique de ces mouvements révèle une crise de la vision instrumentale et anthropocentrique de la nature, qui repose sur une ontologie dualiste et hiérarchique.

Au sein de ce paysage épistémopolitique, nous assistons à la consolidation d'une rationalité environnementale nouvelle et radicale et d'une vision post-développementaliste. Des concepts-horizons tels que *buen vivir*, *bienes comunes* ou biens communs, l'éthique du soin (*care*), la souveraineté alimentaire, l'autonomie, les droits de la nature et les ontologies relationnelles sont des éléments clés de ce récent tournant dialectique de la pensée critique latino-américaine, qui synthétise les contributions des périodes précédentes, intègre la critique des modèles de consommation et des schémas culturels dominants, et refonde la perspective du post-développement.

Pour aller plus loin

Groupe de travail permanent sur les alternatives au développement, www.rosalux.org.ec/grupo

Escobar, Arturo (2018 [2014]), *Sentir-penser avec la Terre : l'écologie au-delà de l'Occident*, Paris : Seuil.

Esteve, Gustavo (2019 [1992]), « Development », dans Wolfgang Sachs (dir.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, Londres : Zed Books.

Gudynas, Eduardo (2015), *Extractivismos: ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*, Cochabamba : CEDIB/CLAES.

Illich, Ivan (1973), *La Convivialité*, Paris : Seuil.

Meadows, Donella, Dennis Meadows et Jørgen Randers (2022 [1972, 2004, 2017]), *Les Limites à la croissance (dans un monde fini)*, édition spéciale 50 ans, Paris : Rue de l'échiquier.

Svampa, Maristella (2016), *Debates latinoamericanos: indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*, Buenos Aires : Edhasa.

Maristella Svampa est une sociologue, écrivaine et chercheuse argentine qui exerce au sein du Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET – Conseil national de la recherche scientifique et technique). Elle est professeure à l'université nationale de La Plata en Argentine et autrice de plusieurs ouvrages sur la sociologie politique et les mouvements sociaux, ainsi que de plusieurs livres de fiction. Elle est membre du groupe de travail permanent sur les alternatives au développement créé par la Fondation Rosa-Luxemburg.

**2. UNIVERSALISER
LA TERRE : SOLUTIONS
RÉFORMISTES**

Agriculture climato-intelligente

Teresa Anderson

Mots clés : agriculture, changement climatique, agriculture climato-intelligente, agrobusiness, *greenwashing*, adaptation, atténuation

« Agriculture climato-intelligente » est un terme à la mode pour décrire une agriculture censée atténuer le changement climatique ou s’y adapter. Cependant, l’absence d’une définition claire ou de critères d’identification spécifiques a permis à l’agro-industrie d’adopter ce terme avec enthousiasme pour redéfinir ses activités comme bonnes pour le climat. De nombreuses organisations au sein du mouvement pour l’alimentation se méfient du concept d’agriculture climato-intelligente, voire s’y opposent. Elles s’inquiètent de plus en plus du fait que le terme soit si vague qu’il est utilisé pour faire passer pour vertes des pratiques qui sont, en fait, dommageables pour le climat et l’agriculture. Beaucoup craignent que la promotion de l’agriculture climato-intelligente ne fasse plus de mal que de bien et, en réalité, ne compromette la transition vers la soutenabilité et la justice, dont nos systèmes alimentaires ont besoin de toute urgence.

Le terme « agriculture climato-intelligente » (ou « agriculture intelligente face au climat ») a été initialement formulé par l’Organisation des nations unies pour l’alimentation et l’agriculture (FAO), dans le but de promouvoir des approches agricoles susceptibles d’atténuer le changement climatique et de s’y adapter, tout en augmentant les rendements.

Le problème est qu’il n’existe aucune définition précise de ce qui peut – ou ne peut pas – être qualifié de « climato-intelligent ». En raison de la conceptualisation vague du terme par la FAO, les entreprises adoptent librement cette expression pour décrire des pratiques qui, selon elles, favorisent l’innovation et réduisent l’impact environnemental. Cependant, il n’existe pas de critères ou de justifications suffisamment solides pour utiliser ce terme. Les pratiques d’agriculture climato-intelligente ne sont pas tenues de suivre des principes agroécologiques ou d’autres principes similaires. Il n’existe pas non plus de garanties sociales pour empêcher que les activités dites « climato-intelligentes » ne favorisent l’accaparement des terres, ne portent atteinte aux

moyens de subsistance des agriculteurs et agricultrices, ou ne les poussent à s'endetter.

Ainsi, si certaines personnes peuvent supposer que l'agriculture climato-intelligente signifie que de telles activités sont bénéfiques pour le climat, rien ne garantit que ce soit le cas. Malheureusement, le terme est désormais si largement utilisé qu'il est probablement trop tard pour élaborer des définitions ou des critères judicieux. Pour que l'agriculture puisse véritablement relever les multiples défis liés au changement climatique, un changement systémique profond est nécessaire.

Alors que les effets du changement climatique se font sentir dans le monde entier, l'agriculture, la sécurité et la souveraineté alimentaires, et les communautés agricoles sont particulièrement menacées par ses impacts. Les régimes pluviométriques erratiques, les sécheresses, les inondations et les températures extrêmes affectent de plus en plus la capacité des agriculteurs à produire des aliments.

Dans le même temps, l'agriculture – en particulier le modèle de « révolution verte » de l'agriculture industrielle – est une cause majeure du changement climatique. Une part importante des émissions mondiales de gaz à effet de serre est générée par l'élevage industriel, ainsi que par l'utilisation généralisée d'engrais azotés de synthèse (Gilbert, 2012).

En outre, tout en contribuant au changement climatique, la « révolution verte » de l'agriculture rend les systèmes alimentaires particulièrement vulnérables à ses effets. Les semences vendues par les entreprises agroalimentaires ont été largement sélectionnées pour nécessiter de grandes quantités d'eau et d'engrais azotés de synthèse. Or, ces engrais provoquent la décomposition et la disparition de la matière organique du sol qui retient l'eau, ce qui entraîne l'assèchement rapide du sol en cas de faibles précipitations ou de sécheresse, et donc de mauvais rendements ou la perte de récoltes. La capacité réduite du sol à absorber l'eau expose également davantage les cultures aux dommages causés par les fortes pluies ou les inondations.

Il est donc évident qu'il est urgent d'agir, tant pour réduire la contribution de l'agriculture au changement climatique que pour aider les systèmes alimentaires à faire face et à s'adapter aux incidences actuelles et futures. Heureusement, l'une des solutions les plus efficaces pour réduire la contribution de l'agriculture au changement climatique est également l'une des stratégies d'adaptation les plus efficaces dont nous disposons. En remplaçant les engrais de synthèse par des techniques naturelles, l'agroécologie

réduit les émissions et améliore la capacité des sols à absorber et à retenir l'eau en période de sécheresse et d'inondation. Il est également essentiel d'améliorer l'accès des agriculteurs à diverses variétés de semences, adaptées aux conditions locales, pour qu'ils puissent faire face à toute une série de phénomènes météorologiques imprévisibles. Et en consolidant les économies locales, il est possible de réduire les distances parcourues par les aliments, tout en renforçant la souveraineté alimentaire et le contrôle des agriculteurs sur leurs systèmes alimentaires.

Les entreprises agro-industrielles cherchent à retarder ces transformations nécessaires de nos systèmes alimentaires. Au lieu de reconnaître le besoin de changer les pratiques agricoles, nombre de ces entreprises utilisent simplement le terme « agriculture climato-intelligente » pour donner un nouveau nom à leurs pratiques néfastes, afin de pouvoir continuer à faire ce qu'elles faisaient jusqu'à présent – sans rien changer.

Des entreprises telles que Monsanto, McDonald's, Syngenta, Walmart et Yara (le plus grand fabricant d'engrais au monde) affirment toutes être à l'avant-garde des pratiques de l'agriculture climato-intelligente. Elles soutiennent que les plus grands bénéfices pour le climat viendront des mesures prises par les plus grands acteurs, et que les entreprises polluantes doivent faire partie de la solution.

Monsanto assure que ses semences Roundup-Ready – des semences génétiquement modifiées tolérantes aux herbicides – permettent de réduire les émissions de CO₂ issu du sol, dans la mesure où l'application d'herbicides remplace le labourage pour lutter contre les mauvaises herbes. Cette entreprise espère développer des systèmes qui surveilleraient les émissions de gaz à effet de serre et prodigueraient des conseils en fonction des conditions météorologiques. Yara développe des produits fertilisants et des techniques d'application qui, selon ce fabricant, auront un impact réduit en matière d'émissions. McDonald's prétend être un leader dans le développement du « bœuf durable ». De nombreux partisans de l'agriculture industrielle affirment que l'« intensification durable » peut constituer une stratégie pour une agriculture climato-intelligente, car elle permet d'augmenter les rendements tout en réduisant les émissions par unité de production. Certains projets d'agriculture climato-intelligente ont également été liés à un financement controversé, par le biais de la compensation des émissions de carbone.

En se qualifiant de « climato-intelligentes », les entreprises espèrent éviter les contrôles et les réglementations afin de

Aide au développement

Jeremy Gould

Mots clés : Aidland, impérialisme, colonialisme, onisation, privatisation

L'aide au développement – aussi appelée « assistance au développement » ou « coopération pour le développement » – est un ensemble diversifié de pratiques gouvernementales et discursives, apparues en premier lieu dans le bouillonnement géopolitique qui a suivi la Seconde Guerre mondiale et, de façon concomitante, lors du démantèlement des empires coloniaux mondiaux de l'Europe. Replacée dans son contexte historique, l'aide au développement reflète les efforts stratégiques concertés des puissances industrielles occidentales pour maintenir les privilèges économiques et politiques de l'empire dans un ordre mondial postcolonial radicalement transformé. D'un autre côté, la rhétorique justifiant l'aide au développement la présente comme un effort pour aider les populations involontairement laissées pour compte dans la marche inévitable de l'humanité vers la modernité. L'amalgame entre l'intérêt et la volonté affichée de faire le bien est un paradoxe structurel qui résonne dans tous les aspects de l'aide au développement.

Différentes motivations étaient à l'œuvre dans la gestation de l'aide au développement. D'une part, la décolonisation a offert aux États-Unis une occasion unique de tirer parti d'une Europe largement affaiblie par la guerre et les conflits internes. Conformément à leurs aspirations à une domination mondiale, les États-Unis ont déployé l'aide au développement pour défendre leurs intérêts dans les pays nouvellement libérés d'Asie et d'Afrique. Dans le même temps, les métropoles impériales européennes étaient soucieuses de continuer à garantir leurs intérêts dans leurs anciennes colonies. L'aide constituait ainsi un moyen « technique » pour maintenir leur domination économique (et idéologique). Un troisième facteur a été la manière dont le programme émergent du multilatéralisme a permis à l'Organisation des nations unies de se consolider en tant qu'instrument d'autorité et de coopération intergouvernementale, dans un contexte de concurrence accrue entre les camps capitalistes et socialistes après la guerre. Il convient de noter que si l'Union soviétique et ses alliés ont fourni une aide économique

poursuivre leurs activités et développer leurs affaires, même si elles continuent probablement à augmenter leurs émissions globales de gaz à effet de serre. Mais en continuant à faire comme si de rien n'était, elles sapent également la souveraineté alimentaire locale et entraînent une foule d'autres problèmes socio-économiques et environnementaux, liés à leurs pratiques agro-industrielles.

Pour compliquer le débat, de nombreux groupes qui encouragent des pratiques agroécologiques à petite échelle réellement bénéfiques pour le climat qualifient également leurs activités de « climato-intelligentes ». La confusion survient lorsque différents acteurs utilisent le même terme pour décrire des approches très différentes. L'expression « agriculture climato-intelligente » continue d'être utilisée par certains gouvernements et certaines ONG et entreprises, mais avec des significations et des programmes très différents. Plusieurs gouvernements, entreprises et ONG ont rejoint la Global Alliance for Climate-Smart Agriculture (GACSA). Entre-temps, des centaines d'organisations de la société civile ont exprimé leur opposition à l'agriculture climato-intelligente, à la GACSA et à toute adoption formelle du terme dans les négociations des Nations unies sur le climat.

Pour aller plus loin

ActionAid (2014), « Climate Resilient Sustainable Agriculture: Experiences from ActionAid and its Partners », www.actionaid.org

Climate Smart Agriculture Concerns (2014), « Corporate-Smart Greenwash: Why We Reject the Global Alliance on Climate-Smart Agriculture », www.climatesmartagconcerns.info

FAO – Organisation des nations unies pour l'alimentation et l'agriculture, « Agriculture intelligente face au climat », www.fao.org

Gilbert, Natasha (2012). « One Third of Our Greenhouse Gas Emissions Come from Agriculture », *Nature*, 31 octobre, www.nature.com

Yara (2015), *Climate Smart Agriculture: Making Agriculture Part of the Food and Climate Solution*, www.yara.com

Teresa Anderson est responsable de la politique et de la communication sur le changement climatique et la résilience chez Action Aid International. Elle vit à Londres. Elle est l'auteur de plusieurs rapports et articles, dont « Clever Name, Losing Game? How Climate Smart Agriculture is Sowing Confusion in the Food Movement » (2014) et « Hotter Planet, Humanitarian Crisis: *El Niño*, the “New Normal” and the Need for Climate Justice » (2016).

substantielle à de nombreuses ex-colonies, ces investissements n'ont jamais été comptabilisés en tant qu'aide publique au développement (APD). En ce sens, l'APD était une entreprise exclusivement capitaliste.

Au milieu de ce méli-mélo de contestation idéologique, de concurrence commerciale et de stratégie géopolitique, le discours de l'aide au développement s'est paré d'un vernis technique raffiné, qui se caractérise par deux prémisses implicites. La première est la vertu catégorique du capitalisme, de l'efficacité économique, de la productivité et de l'augmentation de la consommation comme objectif historique inéluctable pour tous les peuples. La seconde prémisse est l'impératif moral immanent, pour les populations « avancées », de venir en aide à celles qui ne sont pas encore « développées ». Le fait que les populations « sous-développées » des ex-colonies soient à l'origine de technologies sophistiquées adaptées à leur contexte et qu'elles gèrent des environnements complexes et fragiles a été ignoré, tout comme leur statut de sujets politiques de puissances souveraines indépendantes. Ces silences et ces hypothèses implicites soulignent l'un des paradoxes constitutifs de l'aide au développement : le déploiement stratégique de l'aide destiné à défendre les intérêts de l'Occident est systématiquement occulté par un langage « technique », qui semble à la fois décontextualisé sur le plan ontologique, moralement inattaquable et politiquement neutre.

De nombreux universitaires ont noté la nature contradictoire des pratiques de connaissance au sein de l'appareil d'aide au développement. Malgré l'échec bien documenté de l'aide au développement quant à la réalisation de ses objectifs principaux, et malgré les preuves substantielles des effets « pervers » de l'aide, le discours autoréférentiel qui circule dans « Aidland » (Apthorpe, 2011) dégage une foi inébranlable en son potentiel d'amélioration et de succès final. En effet, David Mosse (2004) a fait valoir que l'objectif de présenter un projet comme réussi peut prendre le pas sur l'obtention de résultats substantiels en matière de développement.

La fin de la guerre froide a entraîné un changement important dans l'organisation de l'aide au développement. Des années 1950 aux années 1990, l'aide était en grande majorité une entreprise publique et intergouvernementale ; ces deux dernières décennies ont été marquées par une privatisation importante. Elle se reflète principalement dans le rôle croissant de riches agences privées d'aide internationale (Oxfam, ActionAid, Care International,

Save the Children, World Vision, etc.). Ces agences puissantes, dont le capital de base est principalement constitué de dons privés, ont joué un rôle important dans la formulation et la mise en œuvre des politiques, en tant que sous-traitants des agences publiques d'aide au développement. Elles travaillent en général avec ou *via* des organisations privées plus faibles dans les pays « bénéficiaires », contribuant ainsi de manière spectaculaire à la « ONGisation » des mouvements sociaux locaux. La ONGisation désigne le processus par lequel un organisme ou un mouvement local perd son autonomie politique et intellectuelle en devenant un prestataire pour l'organisme international. Le rôle influent d'agences privées (telles que les fondations Carnegie, Ford, Bill-et-Melinda-Gates et Rockefeller) dans la production de connaissances relatives au Sud global et dans la définition de programmes de développement mondiaux est une autre facette de la privatisation rampante de l'aide au développement.

L'idée du développement, en tant que progrès humain naturel et inévitable, reste séduisante. Le récit de l'ascension de l'humanité de l'austérité à l'abondance, et du travail manuel éreintant à une ère de loisirs et de créativité rendue possible par l'innovation technologique est au cœur de l'attrait de la modernité. La rhétorique du monde de l'aide s'appuie sur cet imaginaire de l'inévitabilité historique et y ajoute l'impératif moral universel du secours. Les quantités d'argent allouées à l'aide au développement fluctuent d'année en année mais ne montrent aucun signe de disparition. En 2015, les volumes totaux d'aide au développement publique et privée s'élevaient à 315 milliards de dollars.

Cela dit, l'emprise hégémonique de l'aide au développement occidentale s'effiloche. L'émergence de la Chine en tant qu'acteur géopolitique clé et son entrée spectaculaire sur le marché de l'aide au développement, notamment en Afrique, ont irrémédiablement remis en cause les prétentions de l'Occident à la domination postcoloniale. Plus important encore, d'innombrables acteurs dans les pays dits bénéficiaires – qu'il s'agisse de politiciens, de fonctionnaires, de dirigeants communautaires, de militants, de journalistes, d'artistes ou d'universitaires – ont aujourd'hui développé des stratégies sophistiquées pour s'approprier des facettes de l'appareil d'aide et ses ressources, en les adaptant à leurs propres programmes sociaux, économiques et politiques. Dans certains cas, ces stratégies locales ne font que transposer les pratiques corrompues du monde de l'aide au service d'autres fins. Pourtant, il est également évident que

des mouvements militant pour la justice, souvent menés par des peuples autochtones, émergent à travers le Sud global pour défier les silences et les hypothèses tacites qui « naturalisent » le travail de « développement ».

Pour aller plus loin

Apthorpe, Raymond (2011), « With Alice in Aidland: A Seriously Satirical Allegory », dans David Mosse (dir.), *Adventures in Aidland: The Anthropology of Professionals in International Development*, New York et Oxford : Berghahn Books.

Escobar, Arturo (2011), « Introduction to the Second Edition », dans *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton : Princeton University Press.

Gould, Jeremy (2005), « Timing, Scale and Style: Capacity as Governmentality in Tanzania », dans David Mosse et David Lewis (dir.), *The Aid Effect: Giving and Governing in International Development*, Londres et Ann Arbor : Pluto Press.

Mosse, David (2004), *Cultivating Development: An Ethnography of Aid Policy and Practice*, Londres : Pluto Press.

Jeremy Gould est anthropologue de formation et a enseigné les études de développement aux universités d'Helsinki et de Jyväskylä, en Finlande. Il a été employé comme expert consultant par plusieurs agences de développement internationales et a mené des recherches ethnographiques sur l'aide au développement dans des pays africains, dont la Tanzanie et la Zambie. Ses recherches portent actuellement sur l'interaction entre le droit et la politique dans la Zambie postcoloniale.

BRICS

Ana Garcia et Patrick Bond

Mots clés : BRICS, sous-impérialisme, banques de développement, réforme multilatérale

Initialement, les États BRICS – Brésil, Russie, Inde, Chine et Afrique du Sud – n'étaient pas considérés comme un bloc géopolitique potentiel lorsque Jim O'Neill, de la société Goldman Sachs Asset Management, a conçu l'acronyme en 2001 pour désigner le prochain groupe d'économies à forte croissance. La crise financière mondiale de 2008-2009 a conduit à la consolidation du G20, qui inclut tous les pays BRICS. Le but était de générer une réponse mondiale à l'instabilité financière, à partir des principes keynésiens éphémères de financement des déficits publics, de politique monétaire souple et de coordination des prêts pour le sauvetage des banques. En 2009, le premier Sommet des BRICS, qui s'est tenu à Ekaterinbourg en Russie, a fait naître l'espoir d'une future remise en cause de la prédominance des pays occidentaux dans les institutions multilatérales (Bond et Garcia, 2015). À la demande de Pékin, l'Afrique du Sud a été ajoutée en 2010 pour assurer l'équilibre continental.

Depuis lors, une contradiction est apparue entre le potentiel économique des BRICS et leur rôle politique dans le renforcement du multilatéralisme occidental-centré. Par exemple, la crise mondiale a offert à quatre États BRICS l'occasion de faire pression pour obtenir un plus grand pouvoir de vote au sein du Fonds monétaire international (FMI), lors de la « réforme des quotes-parts » qui a eu lieu de 2010 à 2015, et pour laquelle les BRICS ont contribué à hauteur de 75 milliards de dollars de fonds de recapitalisation. Le vote de la Chine est passé de 3,8 % à 6,1 % du total, mais cela s'est fait au prix d'une baisse des contributions de pays plus pauvres, comme le Nigeria (dont la part de vote a chuté de 41 %), le Venezuela (de 41 %) et même l'Afrique du Sud (de 21 %).

Les prix élevés des matières premières et les bas salaires ont alimenté la croissance accélérée des BRICS, avant le pic des prix en 2011 et les krachs qui ont suivi en 2015. Les sociétés installées dans les BRICS deviennent aussi d'importants investisseurs internationaux. La modernisation économique offre aux BRICS

une voie capitaliste de développement, fondée sur l'exploitation de la main-d'œuvre et de la nature. La croissance économique des BRICS a été marquée par une inégalité extrême, bien que leurs dirigeants aient réclamé une plus grande égalité dans le système international.

L'accord des BRICS sur la création d'une Nouvelle Banque de développement (New Development Bank) a été signé lors du Sommet de Fortaleza en 2014, la même année où Pékin a créé la Banque asiatique d'investissement pour les infrastructures. Ces deux banques se concentrent sur les projets d'infrastructures et d'énergie et servent finalement les intérêts des industries extractives et agroalimentaires (Garcia, 2017). De nouveaux corridors logistiques au sein et à proximité des États BRICS relient les territoires et les ressources naturelles aux marchés étrangers – comme l'initiative chinoise Belt and Road, qui a généré un conflit majeur avec l'Inde au sujet du passage par le Cachemire contrôlé par le Pakistan, ou comme le corridor de Nacala au Mozambique.

L'opérationnalisation rapide de ces nouvelles banques est en partie due à l'absence initiale de normes socio-environnementales exigeant des évaluations des répercussions ou des négociations avec les communautés – bien que la première série de crédits fût destinée à des projets d'énergie renouvelable. Le principe de non-ingérence dans les affaires intérieures distingue la Nouvelle Banque de développement des institutions financières multilatérales traditionnelles, telles que la Banque mondiale. Mais la Nouvelle Banque de développement a entamé une collaboration opérationnelle de grande envergure avec la Banque mondiale, à partir de 2016, ce qui a impliqué une participation conjointe à la préparation du projet, un cofinancement et l'échange de personnel.

De même, le Contingent Reserve Arrangement, qui dispose d'un montant initial de 100 milliards de dollars, peut être activé en cas de crise de la balance des paiements d'un pays BRICS, mais uniquement en complémentarité avec le FMI. Un pays emprunteur doit en effet suivre un programme d'ajustement structurel du FMI, sinon il ne pourra emprunter que 30 % de son quota. Dans le cas de l'Afrique du Sud, qui sera le premier pays à emprunter pour assurer le recouvrement d'une dette de 150 milliards de dollars, cette quote-part n'est que de 10 milliards de dollars. Ainsi, la Nouvelle Banque de développement et le Contingent Reserve Arrangement fonctionnent de manière complémentaire avec les institutions de Bretton Woods.

De même, au sein de la Convention-cadre des Nations unies sur les changements climatiques, quatre des pays BRICS – le Brésil, l'Afrique du Sud, l'Inde et la Chine – ont joué un rôle central aux côtés du président états-unien Barack Obama, pour mettre fin à la disposition du protocole de Kyoto prévoyant des réductions d'émissions contraignantes. Cette alliance a débuté lors du Sommet des Nations unies de 2009 à Copenhague et s'est poursuivie en 2011 à Durban. Elle a abouti, en 2015, à la signature d'un accord non contraignant sur le climat, à Paris, accord qui présente de nombreuses failles funestes, dont l'interdiction de faire porter des responsabilités en matière de dette climatique. Cet accord profite principalement aux pollueurs historiques ainsi qu'aux pays BRICS, dont les économies sont toutes à forte intensité de carbone.

Les BRICS ont certainement le potentiel de contester l'hégémonie occidentale. Le meilleur exemple est peut-être la lutte concernant les droits de propriété intellectuelle sur les médicaments au sein de l'OMC, au cours de laquelle le Brésil et l'Inde ont affronté les gouvernements occidentaux et les entreprises pharmaceutiques dans les années 1990. En 2001, les militantes et militants séropositifs ont célébré les médicaments génériques contre le sida, qui ont été rendus possibles par une exemption de propriété intellectuelle de l'OMC, et rien qu'en Afrique du Sud, cela a permis d'énormes gains d'espérance de vie (de 52 ans en 2004 à 64 ans aujourd'hui).

En outre, de véritables tensions géopolitiques entre l'Occident et au moins deux États BRICS – la Russie et la Chine – continueront de se manifester à travers des incidents tels que l'asile accordé à Edward Snowden par Moscou en 2013, l'invasion russe de la Crimée en 2014, les alliances chaotiques de la guerre en Syrie, le déploiement de missiles polonais, l'expansion économique chinoise et les conflits en mer de Chine méridionale.

Ces tensions restent cependant des exceptions, et la contribution globale des BRICS au multilatéralisme demeure accommodante pour l'hégémonie occidentale. En tant que projet des élites nationales et de leurs sociétés multinationales, les BRICS n'ont pas formulé d'alternative idéologique à la mondialisation néolibérale, dont la Chine est actuellement la principale promotrice dans le monde. Ces pays travaillent plutôt au sein de l'ordre capitaliste et occupent une place de plus en plus importante dans la reproduction élargie du capital mondial.

Pour expliquer ce phénomène, le théoricien brésilien de la dépendance Ruy Mauro Marini (1965) a développé le concept

de « sous-impérialisme » dans les années 1960, afin d'identifier les pays jouant un rôle clé dans l'expansion de l'impérialisme. Aujourd'hui, ce rôle de « shérif adjoint » renforce la tendance impérialiste actuelle à la marchandisation de toute chose, ainsi que les politiques économiques néolibérales, l'extractivisme minier et pétrolier, et le contrôle répressif des populations dissidentes. En réponse à cela, les forces d'opposition, tant au sein des BRICS que dans leurs zones d'influence, se mobilisent solidairement pour exiger un changement réel, aux niveaux local et mondial, dans le cadre d'un processus encore naissant de « BRICS par le bas » (Bond et Garcia, 2015).

Pour aller plus loin

Bond, Patrick et Ana Garcia (dir.) (2015), *BRICS: An Anti-Capitalist Critique*, Londres : Pluto Press.

Garcia, Ana (2017), « BRICS Investment Agreements in Africa: More of the Same? », *Studies in Political Economy*, vol. 98, n° 1, p. 24-47.

Marini, Ruy Mauro (1965), « Brazilian “Interdependence” and Imperialist Integration », *Monthly Review*, vol. 17, n° 7, p. 10-29.

Ana Garcia est professeure de relations internationales à l'université fédérale rurale de Rio de Janeiro et membre de l'Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul (PACS – Institut de politiques alternatives pour le Cône sud). Elle a obtenu son doctorat à l'université pontificale catholique de Rio de Janeiro.

Patrick Bond a été nommé *distinguished professor* en économie politique à l'université du Witwatersrand à Johannesburg. Ses ouvrages portent sur les environnements urbains, le changement climatique, la crise financière mondiale et l'économie politique africaine, plus particulièrement zimbabwéenne et sud-africaine.

Commerce de services écosystémiques

Larry Lohmann

Mots clés : services écosystémiques, environnement, changement climatique, biodiversité, néolibéralisme, marchés carbone, accord de Paris

Les réponses officielles à la crise environnementale s'articulent de plus en plus autour du commerce d'unités de bénéfice environnemental. Le protocole de Kyoto de 1997, le système communautaire d'échange de quotas d'émission de 2005 et l'accord de Paris de 2015 prétendent lutter contre le changement climatique par le commerce de droits de pollution. Des systèmes similaires autorisent l'échange de crédits de biodiversité, que les industriels ou les constructeurs peuvent par exemple acheter pour « compenser » la destruction dont ils sont responsables.

Aucune de ces « initiatives écologistes de marché » n'a le potentiel de résoudre la crise climatique, la crise de la biodiversité ou toute autre crise écologique. Ce n'est pas leur fonction. Elles sont mieux comprises en tant que composantes de la lutte capitaliste pour trouver des réponses à l'effondrement des compromis auxquels le capitalisme a été contraint au cours du 20^e siècle.

L'un de ces compromis impliquait l'État-providence, la gestion de la demande et un accord sur des salaires et une consommation élevés pour une aristocratie ouvrière masculine blanche au Nord, cela couplé à une « sous-consommation » dans le Sud global et à des approvisionnements en pétrole bon marché. Ce compromis a fait long feu à partir des années 1970 : les producteurs de pétrole ont refusé de maintenir les prix bas ; les femmes ont refusé de faire du travail reproductif non rémunéré ; les minorités ont refusé le racisme ; les travailleurs épuisés ont cherché des moyens de s'en sortir. Pour faire face à la chute des taux de profit, de nouvelles réserves de main-d'œuvre bon marché ont été constituées dans le Sud global en séparant de leur terre un nombre sans précédent de personnes, mais aussi dans le Nord, en séparant les travailleurs et travailleuses de l'État-providence, des syndicats et des contrats de travail existants. Pour donner du travail aux nouveaux ouvriers, de nouvelles offensives de grande envergure ont été lancées pour extraire des matières

premières à partir des communs et des territoires autochtones du monde entier. En plus de ce regain d'extractivisme, la question de savoir comment les travailleurs mal payés étaient censés pouvoir acheter toutes les nouvelles marchandises proposées a reçu une réponse « néokeynésienne » : une vaste expansion du crédit privé, soit, en réalité, une colonisation des futurs salaires des pauvres. La finance a également contribué à combler le manque à gagner en favorisant les bulles spéculatives, les liquidations d'actifs, la fabrication de produits dérivés, la spéculation immobilière, l'évasion fiscale à échelle industrielle, les vols de biens publics et autres escroqueries.

Un deuxième compromis s'est effondré à la fin du 20^e siècle : le développementalisme national, que le capital avait considéré comme un moyen de freiner les énergies révolutionnaires des mouvements nationalistes postcoloniaux. Avec sa promesse d'une division du travail entre l'agriculture et l'industrie au niveau national, dans un objectif d'indépendance, le développementalisme a inévitablement fait obstacle à des relations de propriété et de valeur plus mondialisées. Il a également été victime des contradictions inhérentes à sa promotion de substituts capitalistes aux approches communales. La révolution verte, l'aide alimentaire et le développement des infrastructures, ainsi que la « réforme agraire » centrée sur les exploitations individuelles privatisées, n'ont fait qu'accroître la dépendance et les divisions de classes. Heureusement pour le capital, le besoin de compromis a diminué à mesure que le spectre d'une alternative socialiste s'est estompé après les réformes chinoises de 1979 et l'effondrement de l'Union soviétique une décennie plus tard. Heureusement aussi, le capital a pu tourner à son avantage la montée en puissance de l'Organisation des pays exportateurs de pétrole (OPEP), en déployant la dette pétrolière comme moyen post-développementaliste de discipliner le Sud global dans un marché mondial. Le retour à un ordre mondial de type colonial a été annoncé par une nouvelle vague de traités commerciaux coercitifs et de couloirs d'infrastructures intercontinentaux, avec en tête le slogan de l'Organisation mondiale du commerce : « *made in the world* ».

Le troisième compromis qui a échoué est la réglementation environnementale classique, qui avait appelé et contribué à fixer des limites aux sites d'enfouissement de déchets non contrôlés, sur lesquels le capital industriel comptait depuis longtemps. Les bureaucraties réglementaires avaient prétendu être capables de gérer les crises en appliquant des pastiches de principes rela-

tifs aux communs, tels que le droit inconditionnel à la vie pour diverses espèces, y compris les humains. Mais comme la politique de l'État-providence – marquée par une défense en demi-teinte du droit humain à subsister –, ce compromis ne pouvait durer. Dès que la législation environnementale états-unienne des années 1970 fut promulguée, elle fut attaquée pour être une « interdiction de croissance ». Heureusement, idéologues néolibéraux, *think tanks* installés à Washington et ONG environnementales étaient présents pour proposer une échappatoire. La réglementation serait maintenue, mais ses éléments concernant les communs disparaîtraient. Les limites de la dégradation ne seraient pas fixées « de l'extérieur », par des experts ne tenant pas compte des besoins du capital, mais à travers la collaboration avec les entreprises. La science physique serait remplacée par l'« éconoscience ». Aucun des droits des humains ou des non-humains ne serait inconditionnel.

La clé était de construire « une nouvelle nature », consistant en des services écosystémiques standardisés, qui pourraient être l'objet d'échanges commerciaux dans le monde entier. Pour éviter les dépenses liées à la réduction de l'impact environnemental chez elles, les entreprises pourraient désormais se conformer aux lois environnementales en achetant, à proximité ou plus loin, des unités de compensation écologique à faible coût (équivalents de réduction des émissions de CO₂, unités de conservation des chauves-souris, « résultats d'atténuation transférés au niveau international », etc.). La nature a été reconfigurée et lissée pour permettre la production en masse de crédits de dispense réglementaire à bas prix, qui viennent s'ajouter aux ressources et à la main-d'œuvre bon marché – ce qui contribue ainsi à maintenir ouverts les pipelines d'extraction et de pollution que la législation environnementale conventionnelle avait menacé de fermer. Le hic, c'est qu'il n'y a d'investissements dans les nouveaux services écosystémiques que s'il y a une demande suffisante du côté de l'extraction, de la production à partir de combustibles fossiles et du développement d'infrastructures. Dans une ultime réconciliation orwellienne, un environnement « sain » en était venu à dépendre de la dégradation environnementale.

C'est ainsi que des centrales électriques en Europe pourraient, dirons-nous, « compenser » leurs émissions de gaz à effet de serre en colonisant la capacité photosynthétique de parcelles de terre en Amérique latine, en Afrique ou en Asie. Les entreprises pourraient également tirer profit d'un avenir hypothétique en achetant des unités de « dégradation évitée » : tant qu'elles pourront

prétendre être en train d'empêcher ce qu'elles décrètent être, par ailleurs, une dégradation « inévitable » autre part, les entreprises privées seront autorisées légalement à poursuivre leurs affaires chez elles comme si de rien n'était. Cette logique s'apparente à une machine à régénérer les mythologies coloniales auto-réalisatrices. La rhétorique oppose des habitants du tiers-monde sans imagination, voués à la dégradation de leur environnement par un développement industriel irresponsable ou par la culture sur brûlis, à des investisseurs éclairés du Nord, seuls capables d'agir de manière indépendante pour assurer l'avenir de la nature. Comme l'État-providence et le développementalisme, la réglementation environnementale classique avait cédé la place à des relations de valeurs plus mondialisées et à de nouveaux colonialismes de l'espace et du temps.

Parce que le but du commerce de services écosystémiques est de réduire la réglementation pour faciliter l'accumulation du capital, la pression à la baisse sur les prix des services écosystémiques est aussi grande que celle des marchés des matières premières. Aucun pays du Sud ne fait fortune grâce au commerce de services écosystémiques, pas plus qu'il ne le fera par le néo-extractivisme. Les mouvements populaires doivent s'opposer à ces deux stratégies dans le cadre de leurs luttes contre les programmes d'austérité, les réductions de salaire, les nouvelles *enclosures* des communs, la financiarisation, les accords de libre-échange et autres aspects du néolibéralisme.

Pour aller plus loin

Araghi, Farshad (2009), « The Invisible Hand and the Visible Foot: Peasants, Dispossession and Globalization », dans A. Haroon Akram-Lodhi et Cristóbal Kay (dir.), *Peasants and Globalization: Political Economy, Rural Transformation and the Agrarian Question*, New York : Routledge.

Felli, Romain (2014), « On Climate Rent », *Historical Materialism*, vol. 22, n^{os} 3-4, p. 251-280.

Peña Valderrama, Sara (2016), « Entangling Molecules: An Ethnography of a Carbon Offset Project in Madagascar's Eastern Rainforest », thèse de doctorat, université de Durham (Royaume-Uni).

Larry Lohmann travaille pour The Corner House, une ONG britannique. Il a vécu en Thaïlande et en Équateur et fait partie du conseil consultatif du World Rainforest Movement. Il a écrit de nombreux articles universitaires et il est notamment l'auteur, avec Nicholas Hildyard, de *Energy, Work and Finance* (The Corner House, 2014).

Développement durable

Erik Gómez-Baggethun

Mots clés : écodéveloppement, rapport Brundtland, libre-échange, croissance verte

Le développement durable a été défini dans le rapport « Notre avenir à tous » – largement connu sous le nom de « rapport Brundtland » – comme « un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs » (Commission mondiale des Nations unies sur l'environnement et le développement – CMED, 1987). Depuis lors, ce terme est le principe directeur qui permet d'harmoniser les politiques d'environnement et de développement dans le monde entier, et il a récemment pris un nouvel élan avec le lancement des Objectifs de développement durable⁵⁴.

En dépit de sa popularité dans les milieux politiques, le développement durable a été critiqué par les écologistes, qui l'ont qualifié de « *greenwashing* » des politiques conventionnelles de croissance et de développement. On lui a également reproché d'avoir rétabli le consensus international sur la croissance dans les années 1980, après que le rapport du Club de Rome intitulé « Les Limites à la croissance » (1972) eut convaincu de nombreux dirigeants politiques dans le monde (dont le quatrième président de la Commission européenne, Sicco Mansholt) qu'une croissance perpétuelle sur une planète finie n'était pas réalisable.

À l'aube de la politique internationale en matière de durabilité, les sociétés consuméristes des pays industrialisés riches étaient considérées comme la principale menace pour l'environnement mondial. Compte tenu des limites à la croissance, la redistribution des richesses était l'option privilégiée pour harmoniser la protection de l'environnement et la justice sociale. Le terme « écodéveloppement » et la Conférence des Nations unies sur l'environnement humain de 1972 à Stockholm traduisent cet esprit. L'influence de l'écodéveloppement a atteint son apogée lors de la Conférence de Cocoyoc en 1974, dont

54. Les Objectifs de développement durable (ODD) sont un ensemble de 17 objectifs mondiaux et de 169 cibles établis par les Nations unies, qui définissent les lignes directrices des politiques de développement durable de 2015 à 2030.

la déclaration finale affirmait que « l'espoir qu'une croissance économique rapide profitant à une minorité se répercute sur la masse de la population s'est avéré illusoire », et rejetait la politique « croissance d'abord, justice dans la distribution des bénéfices ensuite » (Galtung, 2010 : article 1 de la déclaration). Cependant, l'écodéveloppement s'est rapidement heurté à l'opposition farouche d'acteurs puissants tels que Henry Kissinger qui, en tant que chef de la diplomatie états-unienne, a entièrement rejeté la Déclaration de Cocoyoc, dans un télégramme envoyé aux directeurs du Programme des Nations unies pour l'environnement et de la Conférence des Nations unies sur le commerce et le développement (Galtung, 2010). Le développement durable a servi de nouveau principe politique directeur en matière de soutenabilité, dans les années 1980, inversant le cadrage précédent des problèmes et des solutions environnementales. La croissance n'était plus présentée comme la cause des problèmes environnementaux, mais comme le remède. Le rapport Brundtland affirme que « l'économie internationale doit accélérer la croissance dans le monde » (CMED, 1987 : § 74) et préconise « une accélération de la croissance économique aussi bien dans les pays industrialisés qu'en développement » (*ibid.* : § 72). Anticipant l'idée d'une « croissance verte », le rapport affirme qu'une croissance plus rapide pourrait être durable si les nations réorientaient le contenu de leur croissance vers des activités moins gourmandes en matière et en énergie, et si elles développaient des technologies permettant une utilisation plus efficace des ressources » (*ibid.*, § 32). Cette perspective d'une économie « dématérialisée », où la croissance serait découplée de la pollution et de l'utilisation des ressources, a été formalisée quelques années plus tard dans l'hypothèse dite de la courbe environnementale de Kuznets, utilisée par les économistes et les bureaucrates depuis les années 1990 pour affirmer que la croissance et le libre-échange sont bons pour l'environnement.

Le développement durable a effectivement remodelé les principes de soutenabilité pour répondre aux impératifs économiques de croissance ; il a déplacé l'accent mis sur la justice sociale pour insister sur la « réduction de la pauvreté », ce qui correspond également aux idées économiques dominantes, qui favorisent le « ruissellement » plutôt que la redistribution des richesses. De plus, le rapport Brundtland transfère la responsabilité du déclin environnemental des riches aux pauvres, en évoquant une « spirale descendante de la pauvreté et la faim qui mènent à la dégradation de l'environnement » et en affirmant que « la pau-

vreté exerce des pressions sans précédent sur les terres, les eaux, les forêts et les autres ressources naturelles de la planète ».

En outre, le soutien apporté par le rapport aux « politiques d'expansion en matière de croissance, d'échanges commerciaux et d'investissements » (article 24) a ouvert la voie à une relation harmonieuse entre le développement durable et le programme de déréglementation économique et de libre-échange de la mondialisation néolibérale. Depuis le lancement du rapport Brundtland, toutes les déclarations des Sommets de la Terre ont entériné la croissance et la libéralisation du commerce au nom du développement durable (Gómez-Baggethun et Naredo, 2015). La politique de soutenabilité, autrefois garde-fou et contrepoids des idées économiques dominantes, a été transformée par le développement durable en un serviteur docile.

De manière surprenante (ou peut-être révélatrice), la politique internationale en matière de durabilité continue de promouvoir la croissance, en dépit de données empiriques qui prouvent que la croissance verte et la dématérialisation restent un mythe. Bien que certains indicateurs environnementaux se soient améliorés aux niveaux local et urbain à l'échelle planétaire, le PIB reste fortement corrélé à l'utilisation des ressources et aux émissions de carbone. Certains pays ont dématérialisé leur économie de façon relative (par unité de PIB), mais il n'y a pas de signe de dématérialisation absolue (Wiedmann *et al.*, 2015). L'hypothèse de la courbe environnementale de Kuznets, celle d'une dématérialisation conjuguée à la croissance du PIB, ne s'est réalisée que dans les pays développés qui ont externalisé leur industrie vers les pays en développement, avec une main-d'œuvre moins chère et des réglementations environnementales plus souples (Jackson, 2017 [2009]). Les données empiriques ont prouvé que l'affirmation selon laquelle la croissance économique est une condition préalable à la durabilité environnementale est tout aussi problématique. Il est prouvé que l'empreinte carbone et matérielle par habitant au sein des nations riches reste, en moyenne, bien plus importante que celle dans les nations pauvres (Martínez-Alier, 2014 [2002]).

Trois décennies après le lancement de l'Agenda mondial pour le développement durable, les scientifiques affirment que l'humanité ne s'est jamais éloignée aussi vite de la soutenabilité écologique qu'aujourd'hui. Il est temps que la politique mondiale de durabilité abandonne sa subordination aux préceptes de l'idéologie économique dominante, tels que le rêve technologique de la dématérialisation, et les arguments en faveur d'une

économie expansionniste fondés sur la nécessité axiomatique de la croissance. Répondre aux besoins fondamentaux de toutes et de tous tout en respectant les limites planétaires est le plus grand défi de l'humanité pour le 21^e siècle, et atteindre cet objectif nécessite un changement radical de notre mentalité économique (Raworth, 2018 [2017]). Que nous le désignons par le terme de « développement durable » ou par un autre, le principe organisateur pour s'orienter face à ce défi consiste à reconnaître l'importance de la redistribution des richesses existantes et à abandonner l'idéologie de la croissance, qui repose sur cette idée obsolète selon laquelle la croissance doit être placée au cœur de la politique économique et de durabilité.

Pour aller plus loin

CMED – Commission mondiale des Nations unies sur l'environnement et le développement (1987), *Notre avenir à tous*, Oxford : Oxford University Press, www.fr.wikisource.org

Galtung, Johan (2010), « The Cocoyoc Declaration », *Transcend Media Service*, www.transcend.org

Gómez-Baggethun, Erik et José Manuel Naredo (2015), « In Search of Lost Time: The Rise and Fall of Limits to Growth in International Sustainability Policy », *Sustainability Science*, vol. 10, n° 3, p. 385-395.

Jackson, Tim (2017 [2009]), *Prosperité sans croissance : les fondations pour l'économie de demain*, 2^e édition, Louvain-la-Neuve : De Boeck Supérieur.

Martínez-Alier, Joan (2014 [2002]), *L'Écologisme des pauvres : une étude des conflits environnementaux dans le monde*, Paris : Les Petits Matins et Institut Veblen.

Raworth, Kate (2018 [2017]), *La Théorie du donut : l'économie de demain en 7 principes*, Paris : Plon.

Wiedmann, Thomas O., Heinz Schandl, Manfred Lenzen, Daniel Moran, Sangwon Suh, James West et Keiichiro Kanemoto (2015), « The Material Footprint of Nations », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 112, n° 20, p. 6271-6276.

Erik Gómez-Baggethun est professeur de gouvernance environnementale à l'Université norvégienne des sciences de la vie (NMBU), conseiller scientifique principal au Norsk institutt for naturforskning (NINA – Institut norvégien de recherche sur la nature) et chercheur invité principal à l'université d'Oxford. Ses recherches portent sur des sujets liés à la politique environnementale, à l'économie écologique et à la science de la durabilité.

Écomodernisme

Sam Bliss et Giorgos Kallis

Mots clés : post-environmentalisme, découplage, Anthropocène, technologie

L'écomodernisme cherche le salut par la technologie. Pour les écomodernistes, la solution aux problèmes environnementaux générés par la technologie est de recourir à plus de technologie. Ils et elles appellent à concentrer les activités humaines dans des villes denses et des exploitations agricoles industrielles, afin de laisser plus d'espaces à la vie sauvage. Les écomodernistes encouragent le déploiement de l'énergie nucléaire, du génie génétique, des matériaux synthétiques et de nouvelles technologies susceptibles de « découpler » les humains de la nature. Leur but est de réduire l'impact écologique total de l'humanité tout en assurant le développement économique pour toutes et tous. Selon eux, ces deux objectifs ne peuvent être atteints que si nous nous rendons indépendants des ressources biologiques et des cycles naturels. Les paysans, les éleveurs, les habitants des forêts et les communautés de pêcheurs, qui dépendent directement des écosystèmes qu'ils et elles habitent, sont alors dépeints comme les malfaiteurs de l'environnement, détruisant une nature qui, sans eux, serait intacte. Les écomodernistes reconnaissent qu'une plus grande efficacité énergétique et matérielle enrichit la société et mène à plus de consommation. Pour autant, ils ont foi en l'idée que l'innovation révélera des sources d'énergie bon marché, abondante, propre et dense, qui rendront la croissance durable.

L'écomodernisme est une idée née aux États-Unis. Contrairement à des écoles de pensée écologique plus éminentes en Europe, comme celles de l'« éco-efficacité » ou de la « modernisation écologique », les écomodernistes n'insistent pas sur la conservation de l'énergie et les énergies renouvelables. Ils parlent rarement des marchés libres et de la tarification du carbone ; à la place, ils proposent que les États financent des recherches devant aboutir aux percées technologiques qu'ils espèrent.

En avril 2015, un groupe de 18 scientifiques et intellectuels ont publié « Un manifeste éco-moderniste », avec « la conviction que le savoir et la technologie, appliqués avec sagesse, pourraient permettre [...] un bon, voire remarquable, Anthropocène ». Ce

manifeste est un texte de 3 000 mots, accessible, avec des arguments simples promouvant un futur écomoderniste rempli de *high-tech*, de nature sauvage et de villes artificielles et aseptisées. Il a été orchestré par le Breakthrough Institute⁵⁵, un groupe de réflexion et de plaidoyer installé à Oakland, en Californie, et fondé en 2003 par Michael Shellenberger et Ted Nordhaus, deux stratèges aguerris des milieux écologistes. En 2004, ce duo avait publié *The Death of Environmentalism*, un essai s'attaquant aux stratégies politiques du mouvement écologiste et appelant à l'émergence d'un nouveau « post-environnementalisme ». Le préfixe « post » signalait un éloignement vis-à-vis des revendications écologistes habituelles en faveur de limites et de régulations. Il faisait aussi allusion à la thèse du « post-matérialisme », qui suggère que les gens ne s'intéressent à la nature et ne sont prêts à payer pour sa protection qu'une fois devenus riches. Au fil de la décennie, le duo a réuni autour du Breakthrough Institute un réseau d'écologistes qui se positionnent en faveur du nucléaire et contre la conservation des ressources. L'écomodernisme, c'est le post-environnementalisme.

Le manifeste de 2015 cherchait à unir différents pôles de l'échiquier politique derrière sa vision technophile et « progressiste », formulée dans un langage optimiste et apolitique. Il ne s'est pas matérialisé par un mouvement social. En juin 2016, dans le but de sauver une centrale nucléaire de Californie, le nouveau groupe pronucléaire de Shellenberger, Environmental Progress⁵⁶, a organisé une « marche pour l'espoir environnemental », qui n'a pas su rassembler plus de 80 personnes. Il faut croire que sauver l'environnement en accélérant le développement industriel à l'origine de sa destruction ne constitue pas un récit qui mobilise les foules. Dans ce cas, à quoi bon se soucier de l'écomodernisme ?

Parce que de puissants acteurs s'y intéressent, et que les médias *mainstream* et le monde universitaire ont porté une attention considérable au manifeste. Les échos allaient de l'enthousiasme au scepticisme, voire à la critique cinglante, mais ce qui est notable est que des titres tels que le *New York Times*, le *Guardian*, et même le comité éditorial de *Nature* – le journal

scientifique le plus cité au monde – ont lu et relayé le message du manifeste. Ses auteurs et autrices comprennent des chercheurs et chercheuses en environnement aussi reconnus que David Keith, de l'université Harvard, et Ruth DeFries, de l'université Columbia.

Il n'y a pas de mouvement social portant les idées du post-environnementalisme, pour la simple raison que le post-environnementalisme n'en a pas besoin. Celui-ci représente seulement une version caricaturale de certaines des attitudes et convictions les plus répandues dans notre société : l'idée que le consumérisme peut continuer tranquillement pourvu qu'on adopte des technologies propres ; que les communautés les plus pauvres dégradent leur environnement en gérant et en exploitant directement les ressources dont elles dépendent ; que le changement climatique est un problème technique qui ne requiert pas de réelle transformation sociale ou culturelle ; et que la croissance économique est un processus naturel et inévitable. En un sens, le post-environnementalisme est un anti-environnementalisme auquel se serait greffée l'idée étrange que faire tout ce que l'on pensait mauvais pour l'environnement est la seule façon de le sauver. Il n'est pas difficile de concevoir que la plupart des gens sont ravis d'entendre que la pauvreté peut être réduite et que la durabilité peut être atteinte sans qu'ils aient à sacrifier le mode de vie consumériste dont ils bénéficient, ou qu'ils cherchent à atteindre. Les écomodernistes n'ont aucun besoin de protester ou de manifester car ils et elles souhaitent seulement accélérer des processus engagés depuis bien longtemps : l'urbanisation, le développement de l'agriculture intensive, la croissance économique, le remplacement des ressources biologiques et de la force de travail par des minerais et de l'énergie moderne comme, aujourd'hui, la fission ou la fusion nucléaire. Le manifeste fournit aux politiciens conservateurs un discours solide pour prétendre qu'ils sont du côté de l'environnement tout en continuant à encourager le même genre de destructions.

Pourtant, tous les processus célébrés par le manifeste ont historiquement mené à un accroissement, et non à une réduction, des dégâts environnementaux. Croire que l'accélération de ces processus peut inverser la tendance est contraire aux évidences scientifiques. Notre revue minutieuse de la littérature sur le sujet révèle que les affirmations fondamentales des post-environnementalistes ne reposent pas sur des faits. L'urbanisation entraîne une consommation accrue des ressources et un surcroît de pollution. L'agriculture intensive ne libère pas d'espaces

55. Le Breakthrough Institute est un organisme de recherche et de défense d'intérêts qui sert de siège non officiel à l'écomodernisme, www.thebreakthrough.org

56. Environmental Progress est le nouveau projet de l'écomoderniste Michael Shellenberger, un groupe de pression qui se bat pour empêcher la fermeture des vieilles centrales nucléaires, www.environmentalprogress.org

pour la nature sauvage. Les nouvelles sources d'énergie viennent s'ajouter aux anciennes, et non les remplacer. Les pays développés donnent l'impression qu'ils réduisent leurs incidences environnementales, mais ils ne font que les exporter vers des pays moins développés. Les individus les plus « découplés » de la nature sont ceux qui s'intéressent le moins à sa protection. Les mouvements sociaux peuvent transformer le monde dans le bon sens. Les technologies, à elles seules, en sont incapables.

L'écomodernisme s'appuie sur la volonté de s'organiser et de se mobiliser pour une transformation sociale et écologique, en faisant croire aux gens que la technologie peut endosser le rôle que la nature joue dans l'économie, de sorte que l'on pourrait simplement laisser le monde naturel en paix. Le message est que nous, les humains, ne serons jamais capables d'habiter la planète d'une façon qui soit plus respectueuse des autres espèces avec lesquelles nous l'avons en partage ; au contraire, nous devrions séparer nos économies de leurs écologies. Ce message a la forme d'une prophétie autoréalisatrice. Prophétie qui, si elle venait à se réaliser, ne pourrait qu'entraîner un profond désastre.

Pour aller plus loin

Asafu-Adjaye, John, Linus Blomqvist, Stewart Brand, Barry Brook, Ruth DeFries, Erle Ellis, Christopher Foreman, David Keith, Martin Lewis, Mark Lynas, Ted Nordhaus, Roger Pielke, Jr., Rachel Pritzker, Pamela Ronald, Joyashree Roy, Mark Sagoff, Michael Shellenberger, Robert Stone et Peter Teague (2015), « Un manifeste éco-moderniste », www.ecomodernism.org/francais

Blomqvist, Linus, Ted Nordhaus et Michael Shellenberger (2015), *Nature Unbound: Decoupling for Conservation*, Oakland (Californie) : Breakthrough Institute.

Shellenberger, Michael et Ted Nordhaus (2004), *The Death of Environmentalism: Global Warming Politics in a Post-environmental World*, Oakland (Californie) : Breakthrough Institute.

Sam Bliss est doctorant en économie écologique à l'université du Vermont, aux États-Unis. Il est le correspondant états-unien du collectif universitaire Research & Degrowth et un membre fondateur de DegrowUS.

Giorgos Kallis est chercheur en environnement et travaille sur l'économie écologique et l'écologie politique. Il est membre de l'Institut Catalana de Recerca i Estudis Avançats (ICREA – Institut catalan de recherche et d'études avancées) et professeur à l'université autonome de Barcelone.

Économie circulaire

Giacomo D'Alisa

Mots clés : métabolisme sociétal, efficacité des ressources, réutilisation, soutenabilité, croissance

L'économie circulaire est une vision stratégique émergente dont le but est de découpler la croissance économique des effets néfastes sur l'environnement. Sa stratégie centrale a pour but de :

- réduire l'utilisation des matières premières afin de renverser le modèle extractif sur lequel repose le système économique actuel ;
- encourager les pratiques de réutilisation, en évitant les schémas de mise au rebut de matériaux ou d'objets qui ont encore une valeur d'usage pour différents acteurs de la société ;
- accroître la recyclabilité des biens en mettant en œuvre des dispositions de marché efficace pour les matériaux secondaires.

Les solutions techniques, de conception ainsi que de management sont au premier plan dans la recherche en matière d'économie circulaire et dans ses applications. Elles contrecarrent l'obsolescence programmée (la planification d'une durée de vie limitée des produits afin d'augmenter leurs volumes de vente à long terme) du modèle commercial standard et prolongent l'utilisabilité des matériaux.

L'apparition du concept d'économie circulaire remonte aux pionniers de l'économie écologique tels que Kenneth Boulding. Au milieu des années 1960, Boulding a critiqué l'idée d'une économie en expansion continue et linéaire, une économie de cow-boys qui requiert toujours plus de terres à coloniser et sur lesquelles accroître la production animale. Il anticipait l'avènement d'une économie de vaisseau spatial, dans laquelle l'expansion vers de nouvelles frontières extractives n'est plus possible et où le recyclage des matériaux et de l'énergie devient le principal souci des entreprises. Plus tard, dans les années 1980, l'équilibre matériel de l'économie est également devenu un argument central pour des économistes environnementaux très influents tels que David Pearce et Kerry Turner (1990) qui, probablement pour la première fois, ont utilisé le terme « économie circulaire ». Ils ont expliqué que ce n'est

que si l'on ignore l'environnement – le système fermé qui fixe les limites et les frontières de l'extraction et du rejet des produits – que l'économie peut être pensée comme un système linéaire en expansion. À la même époque, l'écologie industrielle et l'éco-conception ont commencé à développer une recherche appliquée en matière d'efficacité dans l'usage des matériaux et de prolongation de la durée de vie des produits. Ces travaux ont contribué au développement de ce que l'on appelle le « métabolisme industriel », c'est-à-dire l'évaluation intégrée des produits du travail et des processus technologiques et physiques nécessaires pour transformer les matières premières, secondaires et l'énergie en produits finis et en déchets. L'urgence de réduire les déchets a énormément influencé le développement des idées de l'économie circulaire et de ses applications. Cela explique pourquoi les politiques d'économie circulaire sont issues ou font partie du cadre législatif et des plans programmatiques relatifs aux déchets (Ghisellini *et al.*, 2016). De nombreuses autres disciplines ont par ailleurs apporté leur contribution. Dans le domaine de l'architecture, par exemple, le concept de *cradle-to-cradle* (« du berceau au berceau ») pousse les concepteurs à imaginer des produits dits « régénératifs ». De leur côté, les spécialistes des sciences naturelles et les gestionnaires des ressources naturelles favorisent la diffusion de l'approche biomimétique qui, pour résoudre des problèmes humains, propose d'imiter les qualités des éléments et structures qui sont présents dans la nature et s'avèrent particulièrement appropriés. L'économie circulaire applique également les principes issus de la permaculture, un système intégré de culture qui s'inspire de l'évolution d'un écosystème biologique auto-organisé.

Néanmoins, l'observation des trajectoires actuelles de l'économie « réelle » des flux de matière et d'énergie suggère de considérer avec réserve les qualités réparatrices potentielles de l'économie circulaire. L'économie contemporaine est beaucoup plus efficace que celle qui existait un siècle en arrière, mais elle utilise les ressources à un niveau jamais atteint auparavant. Elle extrait une quantité sans précédent de matières premières et rejette des quantités insoutenables de déchets solides et gazeux. L'empreinte matérielle des nations – un indicateur qui tient compte de l'impact, en termes d'extraction des matières premières, des pays qui font usage des produits finaux – montre qu'aucun découplage absolu ne se profile à l'horizon. Le fait qu'une nation devienne plus riche n'atténue en rien la pression qu'elle exerce sur les ressources naturelles (Wiedmann *et al.*,

2015). Une étude empirique, la première du genre, visant à estimer la circularité de l'économie mondiale, précise que seuls 6 % des matériaux extraits sont recyclés et réalimentent la boucle de production et de consommation. Le potentiel maximal actuel de recyclage est en fait d'environ 30 % ; les 70 % restants sont composés principalement d'énergie et, dans une moindre mesure, de déchets rocheux qui ne peuvent pas être recyclés (Haas *et al.*, 2015). Il n'est donc pas difficile de conclure que le modèle actuel de l'économie mondiale est très éloigné de l'objectif de l'économie circulaire.

En outre, alors que des attentes existent à l'égard de l'économie circulaire en matière de création d'emploi et de métiers valorisants, sans être toujours bien démontrées, il est étonnant qu'il n'y ait aucune discussion sur la possibilité d'une augmentation des inégalités dans la distribution des produits et des services, et l'accès aux ressources.

La réserve ici exprimée ne doit pourtant pas conduire à un rejet peu conséquent des principes et des applications de l'économie circulaire. Les acteurs de l'économie circulaire méritent notre attention. Ce sont, entre autres, les communautés d'économie circulaire *open source*, c'est-à-dire les experts, les concepteurs et les innovateurs qui souhaitent assurer une transparence et garantir le libre accès aux informations, aux produits et aux technologies apportant des solutions aux problèmes d'environnement et de ressources. Ces mouvements communautaires remettent en cause non seulement le modèle économique, mais l'institution même du capitalisme, à savoir la propriété privée des connaissances et des informations. Hésiter à s'engager avec ces acteurs de l'économie numérique florissante fondée sur les communs pourrait constituer une occasion manquée, puisque ces communautés sont le lieu de certaines des innovations les plus importantes, qui pourraient rendre possible, techniquement et socialement, une société de « décroissance » à faible émission de carbone. Il est donc extrêmement important de les suivre et de créer une synergie avec elles.

Pour aller plus loin

Open-Source Circular Economy Days, www.oscedays.org

Ghisellini, Patrizia, Catia Cialani et Sergio Ulgiati (2016), « A Review on Circular Economy: The Expected Transition to a Balanced Interplay of Environmental and Economic Systems », *Journal of Cleaner Production*, n° 114, p. 11-32.

Haas, Willi, Fridolin Krausmann, Dominik Wiedenhofer et Markus Heinz (2015), « How Circular Is the Global Economy? An Assessment of Material Flows, Waste Production, and Recycling in the European Union and the World in 2005 », *Journal of Industrial Ecology*, vol. 19, n° 5, p. 765-777.

Pearce, David William et Kerry R. Turner (1990), *Economics of Natural Resources and the Environment*, Londres : Harvester Wheatsheaf.

Wiedmann, Thomas O., Heinz Schandl, Manfred Lenzen, Daniel Moran, Sangwon Suh, James West et Keiichiro Kanemoto (2015), « The Material Footprint of Nations », *PNAS*, vol. 112, n° 20, p. 6271-6276.

Giacomo D'Alisa est chercheur en économie écologique et en écologie politique. Ses sujets de recherche s'étendent de la gestion des déchets à la justice environnementale, et du trafic illégal des déchets aux crimes environnementaux. Il défend les perspectives de décroissance et étudie à quoi ressemblerait une société de décroissance centrée sur le soin et les communs. Il est actuellement post-doctorant au Centre d'études sociales de l'université de Coimbra au Portugal.

Économie verte

Ulrich Brand et Miriam Lang

Mots clés : durabilité, croissance, efficacité des ressources, valorisation de la nature, externalisation des coûts

L'idée d'économie verte contient une triple promesse : surmonter la crise économique et la crise écologique, tout en réduisant la pauvreté (PNUE, 2011). Dans le débat sur l'économie verte, des éléments centraux peuvent être identifiés : la mise en place d'un processus de production à faible émission de carbone, un usage efficace des ressources, la réalisation d'investissements verts, l'innovation technologique et davantage de recyclage, la création d'emplois verts, l'éradication de la pauvreté et une meilleure inclusion sociale. Pour atteindre ces buts, le moyen privilégié est un cadre politique « adéquat », capable d'internaliser les coûts externes et d'encourager la consommation durable, les entreprises vertes et les réformes fiscales. En 2011, l'Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE) a élaboré une « stratégie de croissance verte » qui met l'accent sur l'innovation comme moyen de découpler la croissance de l'épuisement du capital naturel. La Commission européenne a tenté d'élaborer un plan de croissance durable promouvant une économie de marché écologique mais compétitive, en réduisant l'utilisation des ressources et en augmentant leur efficacité. Les promoteurs de cette stratégie affirment également qu'une vague d'innovations technologiques fascinantes promet une nouvelle période de croissance économique. L'une des stratégies contre la destruction croissante de l'environnement consiste à reconnaître une valeur économique à la nature en lui donnant un prix. L'hypothèse est que la nature sera protégée si elle est incluse dans les calculs des entreprises en tant que « capital naturel » (Salleh, 2012 ; Brand et Wissen, 2015 ; Fatheuer *et al.*, 2016).

Promu comme un nouveau paradigme mondial par la Conférence des Nations unies sur le développement durable (Rio+20) en 2012, le concept d'économie verte est par ailleurs fortement contesté pour ses angles morts. Dans cette perspective, au même titre que le « développement durable », l'« économie verte » est un oxymore utilisé pour légitimer une politique internationale par le regroupement d'intérêts et de stratégies très différents,

voire contradictoires, concernant la croissance économique et la préservation de la nature.

L'une des principales critiques de l'économie verte porte sur le fait qu'elle se concentre sur la croissance, ce qui se traduit en fait par une augmentation substantielle de l'extraction des ressources pour la production de biens et de services. Cette croissance est mesurée en valeur monétaire et sert la logique des profits et de l'accumulation du capital. On se préoccupe peu de savoir qui fabrique les produits et dans quelles conditions. En outre, les gouvernements des pays économiquement puissants ne remettent pas en question le mode de production et de vie occidental et impérial (Brand et Wissen, 2012) et s'en tiennent à une forme de mondialisation capitaliste fondée sur la libéralisation et la déréglementation. La concurrence pour les parts du marché mondial et l'objectif de croissance économique prévalent. Pour le secteur des affaires, la courte durée de vie des produits gourmands en matières premières est souvent plus rentable que la production de biens de qualité supérieure dans le respect de l'environnement.

Les stratégies déployées en matière d'économie verte restent dans le cadre de la rationalité capitaliste. La logique qui consiste à rechercher constamment de nouveaux investissements, le profit et une dynamique de concurrence n'est pas remise en question. L'économie verte ne s'oppose pas à l'exploitation minière à forte intensité capitaliste, ni aux projets d'infrastructures à grande échelle, aux parcs éoliens *offshore* coûteux ou aux échanges de permis d'émission. Très souvent, les problèmes environnementaux ne sont pas résolus mais seulement déplacés. Par exemple, en Europe, les voitures roulent aux agrocarburants « renouvelables », tandis qu'en Indonésie, les petits agriculteurs sont dépossédés de leurs moyens de subsistance en raison du défrichement des forêts tropicales, destinées à accueillir des plantations de palmiers à huile, qui fourniront lesdits carburants.

Les perspectives axées sur le genre, qui mettent l'accent sur la reproduction sociale et le travail reproductif, sont largement absentes du débat sur l'économie verte. Ses partisans et partisans la comprennent généralement comme une économie de marché capitaliste, dans laquelle les biens et services sont produits comme des marchandises à vendre. Les économistes féministes soulignent *a contrario* combien les activités quotidiennes non marchandes sont source d'un bien-être social global ; elles insistent également sur l'importance des dimensions qualitatives, telles que l'espace laissé à la capacité d'action auto-organisée

ou le fait d'avoir plus d'autonomie dans l'organisation de son temps (Biesecker et Hofmeister, 2010). En outre, les écoféministes mettent l'accent sur la protection des ressources mondiales, permise par le choix de modes de vie simples et sobres.

En résumé, les propositions en faveur d'une économie verte risquent d'intensifier la valorisation capitaliste trompeuse de la nature. Présentées comme une réponse à la destruction de l'environnement dans certaines parties du monde, elles restent alignées sur les besoins des entreprises et des riches, et permettent la poursuite du mode de production et plus largement du mode de vie capitaliste, patriarcal et impérial.

Pour comprendre de manière critique les dynamiques dominantes mentionnées, nous proposons de parler de « capitalisme vert » plutôt que d'« économie verte ». Ce concept alternatif souligne l'émergence historique d'une nouvelle formation capitaliste – remplaçant l'ancien mode de développement « post-fordiste néolibéral » en crise – et pointe du doigt son régime d'accumulation dominé par la finance. Dans des pays comme l'Allemagne ou l'Autriche, le « capital vert » pourrait se renforcer, et les secteurs « traditionnels » comme l'industrie automobile devenir plus verts. Un bloc « vert » au pouvoir, un État « vert » et un corporatisme « vert » – intégrant les travailleurs et travailleuses et les syndicats – feraient partie d'un tel système, compatible avec les impératifs capitalistes tels que la croissance économique et la compétitivité, et avec les marges de distribution des entreprises et des institutions publiques. Il est certain qu'une configuration sociale fondée sur le capitalisme vert ne verra le jour que dans certains pays et certaines régions ; sa mise en place sera très exclusive et – compte tenu de l'externalisation des coûts dans d'autres régions du monde – pas du tout respectueuse de l'environnement. En fait, le capitalisme vert ainsi limité à certaines parties du monde signifie la poursuite de l'oligarchisation du mode de vie impérial.

Pour aller plus loin

Biesecker, Adelheid et Sabine Hofmeister (2010), « (Re)productivity: Sustainable Relations Both between Society and Nature and between the Genders », *Ecological Economics*, vol. 69, n° 8, p. 1703-1711.

Brand, Ulrich et Markus Wissen (2012), « Global Environmental Politics and the Imperial Mode of Living: Articulations of State-Capital Relations in the Multiple Crisis », *Globalizations*, vol. 9, n° 4, p. 547-560.

Brand, Ulrich et Markus Wissen (2015), « Strategies of a Green Economy, Contours of a Green Capitalism », dans Kees van der Pijl (dir.), *Handbook of the International Political Economy of Production*, Cheltenham : Edward Elgar.

Fatheuer, Thomas, Lili Fuhr et Barbara Unmüßig (2016), *Inside the Green Economy: Promises and Pitfalls*, Munich et Cambridge (Royaume-Uni) : Fondation Heinrich-Böll et Green Books.

PNUE – Programme des Nations unies pour l’environnement (2011), « Vers une économie verte : pour un développement durable et une éradication de la pauvreté », www.archive.ipu.org

Salleh, Ariel (2012), « Rio+20 and the Extractivist Green Economy », *Arena*, n° 119, p. 28-30.

Ulrich Brand est professeur de politique internationale à l’université de Vienne. Ses recherches et son enseignement portent sur les politiques environnementales et les politiques liées aux ressources au niveau mondial, sur les mutations socio-écologiques, sur l’Amérique latine et le « mode de vie impérial ». Il a participé à la commission d’enquête du Bundestag allemand intitulée « *Wachstum, Wohlstand, Lebensqualität* » (« Croissance, bien-être et qualité de vie ») de 2011 à 2013, et il est actuellement membre du groupe de travail permanent sur les alternatives au développement créé par la Fondation Rosa-Luxemburg.

Miriam Lang enseigne les études sociales et mondiales à l’université andine Simón Bolívar de Quito, en Équateur. Elle mène des recherches sur les alternatives systémiques et la critique du développement, et travaille à l’intersection des questions interculturelles, de genre et de relation des sociétés avec la nature. Elle a été coordinatrice du groupe de travail permanent sur les alternatives au développement entre 2011 et 2015 pour le compte de la Fondation Rosa-Luxemburg.

Efficacité

Deepak Malghan

Mots clés : efficacité, écart à la norme, histoire, économie politique, quantification, efficience

L’idée d’efficacité est omniprésente dans le monde contemporain. L’amélioration constante de l’efficacité est aussi bien le but des ingénieurs de l’automobile que celui des gouverneurs des banques centrales. L’efficacité mesure la réussite dans l’accomplissement d’une fin (recherchée). Il n’est donc pas surprenant que les arguments d’efficacité aient été au cœur de la théorie et de la pratique du développement d’après-guerre dans les pays du Sud global. L’efficacité fournit manifestement un étalon objectif pour mesurer la réussite des projets menés au nom du développement. Pourtant, une mesure d’efficacité n’est pas plus objective que la finalité sous-jacente. L’efficacité maintient une apparence d’objectivité parce que, d’un « agent opérationnel ou d’une cause instrumentale » – en bref, un moyen –, elle est devenue une fin en soi – une « cause finale ». Par exemple, on ne se demande plus à quoi servent les courses de voiture : on ne discute que de « l’efficacité » avec laquelle les véhicules sont capables de les gagner.

L’efficacité est si prégnante dans notre organisation sociale actuelle qu’un large panel de disciplines allant de l’informatique aux études culturelles étudient ses manifestations. Malgré une apparente diversité dans les différents usages de l’efficacité, il est possible d’identifier un mécanisme génératif constant qui explique son évolution historique et son économie politique depuis ses origines, au cours du 18^e siècle anglais, jusqu’à aujourd’hui. Toute mesure de l’efficacité comprend quatre étapes.

Elle commence avec l’établissement d’un repère normatif. Il peut s’agir, par exemple, du rendement d’un moteur thermique, ou du plaisir que l’on peut tirer d’une aspiration humaine. Cela pourrait être aussi le développement humain. Ensuite, un maximum théorique est établi, tel que le rendement idéal d’un moteur (Carnot) ou le maximum de développement compatible avec l’ensemble des habitants et des équilibres planétaires. Puis des observations sont faites sur l’état réel des choses, en mesurant la performance de moteurs ou de sociétés réelles, à la

manière du BNB (bonheur national brut) du Bhoutan ou du PIB. De là, enfin, l'efficacité peut être mesurée. Elle désigne l'écart entre l'état observé et l'idéal théorique. Cette structure d'écart à une norme fournit un cadre pérenne pour appréhender les questions politiques d'amélioration, de progrès, de modernisation et de développement.

L'efficacité se distingue de l'efficience. Cette dernière désigne une économie de moyens dans l'atteinte des buts. Chacun des deux termes est toutefois fréquemment utilisé pour l'autre. Ainsi dit-on qu'un produit est « éco-efficace », parce qu'il utilise peu de ressources naturelles pour obtenir le même résultat qu'un autre, qui en mobilise davantage.

Avec la révolution industrielle, l'efficacité prend un tour spécifique dans l'histoire de l'humanité. Le croisement de l'efficacité et de la quantification relie les premières filatures de coton de la révolution industrielle britannique aux chaînes de montage de Ford aux États-Unis, et facilite le passage du paysan ou de l'artisan au prolétariat industriel. Au tournant du 20^e siècle, la mesure quantitative de l'efficacité a fait son entrée dans nos foyers avec l'essor de l'économie domestique : robots et machines permettent d'optimiser le temps et de consommer davantage dans des journées dont la longueur est fixe. La discussion sur les normes disparaît peu à peu au profit de la simple recherche de l'efficacité. Une augmentation permanente de l'efficacité est considérée sans conteste comme une bonne chose, même si cet accroissement résulte d'un pillage à grande échelle des peuples et de la planète elle-même.

L'efficacité a fait partie intégrante des paradigmes de développement de part et d'autre de la ligne de partage issue de la guerre froide. Par exemple, quand les économistes du développement étudient les progrès d'un pays ou effectuent des comparaisons entre pays, ils et elles évaluent le revenu national d'un pays en pourcentage du revenu national des États-Unis, pour les années correspondantes. Les indicateurs actuels – comme l'indice de développement humain – qui mesurent un ensemble plus large de composantes de développement, au-delà du simple revenu national, sont directement issus de batailles idéologiques et matérielles sur les questions d'efficacité. L'efficacité est mise en avant pour justifier les prescriptions de libéralisation-privatisation-mondialisation, supposées aboutir à une performance accrue de développement. Cependant, les défenseurs de la mondialisation néolibérale ne sont pas les seuls à user et abuser de l'efficacité comme outil de développement économique rapide.

Les arguments d'efficacité étaient au cœur de l'entreprise communiste depuis l'avènement du bolchévisme en Russie jusqu'à la fin de la guerre froide. Comme le suggérait Staline, « l'essence du léninisme » était la réunion de la vague révolutionnaire russe et de l'efficacité américaine.

« L'accumulation par la dépossession » comme « nouvel impérialisme » fait partie d'une longue chaîne d'événements marquée par l'idée d'efficacité. L'adhésion à l'impératif d'efficacité conduit à une économie politique de la production qui nécessite la centralisation des ressources productives, ce qui induit en retour des conflits et des contestations inévitables en matière de développement. L'efficacité comme vertu nationale et sociale est au cœur de la pensée libérale moderne, depuis au moins le début du 19^e siècle. Elle a fourni la justification normative pour des empires construits sur le dos des conquêtes coloniales. Le développement de conflits liés aux déplacements et aux dépossession dans de nombreuses régions du Sud est largement alimenté par l'idée de progrès, inspirée de l'efficacité, qui a soutenu l'entreprise coloniale. Bien que le noyau et la périphérie des conflits actuels liés au développement se situent souvent à l'intérieur des frontières d'un État commun ou d'un État-nation, il est toujours utile d'analyser l'économie politique de ces conflits à travers le prisme de l'efficacité.

L'économie néoclassique et les politiques libérales opposent fréquemment l'efficacité ou efficience à l'égalité ou équité. Précisons les termes du débat. L'efficacité, au sens que lui donne l'économie néoclassique, désigne la propension d'un marché libre à allouer les biens et les services de manière à obtenir la plus grande satisfaction possible des préférences. Concrètement, cela signifie que le jeu de l'offre et de la demande va régler une série d'échanges au terme de laquelle les biens et services rares seront détenus par celles et ceux qui les désiraient le plus. L'efficience désigne l'économie de moyens avec laquelle le marché réalise cette prouesse ; en particulier par sa propension à augmenter la productivité et donc la quantité de biens et services disponibles – « faire plus avec moins » (de travail). Les marchés sont donc efficaces et efficients – à rebours de l'État qui n'est ni l'un ni l'autre, aux yeux des libéraux. Le marché doit donc être laissé à lui-même. Pourtant, la question de l'égalité ou équité se pose, dans la mesure où ce libre jeu du marché se déroule manifestement avec des inégalités ou inéquités de départ, étant donné que par le jeu du hasard, certains enfants naissent dans une situation défavorisée, et d'autres non. Un libéral tel que

Milton Friedman tend à penser que toute intervention de l'État provoque un déséquilibre pire que celui qu'il cherche à corriger, étant aussi inefficace qu'inefficace ; la meilleure manière de corriger les inégalités est donc de laisser faire le marché. De son côté, le socialisme favorise l'intervention étatique. Dans le développement, la discussion se joue donc entre égalité et efficacité, suivant la priorité accordée à l'une ou à l'autre.

À l'ère du développement, il n'y a pas d'idée plus importante que la croissance économique, soutenue par notre attachement persistant à l'efficacité. Au-delà de la reconnaissance du « grand compromis » entre égalité et efficacité, « l'évangile de l'efficacité » a maintenu son influence. Dans le sillage de la crise pétrolière mondiale des années 1970, et encore plus fortement avec la reconnaissance de la menace que le changement climatique fait peser sur notre existence, l'amélioration de l'efficacité énergétique, et plus largement de l'efficacité écologique, est la réponse favorite à l'impasse écologique. Les progrès en matière d'efficacité n'ont pas suffi à résoudre les peurs de l'époque victorienne au sujet du charbon et ne résoudront pas non plus nos impasses actuelles.

La révolution de l'efficacité a fait son temps. Étant donné l'économie politique historique de l'efficacité, un monde post-développement ne peut être créé – ou même imaginé – qu'à condition que nous abandonnions l'impératif de l'efficacité. Un monde post-développement ne peut être construit avec l'efficacité comme principe directeur.

Pour aller plus loin

Alexander, Jennifer Karns (2008), *The Mantra of Efficiency: From Waterwheel to Social Control*, Baltimore : Johns Hopkins University Press.

Chatterjee, Partha (2011), *Lineages of Political Society: Studies in Postcolonial Democracy*, New York : Columbia University Press.

Deepak Malghan est historien et spécialiste en économie écologique. Il enseigne à l'Indian Institute of Management Bangalore, en Inde.

Éthique du canot de sauvetage

John P. Clark

Mots clés : régulation démographique, néo-malthusianisme, tragédie des communs

L'éthique du canot de sauvetage est une théorie très influente dans l'éthique appliquée contemporaine. Elle a été développée par le biologiste Garrett Hardin et appliquée à des questions telles que la faim dans le monde, l'aide alimentaire, la politique d'immigration et la croissance démographique mondiale. Dans un article paru en 1968 dans *Science*, Hardin a décrit sa célèbre « tragédie des communs », une situation dans laquelle des individus exploitent une ressource commune pour leur bénéfice personnel exclusif, ce qui entraîne une dégradation de la ressource et un préjudice grave pour la société en général. Dans un article publié en 1974 dans *Psychology Today*, il a fait valoir qu'une telle tragédie se produit dans le monde entier comme un résultat fonctionnel involontaire de l'aide alimentaire apportée aux personnes qui souffrent de faim et de malnutrition.

L'éthique du canot de sauvetage affirme que le monde se dirige vers une crise catastrophique au cours de laquelle la population mondiale atteindra un niveau insoutenable, et que de nombreux pays ont déjà atteint un tel niveau à l'intérieur de leurs frontières. Cette éthique déclare que la cause première de cette crise est l'accélération de la croissance démographique, généralement dans les pays du Sud global. Elle soutient que l'aide alimentaire apportée par les pays riches aux pays pauvres est un facteur majeur dans la production de taux de fécondité insoutenables. L'aide alimentaire provoquerait un « effet de cliquet » qui empêche la population d'un pays pauvre de descendre à une « capacité de charge » considérée comme sa limite « normale », et qui la laisse au contraire augmenter à un niveau insoutenable. L'éthique du canot de sauvetage prédit que la poursuite de l'aide entraînera un effondrement économique mondial et une chute de la population.

Ce point de vue s'inscrit dans une longue tradition de pensée, celle du néo-malthusianisme et du darwinisme social, qui a souvent été utilisée pour justifier les inégalités sociales, l'exploitation

économique et l'impérialisme mondial comme moyens de maximiser le bien général. Comme c'est le cas pour ces idéologies, l'éthique du canot de sauvetage est pleine d'incohérences théoriques et de contradictions avec les preuves empiriques.

Pour commencer, le concept de base de la capacité de charge est circulaire. Aucune preuve empirique n'est apportée selon laquelle un niveau de population spécifique épuise la capacité réelle d'une zone géographique donnée à accueillir la population humaine ; et aucune analyse n'est présentée pour démontrer qu'un cas réel de population en déclin a été le résultat d'un dépassement de cette capacité. Tout concept de capacité de charge qui repose sur des bases empiriques (comme certaines analyses de l'empreinte écologique) montre que les sociétés riches et industrialisées qui consomment d'énormes quantités de combustibles fossiles et de ressources autres dépasseront bien davantage leur capacité de charge que les sociétés plus pauvres qui consomment relativement peu de ressources par habitant ou habitante.

En outre, l'éthique du canot de sauvetage ignore systématiquement le fait que de nombreux pays pauvres souffrant de la malnutrition produisent de grandes quantités de biens, y compris des produits agricoles, qui sont exportés vers les sociétés de consommateurs riches, et que leur pénurie alimentaire nationale est le résultat de relations de pouvoir mondiales, de l'exploitation économique et du commerce, plutôt que de taux de fécondité élevés dépassant la capacité de charge.

L'éthique du canot de sauvetage rejette la possibilité d'une « transition démographique bienveillante », alors que la réalité historique démontre le contraire. La plupart des pays du monde, depuis 2016, présentent des taux de fécondité inférieurs au taux de renouvellement des générations, et les trois quarts ont des taux inférieurs à un modeste 3,0, et cela, sans avoir adopté les mesures draconiennes de contrôle démographique que Hardin préconise. Le taux de fécondité de l'Inde, à 2,45, est aujourd'hui bien inférieur à celui des États-Unis durant les années 1945-1964, soit peu avant la publication du manifeste de Hardin sur l'éthique du canot de sauvetage.

Les preuves historiques montrent également que, contrairement aux affirmations de l'éthique du canot de sauvetage, les principales causes de la famine ont été politiques et économiques, et non démographiques. Dans des cas comme ceux de l'Ukraine, du Biafra, du Bangladesh, du Timor oriental et bien d'autres, la famine était le résultat d'objectifs politiques délibérés

de l'État, du renforcement de l'autorité du régime en place, de la protection des intérêts économiques et, le plus souvent, de l'écrasement des citoyennes et citoyens dissidents et des mouvements séparatistes.

En réalité, la relation entre la sécurité alimentaire et les taux de fécondité est précisément à l'opposé de celle que postule l'éthique du canot de sauvetage. Par exemple, une grande partie de l'Afrique subsaharienne présente des niveaux extrêmement bas de bien-être social dans tous les domaines, y compris la sécurité alimentaire. Cela devrait, selon l'éthique du canot de sauvetage, entraîner une baisse des taux de fécondité. Pourtant, la région a également les taux de croissance démographique les plus élevés au monde. À l'inverse, les régions du Sud global où la fécondité est en baisse sont celles où la production alimentaire et les autres indicateurs de bien-être social s'améliorent.

Le programme du néo-malthusianisme est trahi par l'application incohérente de ses propres principes idéologiques défectueux. Le refus de sauver des vies humaines n'est pas une voie vers le plus grand bien de la société. Cependant, si le fait de sauver des vies dans les pays pauvres portait effectivement préjudice à la postérité, alors le fait de sauver des vies dans les pays riches, où chaque personne consomme beaucoup plus que dans les pays pauvres, serait bien plus dommageable pour les générations futures. Néanmoins, les partisans et partisans de l'argument de sacrifier la vie des consommateurs et consommatrices riches pour promouvoir le bien général.

Enfin, l'éthique du canot de sauvetage est invalidée par le fait qu'elle ignore totalement la relation étroite entre la faim dans le monde et les politiques de développement coloniales et néocoloniales, qui ont traité le Sud global comme une source de main-d'œuvre, de matières premières et de produits agricoles bon marché. Historiquement, les politiques coloniales sont passées par trois étapes qui ont généré une malnutrition généralisée et une famine grave. Ce sont :

- la destruction forcée des économies de subsistance traditionnelles fondées sur les communs ;
- l'utilisation de la loi, des politiques publiques et de la force coercitive pour soumettre la main-d'œuvre autochtone aux exigences des intérêts économiques impérialistes ;
- et le refus des autorités d'affecter les excédents alimentaires facilement disponibles à la lutte contre la famine.

Aujourd'hui, la pénurie alimentaire est de plus en plus causée par des facteurs économiques et politiques combinés aux conditions climatiques.

Compte tenu de sa capacité à masquer cette histoire, à déformer les réalités empiriques et à déguiser l'exploitation mondiale comme le cours normal de la nature, l'éthique du canot de sauvetage a fonctionné comme un outil puissant de l'économie néocoloniale, voire des modèles de développement génocidaires.

Pour aller plus loin

- Clark, John P. (2016), *The Tragedy of Common Sense*, Regina : Changing Suns Press.
- Davis, Mike (2006 [2001]), *Génocides tropicaux. Catastrophes naturelles et famines coloniales : aux origines du sous-développement*, Paris : La Découverte.
- Hardin, Garrett (1974), « Living on a Lifeboat », *BioScience*, vol. 24, n° 10, p. 561-568.
- Hardin, Garrett (1974), « Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor », *Psychology Today*, vol. 8, n° 4, p. 38-43.
- Hardin, Garrett (2018 [1968]), *La Tragédie des communs*, Paris : PUF.
- Moore Lappé, Frances et Joseph Collins (2015), *World Hunger: Ten Myths*, New York : Grove Press.
- Ostrom, Elinor (2010 [1990]), *Gouvernance des biens communs : pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Louvain-la-Neuve : De Boeck Supérieur.

John P. Clark est chercheur en écologie sociale, directeur de La Terre - Institute for Community and Ecology et professeur émérite de philosophie à l'université Loyola de La Nouvelle-Orléans. Largement publié, il est l'auteur de *The Tragedy of Common Sense*.

Génie reproductif

Renate Klein

Mots clés : science misogyne, génie reproductif, manipulation génétique, maternité de substitution, eugénisme

Des bébés-éprouvette à l'effacement des femmes dans le processus de procréation, les industries du génie reproductif ont gagné de plus en plus de terrain au cours des 40 dernières années. Depuis la naissance de Louise Brown par fécondation *in vitro* (FIV) en 1978, les industries jumelles du génie reproductif et du génie génétique, en tandem avec les partisans du contrôle démographique, ont poursuivi leur croisade mondiale pour définir :

- les régions du monde autorisées à avoir des enfants ;
- la classe, la race ou l'âge des femmes pouvant être acceptées comme mères ;
- les qualités génétiques que leurs enfants devraient avoir ;
- le sexe de ces enfants.

Les universitaires et les militantes parmi nous qui ont critiqué ces technologies et ces politiques émergentes dans les années 1980 ont eu raison de regrouper les deux industries et d'appeler notre réseau le Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering (FINRRAGE – Réseau féministe international de résistance au génie reproductif et génétique).

À partir des années 1980, nous avons assisté au développement d'une industrie de procréation et d'une industrie génétique sur des trajectoires parallèles, mais des décennies plus tard, ces technologies sont en train de converger. L'objectif « officiel » déclaré est d'éliminer la douleur et la souffrance des personnes infertiles, ainsi que d'atténuer la douleur et la souffrance causées par les maladies génétiques. L'objectif « officieux » est de faire gagner le plus d'argent possible aux actionnaires. Et cela a réussi : les industries capitalistes du génie génétique et de la technologie de reproduction valent des milliards au niveau mondial.

Les technologies pronatalistes et antinatalistes sont les deux faces d'une même réalité patriarcale misogyne. La stratégie des industries du génie reproductif consiste à exploiter le désir d'avoir un enfant biologique et, plus récemment, à exploiter

la peur des femmes d'être jugées « indignes » de se reproduire. Pour celles qui sont estimées « inférieures », comme les femmes handicapées ou celles qui appartiennent à un groupe ethnique pauvre et marginalisé, la consigne habituelle est la suivante : « contraception/avortement, ou bien stérilisation ».

La fécondation *in vitro* est une industrie brutale, coûteuse et largement défectueuse, et pourtant les cliniques de FIV prolifèrent dans le monde entier. Leurs offres les plus récentes incluent la pratique dangereuse des services de « don » d'ovocytes pour les femmes âgées, ainsi que des services de « maternité de substitution » pour les hommes homosexuels (Klein, 2017). En outre, la population d'hommes peu fertiles a augmenté de façon spectaculaire au cours des 30 dernières années, en raison de l'utilisation de pesticides toxiques et d'autres causes environnementales. Sur l'ensemble des « traitements » de FIV, la moitié utilise l'injection intracytoplasmique de spermatozoïde, qui consiste à insérer un seul spermatozoïde dans l'ovocyte d'une femme fertile. La base de données du FINRRAGE indique qu'en tenant compte de chaque cycle de FIV douloureux qu'une femme subit jusqu'à la naissance d'un bébé vivant, les taux de réussite réels ne sont encore que de 20 à 30 %, bien que des cliniques partout dans le monde revendiquent couramment un taux de réussite de 70 %.

Alors que l'industrie de la reproduction démembrait les femmes en utérus et en ovocytes pour les recombinaison à volonté, l'industrie du génie génétique annonçait sa « révolution génétique » dans les années 1980. La technologie de l'ADN recombinant peut, entre autres, produire une pléthore de bactéries et de virus génétiquement modifiés. Elle est également à l'origine des semences hybrides, une « révolution génétique » supposée capable de réparer les erreurs de la « révolution verte » ayant échoué dans le dénommé « tiers-monde ». En l'an 2000, le génome humain a été cartographié et, depuis lors, la « médecine personnalisée » propose des tests à 1 500-2 000 dollars américains pour détecter toutes les « méchancetés » susceptibles de nuire plus tard à notre santé ou à la vie de nos enfants non encore conçus. Malgré la nature indéterminée de ces risques futurs, cette médicalisation des personnes génère chez elles des angoisses quant à leur patrimoine génétique et un sentiment de responsabilité concernant l'identification précoce des porteurs de « mauvais » gènes.

Les dépistages prénataux non invasifs se font par prélèvement non pas des cellules fœtales, mais de l'ADN placentaire circulant

dans le sang maternel. Leur introduction récente est particulièrement problématique pour les femmes enceintes. Un seul test sanguin effectué dès la dixième semaine de grossesse peut révéler jusqu'à 100 maladies monogénétiques (déterminées par un seul gène) dont pourrait souffrir le fœtus. Le message des professionnels est le suivant : avortez et recommencez, mais la prochaine fois, utilisez la FIV et le diagnostic génétique pré-implantatoire (DGP). Dans le DGP, une seule cellule est prélevée pour chaque embryon de stade précoce obtenu par FIV, sa qualité est vérifiée, y compris le sexe, et seul le « meilleur » embryon est implanté. Ce qui est à l'œuvre ici est un eugénisme médical, qui joue sur la peur des gens d'avoir un enfant handicapé. L'Islande rapporte que 99 % des grossesses suspectées de trisomie 21 sont avortées (Cook, 2017). L'exploitation médicale de ces angoisses nuit gravement à la joie de vivre et empêche les femmes de profiter de leur grossesse.

L'avènement des technologies de reproduction exige l'attention de la communauté internationale ; une masse critique, en particulier parmi les jeunes, doit renouer avec le slogan féministe radical « Notre corps, nous-mêmes ». Nous « sommes » nos corps et nous devons résister à l'intrusion régimentaire de la technoscience dans notre vie quotidienne. Loin d'offrir le « choix » ou de permettre l'« autodétermination », les industries du génie reproductif conduisent à une « détermination aliénante » par le biais d'idéologies sans âme et relevant du copier-coller.

Une fois que l'« ectogénèse » (développement de l'embryon et du fœtus dans un utérus artificiel) sera perfectionnée (Bulletti *et al.*, 2011), une fois que l'« amélioration » de la race humaine sera rendue possible par la modification de la lignée germinale dans l'embryon à l'aide de la technique CRISPR-Cas9, l'effacement patriarcal des femmes sera complet. Les CRISPR (courtes répétitions palindromiques groupées et régulièrement espacées) sont une molécule-guide constituée d'acide ribonucléique (ARN), et Cas9 est une enzyme bactérienne. L'ARN CRISPR est attaché à l'enzyme Cas9 pour qu'ils fonctionnent comme des ciseaux moléculaires. Cette nouvelle technologie de modification génétique accélérée peut induire, dans les embryons de stade précoce, des changements qui seront irrémédiablement transmis à la génération suivante (Klein, 2017).

Parallèlement, la maternité de substitution commerciale, qui utilise des femmes pauvres comme reproductrices au service de personnes riches, viole profondément les droits fondamentaux des mères biologiques, des « donneuses » d'ovocytes et des

enfants ainsi « fabriqués ». Il est impératif que les penseurs et penseuses progressistes de gauche rejoignent les féministes radicales pour mettre fin à la destruction technologique de ce qui pourrait être la définition même de la vie humaine.

Pour aller plus loin

Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering (FINRRAGE), www.finrrage.org

#StopSurrogacyNow, <http://www.stopsurrogacynow.com>

Bulletti, Carlo, Antonio Palagiano, Caterina Pace, Angelica Cerni, Andrea Borini et Dominique de Ziegler (2011), « The Artificial Womb », *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 1221, n° 1, p. 124-128.

Cook, Michael (2017), « Iceland: Nearly 100% of Down Syndrome Babies Terminated », *BioEdge*, 19 août, www.bioedge.org

Klein, Renate (2017), *Surrogacy: A Human Rights Violation*, Mission Beach : Spinifex Press.

Renate Klein est biologiste, chercheuse en sciences sociales, coordinatrice du FINRRAGE en Australie et éditrice chez Spinifex Press. Chercheuse féministe de longue date dans le domaine de la santé, son travail est reconnu internationalement. Elle a été maîtresse de conférences en études sur les femmes à l'université Deakin de Melbourne. Elle est notamment l'auteurice de *Surrogacy: A Human Rights Violation*.

Géo-ingénierie

Silvia Ribeiro

Mots clés : solutions technologiques, changement climatique, quatrième révolution industrielle, principe de précaution

La technologie pourrait jouer un rôle positif dans la résolution des crises environnementale, climatique, sociale, sanitaire et économique que nous connaissons et qui s'aggravent de jour en jour. Les technologies devraient pour cela être écologiquement soutenables, socialement justes, et adaptées aux spécificités culturelles et locales, et intégrer une perspective de genre. Cependant, force est de constater que dans les sociétés industrielles, la technologie est devenue principalement un outil utilisé pour augmenter les profits des grandes entreprises et des groupes économiques puissants. C'est assurément le cas des technologies qui alimentent ce que l'on appelle la « quatrième révolution industrielle » – biotechnologie, génomique, nanotechnologie, informatique, intelligence artificielle et robotique⁵⁷. La convergence de ces technologies a des implications et des effets considérables sur les sociétés.

Lorsque la technologie est présentée comme la solution à toutes les crises, cela sert celles et ceux qui contrôlent les technologies. Le mythe de la technologie comme solution miracle repose sur l'hypothèse erronée selon laquelle il n'est pas nécessaire de s'interroger sur les causes profondes des crises, car chaque problème disposerait d'une solution technologique. Face à la crise alimentaire, par exemple, les gouvernements et les entreprises ont réagi en proposant : une « agriculture de précision » fondée sur la technologie de pointe ; des apports plus importants de substances agrottoxiques ; des semences et des animaux génétiquement modifiés ; une « agriculture climato-intelligente » ; des semences suicide dotées de la technologie Terminator ; et des « manipulations génétiques » visant à éradiquer des espèces entières considérées comme « nuisibles ». Face aux crises énergétique et climatique, les systèmes de production et de consommation non soutenables qui dépendent des combustibles fossiles ne sont pas remis en ques-

57. Depuis 2000, l'ETC Group désigne cette convergence par l'acronyme BANG (bits, atomes, neurones, gènes). En 2016, le Forum économique mondial a commencé à nommer cette convergence la « quatrième révolution industrielle ».

tion. De nouvelles technologies sont proposées pour permettre une utilisation plus intensive de la biomasse, à travers la biologie synthétique et les nanotechnologies, favorisant l'expansion de monocultures géantes d'arbres et de plantes génétiquement modifiées. L'industrie vante invariablement les avantages potentiels de ces technologies tout en minimisant leurs risques ou en les présentant comme incertains ou discutables. En réponse à cela, des réseaux d'organisations, de mouvements sociaux et de scientifiques critiques émergent dans le but de comprendre et de surveiller l'horizon technologique complexe créé par l'industrie, tout en exigeant l'application du principe de précaution⁵⁸.

Parmi les fausses solutions technologiques, l'une des plus évidentes et extrêmes est la géo-ingénierie, également appelée « manipulation du climat ». La géo-ingénierie fait référence à une série de propositions d'intervention à grande échelle sur les écosystèmes et de modification de ceux-ci, et se présente comme une « solution technique » au changement climatique. Elle comprend deux concepts principaux, chacun correspondant à des types d'intervention particuliers : la gestion du rayonnement solaire et l'élimination du dioxyde de carbone (ou élimination des gaz à effet de serre). Ces propositions peuvent impliquer des interventions sur terre, en mer ou dans l'atmosphère. Aucune d'entre elles ne tente de s'attaquer aux causes du changement climatique. À la place, elles se concentrent sur la gestion de certains de ses symptômes.

Il existe une série de propositions de géo-ingénierie, parmi lesquelles : l'injection de sulfates ou d'autres produits chimiques dans la stratosphère, afin de bloquer la lumière du soleil et de produire un effet d'assombrissement ; la création d'installations de captage du dioxyde de carbone de l'atmosphère et d'enfouissement dans des réservoirs marins ou géologiques ; la fertilisation des océans avec du fer ou de l'urée pour stimuler la prolifération du plancton, dans l'espoir qu'il absorbe de plus grandes quantités de dioxyde de carbone, modifiant ainsi la chimie de la mer ; et des méga-plantations de cultures transgéniques qui réfléchirait la lumière du soleil. Toutes ces propositions comportent des risques énormes, peuvent avoir des effets négatifs synergiques imprévisibles et impliquent des impacts transnationaux⁵⁹.

Si chaque projet de géo-ingénierie présente des risques et des

effets potentiels spécifiques, ils ont tous en commun un certain nombre d'impacts négatifs :

1. Ils proposent de manipuler le climat – un écosystème dynamique global essentiel à la vie sur la planète –, avec le risque de créer des déséquilibres plus importants que le changement climatique lui-même.

2. Pour produire un effet sur le climat mondial, ces projets doivent nécessairement être à méga-échelle et pourraient donc également amplifier les conséquences.

3. La géo-ingénierie est née de tentatives militaires visant à modifier le climat en tant qu'arme de guerre, ce qui signifie qu'il existe toujours un risque qu'elle soit utilisée à des fins militaires.

4. Les projets peuvent être déployés unilatéralement : un groupe de pays ou d'acteurs économiques pourrait les mettre en œuvre et les déployer à des fins hostiles ou pour défendre des intérêts commerciaux.

5. Les effets seront ressentis de manière inégale selon les régions, affectant gravement de nombreux pays du Sud global, qui ont le moins contribué au changement climatique.

6. Les phases expérimentales ne sont pas possibles. Étant donné l'échelle et la durée nécessaires pour différencier les effets de la géo-ingénierie des phénomènes climatiques en cours, l'expérimentation équivaldrait au déploiement de la technologie.

7. De nombreux projets ont été conçus dans un but lucratif et commercial, notamment pour gagner des crédits carbone, ce qui pourrait amplifier la commercialisation des crises climatiques.

8. Enfin, et surtout, les solutions technologiques fournissent une excuse pour continuer à émettre des gaz à effet de serre.

Outre les gouvernements des pays du Nord global, les principaux acteurs intéressés par la géo-ingénierie sont les entreprises du secteur de l'énergie et d'autres industries qui comptent parmi les principaux responsables du changement climatique. Pour ces acteurs, la géo-ingénierie est une bonne solution, car elle leur permet de continuer à émettre des gaz à effet de serre tout en étant payés pour, prétendument, « refroidir la planète ». Les défenseurs les plus actifs de la géo-ingénierie comprennent un petit nombre de scientifiques, localisés principalement aux États-Unis et au Royaume-Uni, qui ont réussi à convaincre leurs académies des sciences respectives de publier des rapports sur la géo-ingénierie. Ces scientifiques exercent également une certaine influence sur le Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat qui, dans son cinquième rapport d'évaluation, a inclus une proposition de géo-ingénierie – la bioénergie avec

58. Voir, par exemple, le Réseau pour l'évaluation sociale des technologies en Amérique latine, www.redtecla.org

59. Voir www.geoengineeringmonitor.org

Gouvernance du système Terre

Ariel Salleh

Mots clés : gouvernance du système Terre, Anthropocène, hégémonie néolibérale, développement, autonomie culturelle, savoirs incarnés

Au 21^e siècle, le fossé entre les gouvernants et les gouvernés ne cesse de s'élargir, bien que les mouvements de terrain altermondialistes recèlent la possibilité d'une démocratie mondiale ancrée localement. Le capitalisme étant actuellement dans une phase de surproduction et de stagnation, la tendance à l'accumulation néolibérale se tourne vers la spéculation financière. Les fonctions de l'État sont accaparées par le secteur des entreprises ; la réglementation du travail et les mesures sociales se réduisent. Les propositions pour la gouvernance du système Terre visent la mise en place d'une architecture politique internationale, dans laquelle le climat et la biodiversité seraient des questions « post-souveraines ». La gouvernance du système Terre s'adresse aux « acteurs politiques » autres que les États, à savoir les bureaucraties intergouvernementales, les entreprises et les réseaux scientifiques d'élite. Au-delà de cette classe dirigeante transnationale, l'agentivité créative des travailleurs et travailleuses, des peuples autochtones et des femmes assumant des rôles de soin est reléguée au second plan.

La gouvernance du système Terre est proposée comme un nouveau « paradigme de la connaissance », pour une économie et une politique mondiales respectueuses de l'environnement. Le site web du projet Earth System Governance présente cinq problèmes analytiques : la responsabilité, l'adaptabilité, l'agentivité, l'allocation et l'accès, et l'architecture. Ils sont associés à quatre thèmes de recherche transversaux : le pouvoir, la connaissance, les normes et l'échelle. En outre, le programme Earth System Governance porte sur quatre domaines d'étude de cas ou « activités phares » : l'eau, l'alimentation, le climat et l'économie. Comme le concept d'Anthropocène auquel elle est liée, la gouvernance du système Terre élude les tensions historiques entre le capital et le travail, le centre géographique et la périphérie, la production et la reproduction. En « naturalisant » les

captage et stockage du carbone (BECSC) – comme composante de la plupart des scénarios de stabilisation de la température à la surface de la Terre. Il est ainsi espéré que la BECSC servira de base à des « émissions nettes de carbone égales à zéro » ou à des « émissions négatives ». Ces concepts sont néanmoins hautement spéculatifs et créent l'illusion que les émissions de gaz à effet de serre peuvent être augmentées puisqu'elles seraient compensées par la BECSC ou par d'autres solutions technologiques. Il n'existe aucune preuve indépendante ou étude scientifique démontrant la viabilité énergétique, économique ou technologique d'un tel procédé. En outre, l'effet de la BECSC sur la biodiversité et l'utilisation des terres et de l'eau pourrait être énorme. La BECSC entrerait notamment en concurrence avec l'agriculture pour l'usage des terres et constituerait une menace pour les territoires des autochtones et des paysans.

En l'absence d'un dispositif scientifique mondial transparent et efficace pour traiter le cas de ces technologies, la Convention sur la diversité biologique a établi, en 2010, un moratoire *de facto* sur la géo-ingénierie, en défendant le principe de précaution, et ce, en raison des impacts potentiels de la géo-ingénierie sur la biodiversité et les cultures qui la soutiennent. Compte tenu de la gravité des conséquences et de leur caractère intrinsèquement injuste, plus d'une centaine d'organisations et de mouvements sociaux à travers le monde ont demandé l'interdiction des technologies de géo-ingénierie depuis 2010.

Pour aller plus loin

Geoengineering Monitor, www.geoengineeringmonitor.org

SynBioWatch, www.synbiowatch.org

Anderson, Kevin et Glen Peters (2016), « The Trouble with Negative Emissions », *Science*, vol. 354, n° 6309, p. 182-183.

Biofuelwatch (2015), « Last-Ditch Climate Option, or Wishful Thinking? Bioenergy with Carbon Capture and Storage », www.biofuelwatch.org.uk

ETC Group (2010), « Geopiracy: The Case Against Geoengineering », www.etcgroup.org

ETC Group et Fondation Heinrich-Böll (2017), « A Civil Society Briefing on Geoengineering: Climate Change, Smoke and Mirrors », www.etcgroup.org

Silvia Ribeiro est originaire d'Uruguay. Elle travaille au Mexique en tant que directrice pour l'Amérique latine du ETC Group (Action Group on Erosion, Technology and Concentration), une organisation internationale possédant un siège au Canada et un autre aux Philippines.

problèmes causés par l'être humain, le concept d'Anthropocène et la gouvernance du système Terre écartent potentiellement la responsabilité sociale, tout en défendant le *statu quo* capitaliste.

Au début des années 1970, le stratège états-unien en matière de politique étrangère George F. Kennan avait lancé un appel pour la création d'un organe de gestion mondial en dehors des Nations unies. Cette proposition a reçu le soutien de la Société du Mont-Pèlerin et de la us Heritage Foundation, des organisations de droite promouvant l'individualisme, l'entreprise privée, la compétitivité et le libre-échange. En partie en réponse à cet appel, un Forum économique mondial a vu le jour en 1987, et un Conseil mondial des entreprises pour le développement durable a été imaginé lors du Sommet de la Terre de Rio en 1992. L'Agenda 21 de Rio, la Convention sur la diversité biologique et la Convention-cadre des Nations unies sur les changements climatiques reflètent cette influence. Un Fonds pour l'environnement mondial a été créé au sein de la Banque mondiale peu après. À la fin des années 1990, des propositions pour une « Organisation mondiale de l'environnement » qui fonctionnerait aux côtés de l'Organisation mondiale du commerce, de tendance néolibérale, ont été faites par le président français Chirac et le chancelier allemand Kohl, avec le soutien du Brésil, de Singapour et de l'Afrique du Sud.

Pendant que les scientifiques européens parlaient de l'analyse du système Terre, le Potsdam-Institut passait en revue les quelque 800 projets d'accords multilatéraux sur l'environnement. Il s'agissait de faire en sorte que la Convention sur le commerce international des espèces de faune et de flore sauvages menacées d'extinction (CITES), la convention de Bâle (sur les déchets dangereux), le protocole de Montréal (sur les niveaux d'ozone) et le protocole de Carthagène (sur la biosécurité) se conforment à l'Accord général sur les tarifs douaniers et le commerce (GATT). Les autres participants clés au dialogue en cours sur la gouvernance environnementale sont la Chambre de commerce internationale, la Banque mondiale, l'Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE), l'UNESCO, la Confédération syndicale internationale et la New Economics Foundation. Depuis la crise financière de 2008, la Green Economy Coalition a accueilli de grandes ONG.

Avec un siège à l'université de Lund en Suède, le programme de recherche Earth System Governance bénéficie de l'appui du Programme international sur les dimensions humaines des changements de l'environnement planétaire (International

Human Dimensions Programme – IHDP), de l'université des Nations unies et de l'International Science Council. Il fait aussi activement appel aux centres universitaires du monde entier et semble extrêmement bien financé, avec des sponsors tels que le Potsdam-Institut et la Fondation Volkswagen. Le site web du réseau Earth System Governance présente des projets, des conférences et des publications. Un thème central est l'idée d'une « Organisation mondiale de l'environnement », qui pourrait être créée en améliorant le Programme des Nations unies pour l'environnement (PNUE) et en le dotant de pouvoirs de sanction sur les États-nations, comme ceux dont dispose l'Organisation mondiale du commerce (OMC). Par ailleurs, certains partisans de la gouvernance du système Terre considèrent que l'Organisation internationale du travail (OIT) offre un modèle ; d'autres soutiennent qu'une agence conçue pour servir de médiateur entre le gouvernement, les entreprises et les travailleurs n'est pas adaptée à la résolution de conflits environnementaux complexes entre des acteurs ayant des intérêts culturels différents. Les innovations néolibérales telles que les partenariats public-privé entrent également dans le cadre du travail des chercheuses et chercheurs du programme Earth System Governance.

Lors de la Conférence des Nations unies sur le développement durable (Rio+20) en 2012, le réseau Earth System Governance a soumis à la délibération la proposition d'une « Organisation mondiale de l'environnement ». Cette proposition coïncidait avec un programme d'« économie verte » (*The Future We Want*) parrainé par les entreprises et les Nations unies et élaboré avec l'aide d'agences de relations publiques. Les mouvements populaires d'écologie et de justice sociale ont répondu à cette proposition de l'*establishment* par une projection mondiale intitulée *Another Future Is Possible!*. Selon les termes de La Via Campesina : « Nous demandons l'interdiction complète des projets et des expériences de géo-ingénierie sous le couvert de technologies “vertes” ou “propres”... Nous luttons pour une production alimentaire soutenable à petite échelle, destinée à la consommation communautaire et locale. » En 2015, la mission inscrite dans les Objectifs du millénaire pour le développement établis par les Nations unies a été transférée dans un ensemble d'Objectifs de développement durable reflétant le programme d'« économie verte » des entreprises.

Les voix de la société civile résistent à juste titre à la promotion des valeurs du marché en tant que principe d'organisation de la vie quotidienne et de la prise de décision politique. Tout en faisant mine de respecter le « principe démocratique de subsidiarité », les

projets de développement capitalistes et le libre-échange colonisent les ressources, le travail et les marchés dans la périphérie mondiale ; les gens perdent donc leurs moyens de subsistance locaux et leur autonomie culturelle. L'extractivisme est à la base des plans de « développement durable » mis en place par le haut. Les logiques de marché telles que les paiements pour services environnementaux ne sont qu'un coût d'opportunité pour le Sud global. Le juste principe des « responsabilités communes mais différenciées et des capacités respectives » inscrit dans le protocole de Kyoto initial est mis de côté, alors que les négociations internationales s'éternisent lors des réunions de la Convention-cadre des Nations unies sur les changements climatiques.

Avec ses cinq problèmes analytiques et son ingénierie technico-juridique d'autorité à plusieurs échelles, le projet Earth System Governance constitue un processus hégémonique, qui parle de changement tout en marchant main dans la main avec celles et ceux qui détiennent le pouvoir. La croyance selon laquelle la nature existe pour la satisfaction de l'être humain et les hypothèses « rationnelles instrumentales » selon lesquelles la nature peut être contrôlée reflètent une hybris masculiniste née de la révolution scientifique européenne. La gouvernance du système Terre et le concept d'Anthropocène renforcent cette violence par les abstractions de la théorie des systèmes. En tant que « paradigme de la connaissance », la gouvernance du système Terre contourne la recherche critique ainsi que les perspectives paysannes, féministes, autochtones et écologiques fondées sur le travail de préservation des processus vivants. La classe dirigeante transnationale actuelle, avec ses modes de connaissance objectivants et dissociés de la vie, ne peut que promouvoir une illusion de « gouvernance de la Terre ». Une réponse post-développement aux crises écologiques et sociales doit être incarnée, empirique et démocratique.

Pour aller plus loin

Earth System Governance, www.earthsystemgovernance.org

Forum économique mondial de Davos, www.weforum.org

The Global Governance Project, www.globalgovernanceproject.org

La Via Campesina, www.viacampesina.org

Biermann, Frank et Steffen Bauer (2005), « The Rationale for a World Environment Organization », dans Frank Biermann et Steffen Bauer (dir.), *A World Environment Organization: Solution or Threat for Effective International Environmental Governance?*, Aldershot : Ashgate.

Rio+20 – Conférence des Nations unies sur le développement durable (2012), *The Future We Want*, www.sdgs.un.org

Salleh, Ariel (2015), « Neoliberalism, Scientism, and Earth Systems Governance », dans Raymond L. Bryant (dir.), *The International Handbook of Political Ecology*, Cheltenham : Edward Elgar.

Steffen, Will, Jacques Grinevald, Paul Crutzen et John McNeill (2011), « The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives », *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, vol. 369, n° 1938, p. 842-867.

Ariel Salleh est une militante. Elle est l'autrice de *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx, and the Postmodern* (Zed Books, 1997 ; 2^e édition, 2017 ; traduction française à paraître chez Wildproject) et a coordonné l'ouvrage *Eco-Sufficiency and Global Justice: Women Write Political Ecology* (Pluto Press, 2009). Elle a été l'une des rédactrices à l'origine de la revue états-unienne *Capitalism Nature Socialism*. Elle est professeure honoraire en économie politique à l'université de Sydney en Australie, ancienne membre du groupe de recherche Post-Growth Societies à l'université Friedrich-Schiller de Iéna en Allemagne, et professeure invitée à l'université Nelson-Mandela en Afrique du Sud. Elle est membre du groupe de travail permanent sur les alternatives au développement créé par la Fondation Rosa-Luxemburg.

Néo-extractivisme

Samantha Hargreaves

Mots clés : accumulation, extractivisme, nationalisme des ressources, *progresismo*

Un discours politique a émergé à la fin des années 2000, décrivant une nouvelle vague d'extractivisme dans les pays d'Amérique latine. Ce discours accompagne la flambée mondiale des prix des matières premières et coïncide avec l'arrivée au pouvoir de certains gouvernements latino-américains de gauche. Le terme associé, « néo-extractivisme », qualifie une variante de l'extractivisme mise en œuvre par ces États pour financer des réformes sociales. En Afrique, le parent du néo-extractivisme est le nationalisme des ressources, qui se comprend comme l'affirmation du contrôle d'un gouvernement sur les ressources naturelles de son territoire, dont il tire des profits.

En général, la politique néo-extractiviste comprend : la nationalisation pure et simple d'une partie ou de la totalité des industries extractives ; l'augmentation de l'actionnariat public ; une renégociation des contrats ; des efforts pour augmenter la rente des ressources par le biais de mécanismes fiscaux innovants ; et des activités à valeur ajoutée. Des institutions et des initiatives mondiales, telles que l'Organisation des nations unies, l'Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE) et l'Initiative pour la transparence dans les industries extractives (ITIE) ont de plus en plus promu des orientations néo-extractivistes. Dans le contexte africain, l'Union africaine, la Banque africaine de développement et le Africa Progress Panel ont joué un rôle actif dans ce processus.

Le néo-extractivisme et son équivalent africain moins développé, le nationalisme des ressources, ont été présentés par leurs partisans comme des alternatives qui soutiennent le développement national, protègent l'environnement et profitent aux communautés locales. Cependant, au-delà de ce vernis de *progresismo*, le modèle d'accumulation capitaliste reste inchangé. « Le néo-extractivisme latino-américain a démontré les limites de ce modèle, qui consiste à attendre des exportations et des investissements étrangers qu'ils résolvent les problèmes historiques et structurels d'inégalité, d'iniquité et, surtout, la destruction de l'environnement » (Aguilar, 2012 : 7).

Même si les régimes de propriété peuvent passer, en partie ou en totalité, du secteur privé à l'État, les processus productifs continuent de suivre les règles standards de maximisation des profits, de compétitivité, d'efficacité et d'externalisation des conséquences. Alors que le discours de l'autodétermination nationale accompagne le néo-extractivisme, les pays riches gardent le contrôle en déterminant, comme ils le font déjà, quelles ressources ils importent et d'où elles proviennent. L'idéologie du *progresismo* défend l'extractivisme avec, comme soubassement, une logique de croissance, en affirmant que le « gâteau doit grossir » afin de combattre la pauvreté. Par conséquent, les investissements étrangers et le productivisme sont encouragés, au détriment de la protection des ressources naturelles et des droits de subsistance des autochtones et des autres communautés concernées.

Le néo-extractivisme provoque des conflits autour des ressources naturelles, échoue à créer des emplois et externalise les coûts sociaux et environnementaux. Partout où les nationalisations ont eu lieu, les entreprises minières d'État ne fonctionnent souvent pas différemment des entreprises privées : elles continuent à détruire l'environnement et à mépriser les relations sociales. Les responsabilités civiques de l'État sont compromises par la nécessité de préserver les conditions d'accumulation. L'État défend le néo-extractivisme comme étant dans l'intérêt national, et les mouvements et communautés qui dénoncent ses conséquences sont étiquetés comme « anti-développementalistes ». Gudynas (2010) a fait remarquer que lorsque les bénéfices excédentaires sont utilisés par l'État pour financer des programmes sociaux et de bien-être public, ce dernier gagne ainsi une nouvelle source de « légitimité sociale ». L'idée que l'extractivisme est indispensable au développement est fortement promue dans le discours public, qui lui confère un statut hégémonique.

L'expérience de l'Amérique latine est riche d'enseignements pour les autres régions du monde qui cherchent à se développer par le biais du néo-extractivisme et du nationalisme des ressources. L'initiative Africa Mining Vision et le cadre stratégique qui l'accompagne, *Minerals and Africa's Development* (Union africaine et UNECA, 2011), sont l'expression la plus concrète de cette tendance en Afrique. Le point de départ de ce cadre est l'allégation selon laquelle l'Afrique est riche en minéraux inexploités, qui ont été mal utilisés dans le passé et qui devraient maintenant être exploités de manière transparente, équitable et optimale sur le continent, afin de parvenir au développement socio-

économique attendu. La clé de cette stratégie de développement moderniste est l'industrialisation fondée sur les minéraux, qui devrait permettre d'éradiquer la pauvreté et de parvenir à une croissance durable, telle que définie par les Objectifs du millénaire pour le développement. Cependant, la stratégie Africa Mining Vision, largement soutenue par les organisations de la société civile africaine à travers l'African Initiative on Mining Environment and Society a échoué face à la crise récente des prix des matières premières, la concurrence interétatique et l'ingérence des entreprises dans l'arène politique nationale.

Pour en revenir à la question de l'externalisation, les conséquences du développement fondé sur l'extractivisme ont une forte incidence sur les questions de sexe/genre. WoMin, une alliance pour les droits des femmes dirigée par des femmes, qui lutte contre l'extraction destructrice des ressources naturelles en Afrique, travaille sur ce sujet aux côtés d'autres organisations féministes en Amérique latine, en Asie, et dans le Pacifique. Ces organisations rendent visible la manière dont le travail bon marché ou non rémunéré des femmes de la classe ouvrière et des paysannes du Sud global contribue à l'accumulation du capital. Ces relations d'exploitation souvent occultées restent inchangées sous le régime néo-extractiviste dirigé par l'État. Le rôle des femmes dans le travail reproductif signifie que les femmes de la classe ouvrière et les paysannes travaillent plus dur et plus longtemps que les hommes pour accéder à l'eau potable et à l'énergie, mais aussi pour soigner les enfants, les travailleurs et les autres membres de la famille exposés aux polluants. La responsabilité traditionnelle des femmes en matière de reproduction sociale n'est que partiellement soulagée par les investissements de l'État dans les services sociaux. Outre les coûts sociaux et environnementaux immédiats pour les communautés, les effets à long terme de l'extractivisme sur le changement climatique seront principalement pris en charge par les femmes pauvres qui travaillent à la restauration des écosystèmes endommagés.

Le néo-extractivisme, comme le nationalisme des ressources, n'est ni transformateur ni émancipateur. Il s'agit, au mieux, d'une trajectoire réformatrice, drapée dans le manteau du développement néolibéral appelé *progresismo*. Cette idéologie peut favoriser certaines réformes sociales à court ou moyen terme, mais elle ne parviendra pas à résoudre la contradiction profonde entre « le capital et la vie », qui détruit l'humanité et la planète même.

Pour aller plus loin

Alternautas, www.alternautas.net

WoMin, www.womin.org.za

Aguilar, Carlos (2012), *Transitions towards Post-extractive Societies in Latin America: An Answer to the EU Raw Materials Initiative*, Dublin, Paris et Berlin : Comhlámh, AITEC et WEED.

Fitz, Don (2014), « Progressive Extractivism: Hope or Dystopia? », *Climate and Capitalism*, www.climateandcapitalism.com

Gudynas, Eduardo (2010), « The New Extractivism of the 21st Century: Ten Urgent Theses about Extractivism in Relation to Current South American Progressivism », *Americas Program Report*, Washington, DC : Center for International Policy.

Petras, James et Henry Veltmeyer (2014), *The New Extractivism: A Post-Neoliberal Development Model or Imperialism of the Twenty-First Century?*, Londres : Zed Books.

Union africaine et UNECA (2011), *Minerals and Africa's Development : An Overview of the Report of the International Study Group on Africa's Mineral Regimes*, www.au.int

Samantha Hargreaves est la fondatrice et la directrice de WoMin, une ONG féministe africaine d'envergure continentale qui lutte contre l'extraction destructrice des ressources. Samantha Hargreaves a milité dans le domaine des réformes agraires et foncières et pour la constitution de mouvements de femmes.

Outils numériques

George Caffentzis

Mots clés : ordinateurs, Foxconn, exploitation, dégâts environnementaux

Alors que le développement pousse à l'adoption d'outils numériques dans presque toutes les sphères de la vie quotidienne, l'expression « ordinateurs de sang » a été proposée. Celle-ci fait l'analogie avec les « diamants de sang », en raison du nombre croissant de preuves attestant du caractère sanglant de la production d'ordinateurs. Plus spécifiquement, un lien existe entre certaines entreprises du numérique et des milices responsables du déplacement et du meurtre de millions de personnes en République démocratique du Congo. L'expression « ordinateurs de sang » date d'un rapport publié en 2009 par l'ONG anglaise Global Witness, intitulé « Faced with a Gun, What Can You Do? » (« Que peux-tu faire sous la menace d'une arme à feu ? »). Ce rapport accusait de grandes entreprises minières, métallurgiques et électroniques de se faire les complices silencieuses des violences infligées par des groupes armés qui opèrent principalement dans les provinces riches en minerais du Nord et du Sud-Kivu, et qui « forcent fréquemment des civils à extraire des minerais, en leur extorquant des taxes et en refusant de les payer » (Dias, 2009).

Le coltan est particulièrement préoccupant, étant un minéral indispensable dans la production des smartphones et des ordinateurs portables. L'objectif du rapport de Global Witness, et des autres rapports qui l'ont suivi, était d'alerter les consommateurs et consommatrices et les autorités quant au besoin de contrôles plus stricts sur le processus permettant à de tels minerais d'atteindre le marché international et les acheteurs. À la suite de campagnes organisées en 2010 sous le slogan « *No Blood for my Mobile* » (« Pas de sang pour mon portable »), le Congrès américain a voté une loi, dite loi Dodd-Frank, qui exige des entreprises plus de transparence sur l'origine de leurs minerais. Il est admis qu'il n'existe pas de téléphone ou d'ordinateur dont la production n'implique pas de zone de conflit, étant donné que les « canaux par lesquels circule le coltan sont [...] labyrinthiques et souvent clandestins » (Brophy et de Peuter, 2014 : 63).

Pourtant, les grandes problématiques concernant la place des outils numériques dans la production sociale et les luttes citoyennes restent insuffisamment traitées par les mouvements pour la justice sociale. Bien trop souvent, les technologies numé-

riques font l'objet de louanges sans discernement, en tant qu'outils d'organisation clés permettant de relier des militantes et des militants dispersés aux quatre coins du monde, et en tant que moyens de discussion et de mobilisation rapides et efficaces. Mais leurs coûts écologiques et sociaux ne sont pas ou peu mentionnés. Comme le remarque le théoricien Saral Sarkar dans *Eco-Socialism or Eco-Capitalism?*, la production d'outils numériques représente un désastre environnemental : « Le fait que les ordinateurs et la majorité des biens électroniques deviennent toujours plus petits constitue aussi un inconvénient pour l'environnement. De tels produits sont hautement complexes et composés d'un mélange de nombreux matériaux. La miniaturisation fait qu'il est de plus en plus difficile et parfois même impossible de séparer ces matériaux, ce qui entrave le recyclage » (Sarkar, 1999 : 128). Il ajoute que l'Allemagne, à elle seule, génère 120 000 tonnes de déchets d'ordinateurs chaque année, qui contiennent tous des substances hautement toxiques.

Un élément central de l'aura idéologique d'autocongratulation émanant de l'industrie numérique est sa supposée « propreté ». Les porte-parole du secteur mettent constamment en avant le contraste entre, d'un côté, leur révolution industrielle de l'information et la dématérialisation, et de l'autre, l'époque sale des moteurs à vapeur et à combustion interne alimentés au charbon et au pétrole. Cette idéologie hérite – malgré lui – du théoricien originel de l'ordinateur, Alan Turing, qui, dans les années 1930, décrivait cette machine en termes purement abstraits. Depuis cette perspective, il a réussi à montrer l'existence de limites internes au pouvoir computationnel, tenant au fait qu'il existe des chiffres qu'aucun ordinateur ne peut calculer. Mais Turing ne se préoccupait aucunement de l'origine des matériaux composant un ordinateur ; du type d'énergie dont il dépend ; ou de la façon de gérer la chaleur résiduelle générée par son fonctionnement. Comme l'a écrit Charles Henry Bennett, « les ordinateurs peuvent être conçus comme des moteurs transformant l'énergie libre en chaleur résiduelle et en travail mathématique » (Gleick, 2011 : 360). Le besoin en énergie libre et son corollaire, la chaleur résiduelle, s'intensifient inévitablement étant donné que l'utilisation des technologies de communication et des technologies informatiques occupe plus que jamais une place centrale dans le cycle de production et de reproduction du système capitaliste.

Le fait que les produits électroniques et numériques soient marqués du sceau de la destruction est également confirmé par les conditions d'exploitations notoires dans lesquelles ils sont

produits. En Chine continentale, les ouvriers et ouvrières des usines Foxconn – le plus grand producteur mondial d’ordinateurs – ont souvent menacé de se suicider en protestation contre les longues heures de travail et les salaires de famine. Bien sûr, les outils numériques ont aussi été utilisés pour renforcer les luttes politiques à travers le monde (Brophy et de Peuter, 2014 : 66). Néanmoins, les militants et les universitaires devraient éviter de célébrer la numérisation en laissant dans l’ombre les conditions dans lesquelles ces technologies sont produites. Par exemple, il est problématique d’affirmer, comme certains milieux radicaux le font, qu’Internet représente un nouveau type de commun, alors que sa production matérielle repose sur la destruction de nombreux communs naturels, l’expropriation et la contamination toxique de vastes étendues de terres, et le déplacement ou le meurtre de celles et ceux qui y vivaient auparavant.

Ces préoccupations sont d’autant plus importantes que la question de la technologie s’avère fondamentale pour tous les projets de transformation du 21^e siècle. Il est crucial de développer une vision globale sur la question des ordinateurs, en interrogeant à la fois leurs conditions de production et les effets associés à leurs usages. Une ligne directrice dans cet effort devrait être la reconnaissance du fait que la technologie capitaliste a été historiquement produite pour contrôler les luttes de la classe ouvrière et détruire les formes d’organisation sur lesquelles se fondent ces résistances. La numérisation ne peut pas être simplement réappropriée et réorientée vers des buts différents.

Pour aller plus loin

Brophy, Enda et Greig de Peuter (2014), « Labors of Mobility: Communicative Capitalism and the Smartphone Cybertariat », dans Andrew Herman, Jan Hadlaw et Thom Swiss (dir.), *Theories of the Mobile Internet: Materialities and Imaginaries*, New York : Routledge.

Dias, Elizabeth (2009), « First Blood Diamonds, Now Blood Computers? », *Time*, 24 juillet, www.time.com

Gleick, James (2011), *The Information: A History, A Theory, A Flood*, New York : Pantheon Books.

Sarkar, Saral (1999), *Eco-Socialism or Eco-Capitalism? A Critical Analysis of Humanity’s Fundamental Choices*, Londres : Zed Books.

George Caffentzis est professeur émérite au département de philosophie de l’université du Southern Maine à Portland. Il est l’auteur de *In Letters of Blood and Fire: Work, Machines, and the Crisis of Capitalism* (PM Press, 2013) et de *No Blood for Oil! Essays on Energy, Class Struggle, and War 1998-2016* (Autonomedia, 2017).

Transhumanisme

Luke Novak

Mots clés : transhumanisme, intelligence artificielle (IA), progrès, singularité, risque existentiel

Les transhumanistes estiment que la nature humaine peut évoluer grâce à l’utilisation de la science : celle-ci permettrait d’augmenter l’espérance de vie et les capacités intellectuelles et physiques, voire d’opérer le contrôle des émotions (Bostrom, 2005). Grâce au remplacement des cellules et des organes par des équivalents génétiquement améliorés ou mis en marche par des machines, les individus seraient capables de se déplacer et de traiter l’information plus rapidement. Les outils du transhumanisme comprennent des technologies telles que le génie génétique, la fécondation *in vitro*, le clonage, la thérapie génique germinale, l’intelligence artificielle (IA), ainsi que la fusion complète des machines et des humains, dénommée « singularité ». Le transhumanisme vise à éliminer la souffrance et à atteindre une sagesse divine qui dépasserait de loin les capacités des êtres humains vivant aujourd’hui, y compris les plus intelligents.

Il s’agit d’un mouvement clandestin, petit mais puissant. Son principal partisan, Ray Kurzweil, est employé par Google dans le domaine de l’apprentissage automatique et du traitement du langage naturel. Il est un ami proche de Larry Page, ancien PDG d’Alphabet Inc, elle-même société mère de Google. Larry Page est le plus radical des partisans du transhumanisme ; il en dirige le programme et invite les autres à suivre son projet d’amélioration de l’être humain. Kurzweil (2005 : 9) déclare :

« La Singularité représentera le point culminant de la fusion de notre pensée et de notre existence biologiques avec notre technologie. Elle donnera naissance à un monde qui sera toujours humain, mais qui transcendera nos racines biologiques. Il n’y aura plus de distinction, après la Singularité, entre l’humain et la machine, ou entre la réalité physique et la réalité virtuelle. Si vous vous demandez ce qui restera incontestablement d’humain dans un tel monde, cela sera simplement cette qualité : notre espèce est celle qui cherche, par essence, à étendre sa portée physique et mentale au-delà de ses limites présentes. »

Cette fusion de l'humain et de la machine dans une « Singularité » conduira à ce que l'on appelle l'ère « post-humaine », préfigurant par là même une transcendance vers le point Oméga, envisagé dès 1965 par le philosophe Teilhard de Chardin comme point de création d'une conscience collective ressemblant à Dieu. Au point Oméga, les humains pourront vivre indéfiniment, conquérir le cosmos et s'unir en conscience avec l'univers. Cette transformation est censée commencer par le téléchargement de l'esprit humain sur un ordinateur. En outre, les transhumanistes pensent que ce monde a un sens parce qu'il est mystique et magique, et que personne ne peut déterminer à quoi ressemblera l'univers une fois la Singularité atteinte.

Le transhumanisme part d'une croyance implicite dans le progrès scientifique rationnel. Ou encore dans le progrès pour le progrès. Un spécialiste a suggéré que « le transhumanisme [était] une "foi séculière", qui sécularise les motifs religieux traditionnels, d'une part, et dote la technologie d'une signification salvatrice, d'autre part » (Wolyniak, 2014 : 63). Cela découle de l'aspiration à transcender la condition humaine, la biologie actuelle des êtres humains étant considérée comme faible et incapable de répondre aux besoins de l'avenir. La question hautement politique de savoir qui est habilité à définir les besoins futurs de l'humanité n'est pas posée ici.

Pourquoi certains chercheurs et scientifiques prônent-ils le transhumanisme, et pourquoi tant de personnes dans les sociétés capitalistes tardives ont-elles adopté ce discours ? Les humanistes séparent traditionnellement les catégories de l'humain et de l'animal. En outre, ils mettent en avant « la raison et l'autonomie individuelle » dans la prise de décision. Cette idée de progrès peut être examinée sous deux angles. Le sociologue allemand Max Weber souligne l'affinité culturelle du progrès avec la connaissance scientifique, et l'effet de celle-ci sur le développement de la société et des individus. À l'inverse, l'autre perspective est historique et repose sur la conviction que les humains ont toujours été engagés dans un projet de progrès technologique, et que cela fait partie de leur nature que d'« améliorer » leur propre vie, comme de s'emparer du premier outil (Toffoletti, 2007).

Les transhumanistes espèrent qu'en transcendant la biologie et en prenant le contrôle des processus naturels d'évolution, ils atteindront l'objectif final de devenir « post-humains ». La World Transhumanist Association définit le post-humain comme un être futur hypothétique, « dont les capacités de base dépassent si radicalement celles des êtres humains actuels

qu'elles ne sont plus clairement humaines selon nos normes présentes » (Bostrom, 2003). Cette utilisation spécifique du substantif « post-humain » ne doit pas être confondue avec l'usage plus culturel et philosophique du terme. Selon cette dernière acception, le fait de se positionner en tant que « sujet post-humain » décentré permet de remettre en question les limites de l'anthropocentrisme humaniste, de la nomenclature masculiniste et des relations binaires telles que nature/culture, machine/humain.

Les transhumanistes pensent que d'ici 2045, la puissance cérébrale combinée de tous les êtres humains sera dépassée par les ordinateurs (Kurzweil, 2005 : 70). Ils et elles craignent cependant un monde dominé par des inventions d'IA superintelligentes. Certains affirment même que la seule façon d'atténuer ce risque est que les humains eux-mêmes deviennent transhumains. Ainsi Kurzweil estime-t-il que nous devrions empêcher l'essor de l'IA superintelligente en encourageant l'humanité à fusionner avec les machines. Cependant, les risques contre lesquels les transhumanistes veulent prémunir le monde sont les mêmes que ceux que leurs solutions favorisent.

Les experts humanistes et chrétiens, et même Fukuyama, estiment que l'« amélioration » technologique posera des questions morales si elle confère injustement à un individu un avantage sur un autre. Les théologiens, quant à eux, rejettent le transhumanisme sur la base de la loi naturelle, toute tentative de modifier la condition humaine étant considérée comme un affront fait à Dieu. Le sociologue Nick Bostrom a introduit le terme de « risque existentiel » dans le contexte de technologies dangereuses comme l'IA. Il estime que la superintelligence est l'un des nombreux risques existentiels « dont l'issue défavorable annihilerait la vie intelligente d'origine terrestre ou réduirait de façon permanente et radicale son potentiel » (Frankish et Ramsey, 2014 : 329). Quoi qu'il en soit, ce monde de la post-singularité est si éloigné de nous qu'il est encore impossible d'en évaluer les risques.

Pour aller plus loin

Humanity+ (World Transhumanist Association), www.humanityplus.org
Bostrom, Nick (2003), *The Transhumanist FAQ: A General Introduction. Version 2.1*, Los Angeles : World Transhumanist Association.

Bostrom, Nick (2005), « In Defense of Posthuman Dignity », *Bioethics*, vol. 19, n° 3, p. 202-214.

Frankish, Keith et William Ramsey (2014), *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, Cambridge (Royaume-Uni) : Cambridge University Press.

Kurzweil, Ray (2005), *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, New York : Viking.

Toffoletti, Kim (2007), *Cyborgs and Barbie Dolls: Feminism, Popular Culture and the Posthuman Body*, Londres : I. B. Tauris.

Wolyniak, Joseph (2014), « “The Relief of Man’s Estate” : Transhumanism, the Baconian Project, and the Theological Impetus for Material Salvation », dans Calvin Mercer et Tracy J. Trothen (dir.), *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, Santa Barbara : Praeger.

Luke Novak a obtenu une licence en sociologie et en anthropologie. Son mémoire portait sur les risques existentiels liés au transhumanisme, à la singularité et à l’intelligence artificielle. Il est actuellement en doctorat en droit à l’université de Nouvelle-Galles-du-Sud à Sydney, en Australie, étudiant le croisement du droit et des technologies avancées, ainsi que les risques qu’elles engendrent.

Villes intelligentes

Hug March

Mots clés : TIC, souveraineté technologique, transformation urbaine

La « ville intelligente » (*smart city*) est un concept ambigu qui influence profondément les débats sur la durabilité urbaine ainsi que les stratégies de compétitivité urbaine, tant dans le Nord global que dans le Sud global. Sa pierre angulaire est l’utilisation intensive et généralisée des technologies de l’information et de la communication (TIC), dans le but d’améliorer la gestion urbaine et de renforcer sa durabilité.

S’il est impossible de présenter une liste exhaustive des villes, régions ou pays qui mettent en œuvre des plans de *smart city*, il est néanmoins intéressant de mentionner certains des cas les plus paradigmatiques. L’Europe a été une précurseuse dans le domaine de la ville intelligente, avec des villes comme Amsterdam⁶⁰ ou Barcelone⁶¹ en tête du classement des villes intelligentes ces dernières années. Si la plupart des stratégies de *smart city* visent à améliorer l’environnement bâti existant en ajoutant une « peau numérique » à la ville, on peut citer des villes intelligentes construites de toutes pièces, comme Masdar aux Émirats arabes unis ou Songdo en Corée du Sud. Ce concept a non seulement eu un effet sur l’urbanisme du Nord global, mais il marque aussi profondément les débats d’urbanisme dans le Sud global. L’ampleur et l’ambition de la mission « *Smart Cities* » en Inde sont considérables, avec plus de 100 projets se développant dans tout le pays. Enfin et surtout, il est également important de mentionner que le concept commence à influencer l’urbanisme en Afrique.

60. Dorien Zandbergen et Sara Blom (réal.) (2015), *Smart City: In Search of the Smart Citizen*. Ce documentaire présente et analyse la conversion d’Amsterdam en une ville intelligente de renommée mondiale. Disponible sur www.gr1p.org

61. « *Barcelona Ciudad Digital* » (2017-2020) est une feuille de route élaborée par le conseil municipal de Barcelone pour utiliser la technologie et les *data* afin de fournir des services abordables et de meilleure qualité aux citoyens et citoyennes, tout en rendant le gouvernement plus participatif, transparent et efficace. Cette feuille de route met aussi l’accent sur la capacitation numérique pour lutter contre les inégalités, et sur l’innovation numérique pour répondre aux défis sociaux. Voir www.ajuntament.barcelona.cat/digital

Grâce à la collecte continue de données précises sur le métabolisme urbain, à travers l'utilisation généralisée d'applications mobiles, de capteurs, de compteurs et réseaux intelligents, de plates-formes de gestion intégrée et d'outils similaires, la ville intelligente promet une utilisation des ressources plus efficace et optimale, une diminution de la pollution urbaine et une meilleure qualité de vie. Les grands conglomérats de TIC, les services publics et les sociétés de conseil internationales apparaissent comme des acteurs clés dans la mise en œuvre de la ville intelligente.

Cette version numérique rénovée de la modernisation écologique à travers les TIC présente de nombreux dangers pour une transition post-développement. Premièrement, les conceptions courantes de la ville intelligente dénotent un degré élevé de déterminisme technologique. L'utilisation intensive des TIC est considérée, de façon acritique, comme un passage obligé qui assurerait automatiquement une meilleure qualité de vie pour toutes et tous. Par conséquent, dans l'imaginaire de la ville intelligente, le changement technologique est le moteur du changement social. Cette narration se caractérise généralement par une perspective ontologique qui présente les processus urbains socio-environnementaux comme des défis techniques et d'ingénierie pouvant être résolus par des solutions technologiques. Alimentée par une grandiloquence dépolitisée, cette narration surestime la capacité transformative de la technologie tout en occultant les dimensions structurelles politico-économiques des problèmes socio-environnementaux urbains, tels que la pauvreté, la discrimination ou l'inégalité. Ce faisant, les déploiements hégémoniques de la ville intelligente remplacent la quête de la justice socio-environnementale et du « droit à la ville » par celle de la démocratisation de la technologie. Deuxièmement, les technologies des villes intelligentes peuvent accentuer l'éclatement urbain, renforcer les relations de pouvoir inégales, et accroître les disparités sociales et l'exclusion de certains acteurs. Troisièmement, la ville intelligente peut être comprise comme un moteur permettant d'accélérer la circulation des capitaux et l'extraction de rentes par et pour les entreprises privées, en période de restructuration urbaine post-crise. Le contrôle monopolistique des technologies intelligentes par le secteur privé peut entraîner un blocage socio-technique empêchant la concrétisation de transitions socio-techniques alternatives plus égalitaires. Quatrièmement, on pourrait également considérer que cette situation se rapproche d'une dystopie urbaine de sur-

veillance totale et d'un glissement vers une gouvernance urbaine autoritaire.

Au-delà des implications politico-économiques de la ville intelligente, les avantages environnementaux des TIC urbaines doivent faire l'objet d'un examen critique. Les solutions de la ville intelligente visent à réduire la consommation d'eau et d'énergie, tout en limitant les émissions de manière efficace et rentable. Or, d'une part, les améliorations en matière d'efficacité peuvent conduire à une augmentation inattendue de l'utilisation des ressources, selon le paradoxe de Jevons. D'autre part, la production des technologies de la *smart city* peut engendrer des effets socio-environnementaux, découlant de la fabrication, de l'exploitation et de l'élimination des TIC (par exemple, les conflits liés à l'extraction d'éléments rares, tels que les métaux critiques et les terres rares).

En bref, d'un point de vue critique, la ville intelligente pourrait être caractérisée comme un signifiant vide, creux et dépolitisé, construit à l'image du capital pour extraire les rentes urbaines et promouvoir la croissance économique. En d'autres termes, la ville intelligente peut être comprise comme une version de la modernisation écologique appliquée à l'échelle urbaine, aux antipodes d'une alternative post-développement. Cependant, ce qui est vraiment problématique avec la ville intelligente, ce ne sont pas les TIC et les technologies intelligentes en elles-mêmes, mais l'économie politique qui sous-tend les imaginaires de la *smart city* – des imaginaires technocratiques et entrepreneuriaux, déterministes en matière de technologie, mais aussi a-spatiaux et pro-croissance.

En réalité, il est possible d'envisager une subversion des TIC et des technologies de la ville intelligente, qui se ferait de façon progressive, en partant d'initiatives citoyennes, et permettrait une émancipation. De nombreuses technologies de la ville intelligente, telles que les compteurs intelligents, les capteurs, les réseaux intelligents ou les plates-formes ouvertes, pourraient être intéressantes pour une transition post-croissance, à condition qu'elles soient développées dans une logique d'*open source* par des coopératives, des petites et moyennes entreprises ou des organisations à but non lucratif, et qu'elles soient maintenues sous un contrôle public démocratique. En effet, les militants et militantes ont montré, par des expérimentations sur les TIC, allant des applications de cartographie aux capteurs bricolés, qu'ils et elles avaient la capacité de s'appropriier, de mettre en œuvre et d'adapter ces technologies, mais aussi la capacité de

3. PLURIVERS DES PEUPLES : INITIATIVES TRANSFORMATRICES

produire de nouvelles données pour mettre en place une politique de contestation socio-environnementale urbaine. D'autre part, les administrations locales concernées par les questions de souveraineté technologique commencent à élaborer des alternatives aux villes intelligentes hégémoniques dirigées par les entreprises. Ces discours et pratiques alternatifs tournent autour de la redistribution collaborative de l'« intelligence » et ouvrent la voie à une transformation urbaine progressive, civique, démocratique, coopérative, citoyenne et communautaire, qui ne serait ni contrôlée par les élites technocratiques et le capital, ni soumise au fétichisme de la croissance économique perpétuelle.

Pour aller plus loin

Glasmeyer, Amy et Susan Christopherson (2015), « Thinking about Smart Cities », *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society*, vol. 8, n° 1, p. 3-12.

March, Hug (2018), « The Smart City and Other ICT-Led Techno-Imaginations: Any Room for Dialogue with Degrowth? », *Journal of Cleaner Production*, vol. 197, n° 2, p. 1694-1703.

March, Hug et Ramon Ribera-Fumaz (2016), « Smart Contradictions: The Politics of Making Barcelona a Self-Sufficient City », *European Urban and Regional Studies*, vol. 23, n° 4, p. 816-830.

Hug March enseigne à la faculté d'économie et de commerce de l'université ouverte de Catalogne, en Espagne. Il est chercheur au sein du Laboratoire de transformation urbaine et de changement global du *Internet Interdisciplinary Institute (IN3)*. Spécialiste en écologie politique urbaine, il s'intéresse au rôle de la technologie et de la finance dans la transformation socio-environnementale. Il a mené des recherches approfondies sur l'écologie politique du cycle de l'eau.

Agaciro

Eric Ns. Ndushabandi et Olivia U. Rutazibwa

Mots clés : dignité, développement, Rwanda, décolonialité

Le fait d'avoir été privés d'estime de soi pendant si longtemps nous a appris tout le sens de l'*agaciro*. L'*agaciro* consiste à créer de l'estime de soi. Cela n'est possible que si nous nous estimons tous les uns les autres. L'unité, le fait de se serrer les coudes et de se tenir mutuellement responsables signifie que nous assumons la responsabilité de l'*agaciro*...

– Paul Kagame, président du Rwanda

L'« *agaciro* » est un concept aux significations multiples, selon le contexte historique et géographique, et selon qu'il se réfère aux choses, aux personnes ou à leur interaction. Traduit le plus souvent par « valeur », « dignité » et « estime de soi » (Behuria, 2016), l'*agaciro* parle des expériences concrètes vécues par le peuple rwandais.

Cette étude explore les moyens créatifs par lesquels le concept de dignité retrouve, à travers l'*agaciro*, une place centrale dans la pensée du développement et les pratiques sociales. Il examine dans quelle mesure ce concept constitue une alternative post-développement ou décoloniale au développement international hégémonique. Notre conclusion provisoire est qu'au Rwanda, le pouvoir symbolique associé à l'*agaciro* permet aux Rwandaises et Rwandais de se projeter en tant qu'agents premiers du développement, plutôt qu'en tant que récipiendaires ou bénéficiaires. En considérant les différentes politiques pour lesquelles l'*agaciro* est invoqué, nous concluons que le potentiel de l'*agaciro* pour une pensée alternative radicale est réel, mais non automatique.

Beaucoup considèrent l'*agaciro* comme une attitude culturelle datant de l'époque précoloniale et pensent qu'il a été temporairement « perdu » pendant la colonisation (d'abord par l'Allemagne, puis par la Belgique) et même après l'indépendance (1962), qui a mené à sa suppression totale pendant le génocide des Tutsis (1994). Depuis lors, le concept a non seulement été revisité et revalorisé dans les cultures populaire, urbaine et élitaire, mais il a aussi été consciemment traduit en idéologie et

en mesures politiques – comme l'Agaciro Development Fund (Fonds de développement Agaciro) – après 1994, par le parti au pouvoir, le Front patriotique rwandais.

L'*agaciro* se manifeste par l'élaboration délibérée de politiques publiques visant à la fois les Rwandais du pays et la diaspora, ainsi que par son rôle indirect d'instrument de communication avec le reste du monde. L'Agaciro Development Fund a été proposé par les Rwandais lors du neuvième Umushyikirano (Conseil de dialogue national) en 2011. Les Rwandais du pays et la diaspora ont été invités à verser des dons au fonds. Celui-ci a été lancé officiellement par le président Paul Kagame le 23 août 2012, comme un moyen de constituer une épargne publique pour atteindre l'autosuffisance, maintenir la stabilité en période de turbulences dans l'économie nationale, et accélérer les objectifs de développement socio-économique du Rwanda, qui incluent le financement de projets nationaux clés dans le cadre du programme gouvernemental Vision 2020. Le président Kagame a déclaré que la constitution de ce fonds devait être perçue comme un signe de dignité – quelque chose qui a été gagné et non donné par d'autres. Ce qui est important, ce n'est pas la somme d'argent, mais l'« idée » elle-même.

En tant que philosophie en construction, mais aussi en tant que politique publique promouvant des solutions locales, l'*agaciro* n'incarne pas automatiquement une alternative radicale à la pensée et à la pratique du développement international. Cela reste cependant possible.

Lorsqu'on lui a demandé comment l'idée d'*agaciro* influençait sa pensée et son comportement, l'ancienne ministre des Affaires de la Communauté d'Afrique de l'Est, Valentine Rugwabiza, a donné l'exemple de l'intention du Rwanda de supprimer le marché des vêtements de seconde main dans la région, un marché qui va, selon elle, à l'encontre de la conception de la dignité véhiculée par l'*agaciro*. Comme le montre cet exemple, considérer que l'*agaciro* constitue automatiquement une alternative post-développement ne va pas de soi, et il reste des problèmes à résoudre avant que cela puisse être le cas. Dans un tel contexte, il pourrait s'agir d'une simple transposition des tendances du marché libéral imposées par l'Occident à un marché imposé et mis en œuvre localement. D'un autre côté, la simple contestation de la « mentalité des restes », même si elle ne se situe à ce stade qu'au niveau discursif ou symbolique, remet fondamentalement en cause, à travers le déploiement de la notion de dignité, la volonté de « rattraper l'Occident ».

Que faut-il donc privilégier pour que l'*agaciro* soit déployé comme une philosophie alternative décoloniale ou autrement radicale ? Nous suggérons ici trois pistes liées à l'épistémologie, à l'ontologie et à la normativité, comme autant d'invitations à poursuivre la recherche et l'engagement.

La première concerne la nécessité de « dé-silencier » les connaissances qui portent sur le Sud global et qui en sont issues. Une cartographie systématique, qui constituerait une archive vivante de l'*agaciro*, contribuerait grandement à cet impératif. L'objectif devrait être de documenter les différentes interprétations et mises en œuvre de l'*agaciro* liées à la valeur intrinsèque de la dignité et de l'autonomie.

Deuxièmement, l'*agaciro* peut et doit être déployé pour « démythifier » certaines de nos conceptions ontologiques concernant à la fois le développement et les relations internationales ou la solidarité. L'*agaciro* nous permet de remettre en question la méfiance avec laquelle nous avons tendance à accueillir les solutions locales, que nous soumettons invariablement à un critère occidental idéalisé – autrement dit, notre quasi-incapacité à concevoir la vie bonne pour le « Reste » en dehors de l'« Ouest ». L'*agaciro*, en tant qu'attention renouvelée portée à la dignité et à l'autodétermination qui en découle, invite à repenser radicalement la forme que pourrait prendre la solidarité internationale.

Enfin, il est impératif de relier normativement l'*agaciro* à un projet (im)matériel de « décolonialité » et de confronter ses déploiements à une telle norme, tout en évitant de le glorifier simplement parce qu'il est une solution « locale ». Cela exige un examen constant pour déterminer dans quelle mesure l'invocation de l'*agaciro* est la source d'une rupture avec l'inégalité, l'oppression, l'exclusion ou la violence – ou, au contraire, de leur reproduction. Dans l'esprit de l'*agaciro*, cet exercice doit avant tout être mené par les personnes concernées. Cela implique de veiller à ce que l'*agaciro* ne soit pas réduit à une stratégie néolibérale de responsabilité individuelle pour la réussite entrepreneuriale, alors que le concept est aussi – et peut-être d'abord – une réaffirmation radicale de la dignité et de la valeur indéniable de chaque individu, inscrit dans l'histoire, la communauté et l'environnement. Pour les acteurs externes, le déploiement décolonial de l'*agaciro* pourrait signifier que leur tâche principale est d'appliquer le test anticolonial à leurs engagements (im)matériels avec le pays.

Depuis la fin du génocide, le processus de reconstruction du Rwanda est passé par la dénonciation du rôle de la gouvernance

coloniale et des deux derniers régimes, qui ont détruit les relations entre les citoyens rwandais.

L'*agaciro* est synonyme de valeur, d'estime de soi et de dignité, et, de différentes manières, il est délibérément mis en œuvre par le biais de la politique publique dans le Rwanda contemporain. Au cœur de cette idée se trouve une invitation à la co-création, l'appropriation, la subversion, la réinterprétation et la négociation constantes de ce que pourrait et devrait impliquer le fait de replacer la dignité au centre des relations nationales et internationales, communales et intercommunales. C'est un appel qui transcende le contexte rwandais, mais l'expérience rwandaise peut nous apprendre beaucoup à cet égard.

Pour aller plus loin

Agaciro Development Fund, www.agaciro.rw

Rwanda Day, www.rwandaday.org

Behuria, Pritish (2016), « Countering Threats, Stabilising Politics and Selling Hope: Examining the “Agaciro” Concept as a Response to a Critical Juncture in Rwanda », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 10, n° 3, p. 434-451.

Hasselskog, Malin, Peter J. Mugume, Eric Ns. Ndushabandi et Isabell Schierenbeck (2016), « National Ownership and Donor Involvement: An Aid Paradox Illustrated by the Case of Rwanda », *Third World Quarterly*, vol. 38, n° 8, p. 1816-1830.

Rutazibwa, Olivia U. (2014), « Studying Agaciro: Moving Beyond Wilsonian Interventionist Knowledge Production on Rwanda », *Journal of Intervention and Statebuilding*, vol. 8, n° 4, p. 291-302.

Uwizeye, Annette (réal.) (2011), *Agaciro Documentary Film*, www.youtube.com

Eric Ns. Ndushabandi est directeur de l'Institut de recherche et de dialogue pour la paix de Kigali, au Rwanda, un groupe de réflexion indépendant qui a développé une école de débat pour les jeunes. Il enseigne les sciences politiques à l'université du Rwanda. Ses recherches portent sur les initiatives locales de reconstruction de l'État-nation dans un contexte post-génocide, et sur l'éducation politique et civique à travers l'*ingando* (camp de solidarité) et l'*itorero* (leadership traditionnel).

Olivia U. Rutazibwa est maîtresse de conférences à la London School of Economics and Political Science, au Royaume-Uni. Ses recherches portent sur les relations internationales vernaculaires ; les conceptions décoloniales de la solidarité mondiale ; le développement des philosophies et des pratiques d'autodétermination à travers l'*agaciro* et le *Black Power* ; et le rétablissement de l'autonomie au Somaliland. Elle a été rédactrice et journaliste spécialiste de l'Afrique pour le magazine *Mon-diaal Nieuws*, dont le siège est situé à Bruxelles.

« Agdal » – au pluriel *igudlan/igdalen*, ou plus communément *agdals* – est un terme d'origine amazighe/berbère d'Afrique du Nord. Il fait principalement référence à un type de gestion communautaire des ressources, qui inclut une restriction temporaire de l'utilisation de ressources naturelles spécifiques sur un territoire défini, dans l'intention de maximiser leur disponibilité durant les périodes de besoin critiques (Auclair *et al.*, 2011). Les *agdals* pastoraux dans le Haut-Atlas marocain, où les bergers ne peuvent amener leurs troupeaux que pendant une période convenue collectivement, en sont un exemple parlant. Les *agdals* peuvent également être des zones arboricoles, comme les forêts d'arganiers (*Argania spinosa*) dans l'Ouest du Maroc, où l'accès est interdit pendant la saison de mûrissement des fruits, avant la récolte. Les restrictions relatives aux *agdals* s'appliquent plus largement aux terres agricoles, aux champs d'algues, aux cultures de plantes fourragères et médicinales, aux vergers et aux sites sacrés, entre autres, dans les basses terres côtières, les montagnes, les oasis et même les zones urbaines.

L'analyse des *agdals* révèle des avantages à la fois biologiques et sociaux par rapport à d'autres approches de gestion des terres. Les *agdals* favorisent une répartition relativement équitable des bénéfices tirés des ressources naturelles, grâce à la prise de décision collective et la reconnaissance de droits d'accès communs, et ils sont régis par des institutions locales qui établissent des règles d'usage. Les *agdals* maximisent la production annuelle de biodiversité, culturellement importante, et maintiennent la viabilité de l'extraction des ressources sur le long terme, ce qui se traduit par des écosystèmes plus riches en biodiversité et plus résilients que d'autres qui se situent dans des contextes géographiques similaires, mais qui ne sont pas gérés de manière communautaire. Par exemple, les *agdals* pastoraux sont généralement ouverts aux troupeaux d'animaux domestiques à la

fin du printemps ou au début de l'été, lorsque la plupart des plantes pâturées ont terminé leur cycle de reproduction, ce qui permet d'éviter la dégradation observée dans les pâturages en accès libre au Maghreb.

Cependant, se concentrer uniquement sur le côté productif des *agdals* ne permettrait pas d'en présenter une image complète. Plus qu'un simple outil agroéconomique, l'*agdal* est un élément culturel autour duquel tourne tout un système de références sacrées, éthiques, esthétiques et autres références symboliques, qui fait de l'*agdal* le reflet fidèle d'une culture amazighe montagnarde et l'élève au rang de fait social total. En effet, la régulation rituelle constituait autrefois une part importante du système de l'*agdal*. Ces rituels consistaient notamment à faire annoncer et légitimer les interdictions annuelles relatives à l'*agdal* par des descendants de saints, ou encore à leur remettre des offrandes telles que des sacs de céréales, du beurre, du couscous et des sacrifices de bétail. Les descendants partageaient à leur tour ces produits avec tous les autres invités et distribuaient la *baraka* entre les personnes participant au rituel.

L'existence des *agdals* est supposée ancienne ; leur origine remonterait aux sociétés amazighes implantées dans la région depuis plusieurs milliers d'années (Auclair *et al.*, 2011 ; Navarro *et al.*, 2017). Les *agdals* ont vraisemblablement persisté et se sont continuellement renouvelés au fil du temps, en Afrique du Nord et au Sahara, en s'adaptant à diverses situations économiques, environnementales et politiques. Le terme « *agdal* » a également été utilisé dans de nouveaux contextes, y compris dans des centres urbains en pleine expansion démographique, comme Rabat ou Marrakech. Dans cette dernière ville, le terme aurait pu commencer à être appliqué au domaine situé au sud de la médina, après sa restauration par la dynastie alaouite (17^e siècle) – des jardins imaginés et créés par la dynastie des Almohades au 12^e siècle (Navarro *et al.*, 2017).

Bien que les jardins de l'Agdal à Marrakech aient acquis une notoriété importante – ils ont été inscrits au patrimoine mondial de l'UNESCO en 1985 –, les *agdals* ruraux sont plus pertinents dans le contexte actuel, malgré une méconnaissance générale de leur existence. Ils sont les prototypes de l'aire du patrimoine autochtone et communautaire (Indigenous and Community Conserved Area) au Maghreb. Ils jouent un rôle fondamental dans le maintien du patrimoine culturel, tant immatériel que matériel – des cérémonies rituelles aux agro-écosystèmes traditionnels –, tout en renforçant la résilience des systèmes

socio-écologiques dans divers environnements. Après avoir fait l'objet d'études universitaires intensives au début du 21^e siècle, les *agdals* sont régulièrement évoqués comme un modèle de conservation de la nature et d'utilisation durable, fondé sur « les connaissances, les innovations et les pratiques des communautés autochtones et locales qui incarnent des modes de vie traditionnels », pour reprendre les termes de la Convention sur la diversité biologique.

Les *agdals* sont des hauts lieux de biodiversité, non seulement en tant que riches réservoirs de faune et de flore, mais aussi en tant que zones fortement menacées par l'expansion des espaces agricoles privatisés, l'intensification du pâturage, l'exode rural, la transformation des mentalités culturelles et le changement climatique. Les *agdals* pastoraux et forestiers jouent un rôle majeur en tant que zones importantes pour les plantes (ZIP) dans le Haut-Atlas marocain, car ils abritent un grand nombre d'espèces végétales endémiques en voie de disparition et utiles à l'humain.

La prise de conscience de l'importance des *agdals* conduit actuellement à leur intégration dans des projets communautaires de restauration culturelle et écologique. Ces projets sont pilotés – bien qu'avec le financement et le soutien d'institutions externes – par des associations locales qui cherchent soit à défendre les *agdals* existants, soit à appliquer le principe de gestion communautaire à des zones dégradées, sur la base de l'interdiction temporaire de l'utilisation des ressources. Ce début de renaissance est motivé par des préoccupations pratiques concernant l'érosion et d'autres problèmes environnementaux, ainsi que par un intérêt plus large pour la restauration de l'identité culturelle et des paysages.

Bien que les *agdals* ne bénéficient généralement pas d'une reconnaissance gouvernementale explicite – et qu'ils ne soient guère pris en compte dans les plans nationaux d'agriculture et de préservation de l'environnement –, la prise de conscience des avantages bioculturels de ces zones gérées de manière communautaire peut influencer la politique publique en matière d'utilisation durable des terres.

Dans leurs multiples manifestations – comme faits culturels, comme territoires gérés par la communauté et même comme espaces verts urbains –, les *agdals* restent ancrés dans un contexte humain et géographique spécifique. Les initiatives visant à les recréer ou à les imposer en dehors de ce cadre seraient inappropriées, mais ils restent une alternative viable dans des zones spécifiques du Maghreb, et sont une source d'inspiration pour

les défenseurs et défenseuses de la gestion communautaire des ressources naturelles dans le bassin méditerranéen et dans le monde entier.

Pour aller plus loin

Global Diversity Foundation, www.global-diversity.org

Auclair, Laurent, Patrick Baudot, Didier Genin, Bruno Romagny et Romain Simenel (2011), « Patrimony for Resilience: Evidence from the Forest *Agdal* in the Moroccan High Atlas Mountains », *Ecology and Society*, vol. 16, n° 4.

Auclair, Laurent et Mohamed Alifriqui (dir.) (2012), *Les Agdals du Haut-Atlas marocain : savoirs locaux, droits d'accès et gestion de la biodiversité*, Rabat et Marseille : IRCAM et IRD.

Dominguez, Pablo (réal.) (2019), *Agdal: Voices of the Atlas*.

Dominguez, Pablo, Francisco Zorondo-Rodríguez et Victoria Reyes-García (2010), « Relationships between Religious Beliefs and Mountain Pasture Uses: A Case Study in the High Atlas Mountains of Marrakech, Morocco », *Human Ecology*, vol. 38, n° 3, p. 351-362.

Navarro, Julio, Fidel Garrido et Íñigo Almela (2017), « The Agdal of Marrakesh (Twelfth to Twentieth Centuries): An Agricultural Space for Caliphs and Sultans. Part 1: History », *Muqarnas*, vol. 34, p. 23-42.

Pablo Domínguez, anthropologue de l'environnement, a étudié les populations amazighes du Haut-Atlas et leurs systèmes de gestion communautaire des ressources naturelles. Il s'intéresse maintenant à la façon dont le concept de patrimoine peut promouvoir ou dévaloriser les *agdals* et autres systèmes de communs en Espagne, en France, en Italie, en Afrique de l'Est et en Amérique latine. Il enseigne au Laboratoire de géographie de l'environnement (GEODE) de l'université de Toulouse en France, et à l'Institut des sciences et technologies de l'environnement de l'université autonome de Barcelone, en Espagne.

Gary Martin a travaillé dans le domaine de la conservation et de l'ethnobotanique pendant plus de 35 ans dans une cinquantaine de pays. Il est directeur de la Global Diversity Foundation à l'université d'Oxford, et a été maître de conférences à l'École d'anthropologie et de conservation de l'université du Kent, au Royaume-Uni.

Mots clés : agroécologie, agriculture soutenable, systèmes alimentaires, crise socio-écologique

L'agroécologie constitue un domaine de connaissance émergent qui propose des solutions aux graves problèmes d'environnement et de production alimentaire causés dans le monde entier par l'agriculture moderne ou industrialisée et l'agro-business. L'agroécologie est une « discipline hybride », car elle combine des connaissances issues des sciences naturelles et des sciences sociales. Elle adopte une perspective multidisciplinaire, dans la lignée de la « science post-normale ». Elle se veut une connaissance appliquée, mais aussi un exemple de recherche participative. En tant que forme de pensée critique, l'agroécologie s'attache à contester non seulement les inégalités sociales, mais également les perturbations environnementales. Les universitaires identifient trois sphères ou dimensions formant une sorte de « Sainte-Trinité » : la recherche scientifique en écologie et en agronomie ; les pratiques agricoles empiriques ; et la nécessité d'élaborer une approche avec et pour les mouvements sociaux ruraux. Au cours des deux dernières décennies, le nombre de publications et d'initiatives que les gens décrivent comme « agroécologiques » a augmenté de manière exponentielle. De même, le nombre de mouvements sociaux et politiques faisant de l'agroécologie leur objectif principal a connu une forte croissance.

Alors que les dimensions scientifique et pratique de l'agroécologie font référence respectivement aux domaines cognitifs et technique, la troisième dimension est liée aux mouvements sociaux et aux actions politiques des communautés paysannes. De nombreux acteurs (notamment des paysans, des ménages ruraux, des populations autochtones, des travailleurs ruraux sans terres – hommes et femmes) utilisent l'agroécologie comme un outil pour la revendication et la défense de leurs territoires et de leurs ressources naturelles, de leurs modes de vie et de leur patrimoine bioculturel. Les innombrables syndicats paysans d'échelle nationale, situés principalement en Amérique latine, en Inde et en Europe, en sont des exemples. La coalition

la plus connue est La Vía Campesina⁶², une alliance mondiale de quelque 200 millions d'agriculteurs et d'agricultrices, comprenant environ 182 organisations locales et nationales dans 81 pays d'Afrique, d'Asie, d'Europe et d'Amérique. Ce mouvement défend l'agriculture soutenable à petite échelle, comme moyen de promouvoir la justice sociale et la dignité. Il s'oppose fermement à l'agriculture contrôlée par les grandes entreprises, qui détruit les personnes et la nature.

En Amérique latine, la pratique de l'agroécologie inclut des recherches scientifiques et techniques menées en étroite association avec des mouvements ruraux sociaux et politiques – une tendance qui a connu une expansion sans précédent dans de nombreux pays de la région. L'agroécologie est entrée dans les pratiques de dizaines de milliers de foyers paysans, que ce soit sous l'effet de mouvements sociaux ou de la mise en œuvre de politiques publiques. On observe des avancées extraordinaires au Brésil, à Cuba, au Nicaragua, au Salvador, au Honduras, au Mexique et en Bolivie, et des succès modérés en Argentine, au Venezuela, en Colombie, au Pérou et en Équateur.

À ses débuts, l'agroécologie était conçue comme un simple domaine technique axé sur l'application de notions et de principes écologiques pour la conception de systèmes agricoles soutenables. Cependant, au fur et à mesure de son développement, cette approche a évolué vers une intégration plus explicite de concepts et de méthodes issus des sciences sociales et traitant de questions culturelles, économiques, démographiques, institutionnelles et politiques. La tendance dominante de l'agroécologie en Amérique latine est l'« agroécologie politique ». Cette pratique de l'agroécologie reconnaît que la soutenabilité de l'agriculture ne peut pas être atteinte simplement par des innovations techniques de nature environnementale ou agronomique, mais nécessite un changement institutionnel dans les relations de pouvoir, impliquant la prise en compte de facteurs sociaux, culturels, agricoles et politiques.

62. La Vía Campesina (« La Voie paysanne ») a été fondée en 1993 par des organisations paysannes d'Europe, d'Amérique latine, d'Asie, d'Amérique du Nord et d'Afrique. Elle se présente comme un « mouvement international qui rassemble des organisations paysannes de petits et moyens producteurs, des travailleuses et des travailleurs agricoles, des femmes vivant en milieu rural et des communautés autochtones ». La Vía Campesina est une coalition de plus de 182 organisations qui défend une agriculture soutenable reposant sur les exploitations familiales. On doit à ce collectif le terme de « souveraineté alimentaire ». Voir www.viacampesina.org

D'un point de vue épistémologique, l'évolution de la pensée agroécologique constitue un processus très intéressant. Sa principale innovation épistémologique a été le « dialogue interculturel », par lequel les chercheurs reconnaissent les formes de connaissances ancrées dans l'esprit des agriculteurs traditionnels. On considère que ces connaissances locales, traditionnelles ou autochtones constituent une « mémoire ou sagesse bioculturelle », transmise oralement depuis des centaines de générations. Ces connaissances non scientifiques sont utilisées par les peuples autochtones depuis des milliers d'années pour produire des aliments et d'autres matières premières. Pour cette raison, certains auteurs définissent l'agroécologie comme une approche transculturelle et participative orientée vers l'action. Certains considèrent également l'agroécologie comme une nouvelle expression de la recherche-action participative, un mouvement porté par des chercheurs critiques en sciences sociales, qui est apparu durant les années 1970 dans ce que l'on appelle le tiers-monde, en tant qu'approche innovante promouvant un changement vers l'émancipation. En reconnaissant les *cosmovisiones* (visions du monde), les connaissances et les pratiques traditionnelles comme bases pour l'innovation scientifique et technique, les agroécologistes mettent en pratique les concepts de « dialogue interculturel » et de « coproduction de connaissances ».

La majeure partie de la production agricole mondiale continue d'être générée par des paysans, ou petits exploitants traditionnels, dont on estime qu'ils seraient entre 1,3 et 1,6 milliard. Leurs savoirs et pratiques agricoles sont le fruit de plus de 10 000 ans de tradition et d'expérimentation. L'Organisation des nations unies pour l'alimentation et l'agriculture a reconnu que la majeure partie des denrées alimentaires destinées à nourrir les quelque 7 milliards d'êtres humains sont produites par de petits exploitants familiaux. Elle en a pris acte en déclarant 2014 « année internationale de l'agriculture familiale ». Une étude réalisée en 2009 par l'organisation non gouvernementale internationale GRAIN a confirmé que non seulement les paysans ou petits exploitants agricoles produisent la plupart des aliments que consomment les humains à travers le monde, mais encore qu'ils réalisent cet exploit sur pas plus de 25 % de la surface agricole totale, dans des parcelles de 2,2 hectares en moyenne. Les trois quarts restants de la surface agricole totale sont détenus par 8 % des producteurs agricoles, incluant des propriétaires de surfaces agricoles de taille moyenne, grande et très grande (par exemple des *haciendas* ou des *latifundia*), mais aussi des

Amour queer

Arvind Narrain

Mots clés : queer, transformation, identité, amour, politique LGBTI

L'amour est une émotion qui ne peut être domestiquée ni par le marché, ni par la famille ou la communauté, ni par la science médicale ou la religion, ni par la nation. L'amour a plutôt cette propriété indéfinissable qui la rapproche de la folie, que les Grecs appelaient « manie », et qui peut pousser une personne à défier la tradition et à briser les orthodoxies. Un acte d'amour est susceptible de renverser l'ordre établi. Cette idée d'un amour subversif est au cœur du mouvement queer. Le mot « queer » porte en lui une remise en cause des normes de genre et de sexualité. S'il s'agit pour certaines et certains d'une conception renouvelée de l'amour et des relations, d'autres y voient un bouleversement juridique, politique et sociétal, une manière de contester notre façon d'habiter le monde. Ce mouvement inclut les personnes marginalisées et/ou celles qui choisissent de se démarquer des schémas de l'ordre social hétéronormé. Le potentiel radical de l'amour queer apparaît à travers les slogans scandés dans le monde entier lors des manifestations en faveur des « fiertés », tels que « le droit d'aimer », « l'amour est un droit humain » ou « ne criminalisez pas l'amour ». La politique queer ne se limite pas à la politique en faveur des LGBTI – lesbiennes, gays, personnes bisexuelles, transgenres ou intersexes. Elle va au-delà de l'identité et ne se cantonne pas à un enjeu unique. Le queer est marqué, comme le souligne Leela Gandhi (2006), par une « capacité d'affinités radicales », et constitue une base à partir de laquelle la portée idéologique de la politique LGBTI est étendue pour inclure « des affinités improbables avec les étrangers, les parias et les *outsiders* ».

Cette forme d'amour radical s'exprime à travers les vies de milliers de gens qui choisissent d'aimer la personne de leur choix, allant ainsi à l'encontre des dogmes religieux, des conventions sociales et des attentes familiales. L'amour homosexuel est si menaçant pour l'ordre social établi que certaines familles préfèrent tuer les amoureuses et les amoureux plutôt que de laisser s'épanouir l'amour. En Inde, parmi les martyrs figurent Ilavarasan, un jeune homme dalit (intouchable) tué pour avoir osé épouser une femme de caste supérieure, Divya ; et Rizwanur Rahman, un musulman tué pour avoir osé être tombé amoureux d'une jeune femme hindoue, Priyanka Todi. Un couple lesbien,

entreprises et des firmes, qui adoptent généralement le modèle de production agro-industriel.

Les agroécologistes travaillent principalement, mais pas exclusivement, avec les petits agriculteurs, les communautés paysannes et les peuples autochtones, pour l'amélioration des systèmes alimentaires, la justice agraire et l'émancipation des populations rurales. De fait, pour surmonter la crise du monde contemporain industriel et technocratique, nous avons besoin de systèmes de production alimentaire respectueux de l'environnement, des cultures rurales et de la santé humaine. L'agroécologie est donc un instrument scientifique, technique, interculturel et sociopolitique de première importance pour faire face aux crises écologiques et sociales du monde contemporain, en quête d'une modernité post-industrielle et alternative.

Pour aller plus loin

AgriCultures Network, www.magazines.agriculturesnetwork.org

Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología (SOCLA), www.socla-global.com

Altieri, Miguel A. et Víctor M. Toledo (2011), « The Agroecological Revolution in Latin America: Rescuing Nature, Ensuring Food Sovereignty and Empowering Peasants », *The Journal of Peasant Studies*, vol. 38, n° 3, p. 587-612.

Méndez, V. Ernesto, Christopher M. Bacon, Roseann Cohen et Stephen R. Gliessman (dir.) (2015), *Agroecology: A Transdisciplinary, Participatory and Action-oriented Approach*, Boca Raton : CRC Press.

Toledo, Víctor M. et Narciso Barrera-Bassols (2008), *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Barcelone : Icaria Editorial.

Victor M. Toledo travaille à l'Institut de recherche sur les écosystèmes et la soutenabilité de l'université nationale autonome du Mexique (UNAM). Il se concentre sur l'étude de l'agroécologie, des sociétés soutenables, et des relations entre les cultures autochtones et leur environnement naturel (ethnoécologie). Il est l'auteur de plus de 200 publications scientifiques, dont une vingtaine de livres.

Swapna et Sucheta, de Nandigram, ont préféré se suicider plutôt que d'être forcées à vivre l'une sans l'autre. En remettant en question les codes sociaux, ces amoureuses et ces amoureux rendent l'ordre social plus perméable et jettent les bases d'un monde plus égalitaire où les différences de race, de religion et de caste cesseraient d'avoir de l'importance.

La politique queer vise à briser les normes rigides et oppressives liées au genre et à la sexualité, qui font l'objet d'une codification à travers des institutions sociales aussi diverses que le mariage, la famille, la loi et le corps médical. Le projet politique queer consiste également à défendre une vision élargie de la transformation sociale, qui trouve ses racines dans le désir intime de deux ou plusieurs personnes dont l'envie d'être ensemble est si farouche qu'elles sont amenées à braver les contraintes sociales.

L'amour queer implique également la culture d'une sensibilité, laquelle permet d'aller au-delà de l'amour exclusif d'une seule autre personne, pour compatir à la souffrance d'inconnus. Aimer une personne indépendamment du genre ou de la sexualité et éprouver de l'empathie pour des causes apparemment éloignées sont parfois deux aspects croisés de l'amour. L'un des exemples de cette forme d'amour nous est donné par le révolutionnaire irlandais Roger Casement, dont les passions ne comprenaient pas seulement les relations sexuelles avec les hommes, mais aussi un profond souci de justice pour les Congolais qui subissaient la brutalité des hommes du roi Léopold. De même, il se préoccupait du sort des tribus autochtones d'Amazonie opprimées par les puissances coloniales. Outre sa lutte pour la liberté de l'Irlande, Casement a documenté ces formes de souffrance dans deux rapports pionniers sur les droits humains, tout en continuant à avoir des relations sexuelles avec des hommes.

Dans le monde contemporain, une autre figure remarquable est le soldat Bradley Manning, membre loyal de l'armée états-unienne, devenu l'un de ses plus courageux dissidents. Au cours de son cheminement de soldat à lanceur d'alerte, Manning est également passé du genre masculin (Bradley) au genre féminin (Chelsea). En tant que Chelsea Manning, elle a risqué l'emprisonnement après avoir publié des documents confidentiels sur des actions militaires brutales, poussée par un rare sentiment d'empathie pour les Irakiens en tant qu'êtres humains.

Si son acte public de lancement d'alerte – un acte caractéristique d'un amour profond – était important, la décision de Manning d'exprimer son intime vérité en exigeant d'être reconnue comme une femme et non comme un homme l'était tout

autant. Les profondes convictions morales de Chelsea n'ont pas seulement une dimension publique et extérieure, mais aussi une dimension privée et intérieure. Elle reconnaît que quelque chose ne va pas dans le monde tel qu'il existe, mais aussi que quelque chose ne va pas dans « ce qu'elle est ».

Dans le monde capitaliste, le repli sur le privé et la vie personnelle est une attitude par défaut pour de nombreuses personnes décontenancées par les forces qui perpétuent l'injustice à l'échelle mondiale. Mais il est vital de passer de la dimension intime de l'amour et de la sexualité à un amour public transformationnel, comme le montre Manning. Dans le monde contemporain, l'existence même de la vie, humaine et non humaine, se trouve menacée. Une politique qui prend au sérieux la criminalisation de l'érotique doit affronter ce système social qui domine et asservit la nature. Une politique queer doit tisser des alliances, de manière proactive, avec la lutte commune contre toute forme de développement qui marginalise simultanément les queers, les femmes, les personnes noires, les dalits et les autres êtres opprimés.

Pour aller plus loin

- Gaard, Greta (1997), « Toward a Queer Ecofeminism », *Hypatia*, vol. 12, n° 1, p. 114-137.
- Gandhi, Leela (2006), *Affective Communities: Anticolonial Thought, Fin-de-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*, Durham (États-Unis) : Duke University Press.
- Gupta, Alok et Arvind Narrain (dir.) (2011), *Law Like Love: Queer Perspectives on Law*, New Delhi : Yoda Press.
- Narrain, Arvind (2017), « Imagining Utopia: The Importance of Love, Dissent and Radical Empathy », dans Ashish Kothari et K. J. Joy (dir.), *Alternative Futures: India Unshackled*, Delhi : AuthorsUpfront.
- Narrain, Arvind et Vinay Chandran (2016), *Nothing to Fix: Medicalisation of Sexual Orientation and Gender Identity*, Thousand Oaks et New Delhi : SAGE Publishing et Yoda Press.
- Tóibín, Colm (1997), « A Whale of a Time », *London Review of Books*, vol. 19, n° 19, p. 25-28.

Arvind Narrain est l'un des membres fondateurs de l'Alternative Law Forum à Bangalore, en Inde. Il travaille actuellement à Genève en tant que directeur d'ARC International sur les questions des droits des LGBTI dans la législation et la politique internationales. Il est notamment l'auteur de *Queer: "Despised Sexualities" and Social Change* (Books for Change, 2004), et il a codirigé les ouvrages *Because I Have a Voice: Queer Politics in India* (Yoda Press, 2005) et *Law Like Love: Queer Perspectives on Law*.

Arbitrage de la dette souveraine

Oscar Ugarteche Galarza

Mots clés : accords monétaires internationaux, emprunts internationaux, dette, faillite, liquidations

Reconnaissons que la dette extérieure est, à tout moment, l'expression la plus visible d'une évolution qui va bien au-delà des simples préoccupations financières et économiques. C'est pourquoi il ne suffit pas d'affirmer que la dette extérieure et sa gestion ont provoqué des crises économiques répétées dans de nombreux pays du monde. Les crises de la dette elles-mêmes ont souvent été une autre manifestation des crises du système capitaliste. Celles-ci se produisent de manière récurrente avec, chaque fois, une série d'éléments nouveaux et une répétition des éléments précédents. Ainsi, à maintes reprises, la dette a joué et continue de jouer un rôle important de levier, en imposant la volonté des pays prêteurs – presque toujours de grandes puissances impériales – aux pays endettés. Il s'agit d'un diktat qui recouvre diverses caractéristiques, dont la violence.

Sur la base d'une longue histoire accumulée, qui met en évidence le fait qu'il n'existe aucun système de droit permettant un traitement impartial, transparent et équitable du problème de la dette extérieure, la nécessité d'un mécanisme pour répondre au problème de la dette mondiale s'est fait ressentir.

L'idée d'un mécanisme de ce type a une longue histoire, depuis la grave crise de la dette des années 1980. Alberto Acosta et Oscar Ugarteche Galarza ont conçu un Tribunal international d'arbitrage de la dette souveraine, dont les éléments fondamentaux ont été débattus au sein de l'Assemblée générale des Nations unies à deux reprises⁶³. Le processus a été bloqué en raison de l'opposition de six grandes économies de la planète. Le principe du Tribunal est que le redressement judiciaire fait

partie intégrante des cycles économiques longs. Par conséquent, un mécanisme est nécessaire pour déterminer quels sont les éléments qui motivent la mise sous séquestre et comment procéder à leur rencontre. Une préoccupation récurrente dans la littérature sur cette question est de savoir à quel moment on déclare – mais aussi qui peut déclarer – qu'un débiteur ne peut plus être facturé, qu'il y a un moratoire, que le paiement a été suspendu et qu'un processus de restructuration des dettes a été engagé. Dans l'idéal, tous les créanciers devraient suspendre simultanément le recouvrement des créances pendant que l'on s'accorde sur le réaménagement du calendrier des paiements. Cela implique qu'aucun créancier ne peut quitter cette liste, ce qui signifie qu'il n'y a pas de resquilleurs.

Qui décide qu'un pays n'est pas en mesure de remplir ses obligations ? Il s'agit d'une question fondamentalement éthique. S'il existe un contrat qui engage le débiteur à payer et si le principe de *pacta sunt servanda* est appliqué, alors, face à des prévisions économiques houleuses, l'État prêteur peut demander une restructuration de la dette avant même d'être confronté à une crise de paiement. Cette option permet d'éviter une aggravation de la crise, qui affecte fortement les conditions économiques, sociales, voire environnementales du pays endetté. Sur la base de cette décision, le Tribunal international d'arbitrage de la dette souveraine apparaît comme le moyen de résoudre cette situation de manière transparente, sans parti pris et en respectant les règles minimales de l'État de droit.

Les principes de base pour le fonctionnement du Tribunal sont les suivants :

- Le paiement de la dette extérieure ne peut être, à aucun moment, une entrave au développement humain ou une menace pour l'équilibre environnemental. L'objectif est la création d'un système économique plus stable et équitable qui se traduise par des bénéfices pour l'ensemble de l'humanité. Ce système doit inclure la taxe Tobin pour freiner les flux spéculatifs et mettre fin aux paradis fiscaux – pour ne citer que deux actions indispensables à la construction d'une autre économie pour une autre civilisation.

- Il est inacceptable, dans le cadre du droit international, que les accords de dette extérieure soient des instruments de pression politique, permettant à un État prêteur ou à une instance contrôlée par les États prêteurs – le Fonds monétaire international (FMI) et/ou la Banque mondiale – d'imposer des conditions insoutenables à un État endetté.

63. Assemblée générale des Nations unies (2013). Projet de résolution A/68/L.57/Rev.1, adopté par 124 voix contre 11, et 41 abstentions (résolution 68/304). En 2015, le texte a été affiné et l'Assemblée l'a ensuite adopté par un vote enregistré de 136 voix pour, 6 voix contre (Allemagne, Canada, États-Unis, Israël, Japon, Royaume-Uni) et 41 abstentions.

- Les conditions de tout accord, négociées au niveau international, doivent être fondées sur les droits humains et les droits de la nature.

- Sur la base des principes énoncés, il est nécessaire de créer un code financier international qui englobe tous les pays sans exception.

- Le point de départ de toute solution, y compris l'arbitrage, consiste à identifier la créance légalement acquise qui peut être payée et à la distinguer de l'endettement illégitime selon la doctrine de la dette odieuse et corrompue.

- Cela nécessite la participation active de la société civile, au sein de laquelle n'interviendront ni les gouvernements ni les prêteurs, mais seulement les cabinets d'audit et les associations juridiques et comptables, accompagnés d'autres organisations, qui livreront leurs conclusions directement au Tribunal.

- La proportionnalité – *pari passu* – doit être établie entre tous les prêteurs. Selon ce principe, doivent être soumis à la négociation de la dette non seulement les prêteurs privés, mais aussi les prêteurs multilatéraux et bilatéraux.

- Pour le service de la dette contractée et renégociée avec des accords définitifs dans des conditions de légitimité, des paramètres clairs doivent être établis en termes fiscaux, afin que le service de la dette qui reste à payer n'affecte ni les investissements sociaux, ni la capacité d'épargne interne, assurant ainsi la capacité de paiement du pays.

- Les causes de la suspension de paiement doivent être déterminées de sorte que les cas de force majeure soient traités différemment des cas de mauvaise administration.

- L'espace du Tribunal doit être établi à Genève, en raison de la proximité des bureaux de la Conférence des Nations unies sur le commerce et le développement (CNUCED) et des unités des Nations unies spécialisées dans la dette extérieure, en dehors du FMI.

- Le FMI doit reprendre son rôle initial. Ce contrôleur doit être supervisé, et c'est la société civile nationale et internationale qui, dans chaque cas, doit avoir la capacité de le contrôler. Le FMI doit être responsable devant l'Assemblée générale des Nations unies, avec un système de sanctions.

- Sera créé un réseau international d'organisations de la société civile qui surveilleront, dans chaque pays, le fonctionnement de cette organisation internationale. Elles remettront des rapports à leurs gouvernements et à une commission permanente de contrôle au sein des Nations unies. Une évaluation du travail du FMI sera effectuée chaque année.

- Le sujet de la souveraineté est complexe. Un pays qui accepte l'arbitrage reconnaîtrait, dans une certaine mesure, son incapacité à payer et serait soumis aux conclusions du Tribunal. Néanmoins, en acceptant le dogme de la non-faillite – afin de ne pas affaiblir sa souveraineté –, un pays assumera passivement la nécessité de conditions pour garantir le paiement de la dette et perdra *de facto* sa souveraineté par les politiques qui découlent des accords imposés par leurs prêteurs.

- Dans un monde réellement mondialisé, le Tribunal serait composé de représentants et représentantes de tous les pays.

Pour aller plus loin

Nations unies (2015), « State of Palestine Flag to Fly at United Nations Headquarters Offices, as General Assembly Adopts Resolution on Non-Member Observer States », www.un.org/press

Ugarteche Galarza, Óscar et Alberto Acosta (2006), « Los problemas de la economía global y el Tribunal internacional de arbitraje de deuda soberana », *Polis*, vol. 5, n° 13, www.journals.openedition.org/polis

Ugarteche Galarza, Óscar et Alberto Acosta (2007), « Global Economy Issues and the International Board of Arbitration for Sovereign Debt (IBASD) », *El Norte: Finnish Journal of Latin American Studies*, vol. 19, n° 2.

Óscar Ugarteche Galarza est un économiste péruvien qui travaille à l'Institut de recherche économique de l'université nationale autonome du Mexique. Membre du SNI/Conacyt, il a été consultant pour les Nations unies en matière de dette extérieure. Il est l'auteur de nombreux ouvrages et articles et a été chercheur invité dans une demi-douzaine d'universités en Europe.

Autonomie

Gustavo Esteva

Mots clés : autonomie, démocratie radicale, patriarcat, modernité

La notion d'autonomie renvoie aujourd'hui à des attitudes, des pratiques et des positions couvrant l'ensemble du spectre idéologique, de l'autogouvernement des individus souverains aux véritables mouvements adoptant la démocratie radicale comme horizon émancipateur, au-delà du capitalisme, du mode de production industriel, de la modernité occidentale et du patriarcat. Plutôt que d'autonomie, il est donc question d'autonomies, à la fois dans la réalité et en tant que projets politiques, en tant que mythes mobilisateurs et en tant qu'horizons – en tant que ce qui n'est pas encore.

Par conséquent, j'exclus de cette étude deux écoles de pensée et d'action qui, à mon avis, ne sont pas de véritables alternatives au régime dominant :

- l'école individualiste, parfois appelée « libertaire », et ses unions volontaires d'égoïstes (Max Stirner), qui opèrent généralement au sein du capitalisme pseudo-anarchiste ;

- l'école socialiste, léniniste et prétendument anticapitaliste, qui réduit l'autonomie à une forme décentralisée d'administration des pouvoirs verticaux de l'État, au sein de structures de domination justifiées comme des exigences pour la transition vers le socialisme. L'autonomie comme auto-activité de la multitude (Antonio Negri, Paolo Virno) appartient à cette école, de même que toutes les approches traitant des masses, et non des personnes.

Venons-en maintenant au cœur du sujet et aux alternatives qui offrent de réelles possibilités.

Le mot « autonomie » est très ancien. Au 17^e siècle, en Europe, le terme grec pouvait être utilisé soit pour faire allusion à la liberté accordée aux juifs vivant selon leurs propres lois, soit pour parler de l'autonomie kantienne de la volonté individuelle. Au 20^e siècle, plusieurs écoles de pensée et d'action en Europe ont adopté le mot pour caractériser leurs positions et leurs aspirations. Dans le reste du monde, d'autres notions, attitudes et pratiques que l'on qualifierait aujourd'hui d'« autonomes » ou « en faveur de l'autonomie » existent depuis des temps immé-

moriaux. Pour comprendre les débats actuels, nous pouvons différencier l'*ontonomie*, en tant que normes traditionnelles et endogènes encore en vigueur partout ; l'*autonomie*, qui fait référence aux processus par lesquels un groupe ou une communauté adopte de nouvelles normes ; et l'*hétéronomie*, lorsque les règles sont imposées par d'autres. Les mouvements autonomes tentent d'élargir autant que possible les sphères de l'ontonomie et de l'autonomie.

Une nouvelle constellation sémantique émerge de mouvements sociaux et politiques émancipateurs qui partagent, au moins en partie, les éléments suivants.

L'autonomie va au-delà de la démocratie formelle. La Grèce, qui a inventé le mot « démocratie », et les États-Unis, qui lui ont donné sa forme moderne, étaient des sociétés esclavagistes. Au cours des 200 dernières années, des formes adoucies d'esclavage ont été encouragées ou dissimulées dans des régimes que le grand intellectuel noir W. E. B. Du Bois a correctement qualifiés de « despotismes démocratiques ». La démocratie participative ne parvient pas à éliminer la verticalité des sociétés démocratiques, dirigées par des dictatures professionnelles dans lesquelles les professionnels exercent les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire dans chaque domaine et empêchent la participation des gens ordinaires aux fonctions du gouvernement.

Le désenchantement à l'égard de la démocratie est aujourd'hui universel. Le réveil des zapatistes, en 1994, a placé l'autonomie au centre du débat politique. « Assez ! Qu'ils s'en aillent tous ! », a dit le peuple argentin en 2001. « Mes rêves ne rentrent pas dans votre urne », affirmaient les *Indignados* en Espagne. Le mouvement Occupy Wall Street, aux États-Unis, a permis à des millions de personnes de reconnaître enfin que leur système est au service des 1 %. Il existe encore des tentatives de réforme, mais de nombreuses luttes essaient plutôt d'élargir, de renforcer et d'approfondir les espaces dans lesquels le peuple peut exercer son propre pouvoir. Elles construisent littéralement la démocratie en partant des racines, démocratie dans laquelle les gens ordinaires peuvent exercer le pouvoir du Léviathan, libres de parler, de choisir et d'agir (Lummis, 1996). Les tentatives de ce type sont innombrables et concernent le monde entier. Le 1^{er} janvier 2017, par exemple, le Congrès national autochtone du Mexique, avec le soutien des zapatistes, a lancé une proposition visant à créer un conseil de gouvernement fondé sur les autonomies autochtones et non autochtones. Au lieu d'essayer de s'emparer de l'appareil d'État, conçu et fonctionnant pour le

contrôle et la domination, ces personnes tentent de le démanteler et de créer des institutions où la pratique du « commander en obéissant » peut prospérer.

Par-delà la société économique. Les mouvements autonomes, largement visibles en Amérique latine, ne se contentent pas de contester la mondialisation néolibérale, mais agissent aussi, explicitement, contre le capitalisme, sans pour autant devenir socialistes. Certains tentent non seulement de mettre fin à leur dépendance à l'égard du marché ou de l'État, mais rompent également avec le « principe de rareté » qui définit la société économique : l'hypothèse et la logique selon lesquelles les besoins de l'être humain sont grands, pour ne pas dire infinis, alors que ses moyens sont limités. Ce postulat crée un problème économique par excellence : l'allocation des ressources par le marché ou par la planification. Les mouvements autonomes, au contraire, adoptent le « principe de suffisance », évitant ainsi la séparation des moyens et des fins en termes économiques et politiques. Leurs luttes adoptent la forme du résultat qu'ils veulent obtenir.

Par-delà la modernité occidentale. Un nombre croissant de personnes se dissocient aujourd'hui, non sans difficulté, des vérités et des valeurs qui définissent la modernité occidentale en laquelle elles ont cru. La plupart de ces personnes ne parviennent pas encore à trouver un nouveau système de référence. Confrontées à une telle perte de valeurs et d'orientation, certaines peuvent devenir fondamentalistes. D'autres, en revanche, peuvent reconnaître la relativité de leurs vérités antérieures, se plonger dans différentes formes de pluralisme radical et pratiquer de nouvelles formes de connaissance et d'expérience du monde, participant ainsi à l'insurrection des savoirs assujettis. Inspirées par Raimon Panikkar, ces personnes remplacent les noms qui créent la dépendance (« éducation », « santé », « nourriture », « maison », etc.) par des verbes qui leur redonnent leur agentivité personnelle, leur autonomie (« apprendre », « guérir », « manger », « habiter »). Elles reconnaissent l'individu comme une construction moderne dont elles se dissocient, en faveur d'une conception des personnes considérées comme des nœuds dans des réseaux de relations, qui constituent les nombreux « nous » réels définissant une nouvelle société.

Par-delà le patriarcat. Plusieurs écoles féministes participent à des mouvements autonomes qui dépassent les visions conventionnelles des sociétés post-patriarcales. Un exemple clair est la société zapatiste, où la politique et l'éthique, et non l'économie, sont au centre de la vie sociale, et où prendre soin de

la vie, des femmes et de la Terre-Mère est la priorité absolue. Dans ces sociétés, les pratiques autonomes caractérisent tous les domaines de la vie quotidienne, régis par des processus démocratiques qui organisent communautairement l'art de l'espoir et de la dignité.

Pour aller plus loin

Enlace Zapatista, www.enlacezapatista.ezln.org.mx

Albertani, Claudio, Guiomar Rovira et Massimo Modonesi (dir.) (2009), *La autonomía posible: reinvencción de la política y emancipación*, Mexico : UACM.

Dinerstein, Ana Cecilia (2015), *The Politics of Autonomy in Latin America: The Art of Organising Hope*, Hampshire : Palgrave MacMillan.

Linebaugh, Peter (2008), *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*, Berkeley : University of California Press.

Lummis, Douglas (1996), *Radical Democracy*, Ithaca : Cornell University Press.

Panikkar, Raimon (1999), *El espíritu de la política*, Barcelone : Península.

Gustavo Esteva (1936-2022) était un militant et un intellectuel engagé. Chroniqueur dans *La Jornada* et occasionnellement dans *The Guardian*, il participait à des initiatives populaires locales, nationales et internationales et a publié de nombreux livres et essais.

Autonomie zapatiste

Xóchitl Leyva Solano

Mots clés : zapatisme, pratiques autonomes, bon gouvernement, luttes anticapitalistes

L'autonomie zapatiste est un élément central des pratiques de résistance et de rébellion du mouvement zapatiste. Elle comprend des modes, des processus et des réseaux de lutte, de gouvernement et de vie rebelle qui, ensemble, constituent une alternative radicale au système établi et à ses institutions. L'autonomie zapatiste émerge du bas et de la gauche en temps de guerre. Elle comporte de multiples facettes.

En tant que résistance. La longue résistance de l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) a été mentionnée dans la Première Déclaration de la forêt lacandone, le 1^{er} janvier 1994 : « Nous sommes le produit de 500 ans de lutte. » L'EZLN a alors déclaré la guerre au gouvernement et a appelé le peuple mexicain à se joindre à sa lutte pour le travail, la terre, le logement, la nourriture, la santé, l'éducation, l'indépendance, la liberté, la démocratie, la justice et la paix. En 1994, l'EZLN a également annoncé la création de 38 municipalités rebelles, rompant ainsi le siège militaire et affrontant politiquement la stratégie de contre-insurrection mise en œuvre par le gouvernement.

En tant que bon gouvernement, digne et rebelle. L'EZLN a trouvé un soutien pour ses premières actions dans l'article 39 de la Constitution mexicaine, qui stipule que « le peuple détient toujours le droit inaliénable de changer ou de modifier sa forme de gouvernement ». L'appel à cet article s'est renforcé après le refus du gouvernement de respecter les accords de San Andrés signés en 1996 avec l'EZLN. Contrairement à ce que prévoyaient ces accords, le gouvernement n'a pas généré un nouveau cadre constitutionnel qui aurait rendu possible l'exercice de l'autonomie et de l'autodétermination par les peuples autochtones, dans tous les domaines et à tous les niveaux.

Confronté à l'amplification d'une guerre d'usure prolongée, le mouvement zapatiste a mobilisé des pratiques et des réseaux de gouvernements autonomes tissés à partir des communes populaires, donnant naissance aux municipalités autonomes rebelles zapatistes (*municipios autónomos rebeldes zapatistas* – MAREZ) et

aux régions et zones zapatistes. Toutes ces entités sont organisées selon le principe du « gouverner en obéissant », qui repose sur les fondements suivants :

- servir et non pas être servi ;
- représenter et non pas supplanter ;
- construire et non pas détruire ;
- obéir et non pas commander ;
- proposer et non pas imposer ;
- convaincre et non pas vaincre ;
- descendre et non pas monter.

Ces fondements en action ramènent l'éthique au cœur de la politique et dénoncent les pratiques de « mauvais gouvernement » du système politique mexicain, notamment la corruption, la violence et l'impunité.

Lorsque « le peuple commande et le gouvernement obéit », cela implique des « devoirs » et des « obligations » permanents de la part du peuple et du gouvernement. L'élection des autorités se fait, en général, par des assemblées. Les autorités des différents niveaux sont les suivantes : les agents autonomes et les *commissars* ; les membres des conseils autonomes municipaux et régionaux ; les coordinateurs des différents domaines de travail ; et les membres des différentes commissions et des conseils de bon gouvernement (*juntas de buen gobierno*), qui opèrent au niveau de chaque zone et siègent dans les *caracoles* zapatistes⁶⁴.

Le gouvernement autonome zapatiste est organisé selon des « domaines de travail » qui changent avec le temps et d'une municipalité à l'autre, mais qui incluent généralement : la santé, l'éducation, l'agroécologie, les femmes, les questions agraires, la justice, la communication, le commerce, le transport, l'administration et l'état civil. Dans ces domaines et à d'autres niveaux de gouvernement, les différents postes sont occupés par rotation, de manière collective, et sans rémunération. Chaque personne qui participe est reliée aux autres sur la base de son propre potentiel et de sa capacité à être, à faire, à apprendre et à désapprendre. Ce faisant, les zapatistes remettent en question les formes dominantes d'organisation sociale et de pouvoir fondées sur le classement des individus et le travail salarié spécialisé.

Comme une alternative radicale, intégrale et créatrice de vie. Le soutien populaire et local du mouvement zapatiste est composé de *campesinos* et *campesinas* autochtones qui cultivent la terre

64. NDT : Les *caracoles* sont les centres régionaux où se déroulent les activités politiques et culturelles qui associent plusieurs municipalités autonomes.

pour assurer leur subsistance et leur reproduction et génèrent ainsi les conditions matérielles de leurs luttes autonomes. Les femmes occupent une place centrale, tout comme la terre/le territoire et la Terre-Mère, en tant que créatrices et donneuses de vie.

La loi révolutionnaire des femmes zapatistes a incorporé les femmes dans la lutte révolutionnaire en insistant et en veillant sur leurs droits politiques et sociaux et leur intégrité physique et morale. Le contenu de cette loi n'aurait eu aucun sens sans le soutien des femmes de terrain qui, en dialogue avec les femmes armées de l'EZLN, en sont venues à incarner ces luttes dans tous les sens du terme : face à l'armée d'occupation ; en cultivant quotidiennement la terre de leurs propres mains ; en récupérant les territoires perdus ; en resocialisant leurs propres enfants ; en organisant des coopératives ; en tant que professeures d'éducation autonome ; en tant que promotrices de la guérison autonome ; et en tant que réalisatrices de radio et de vidéos. Il ne fait aucun doute que la lutte zapatiste a pris racine grâce aux femmes et aux hommes de terrain. Avec leur soutien, la politique zapatiste a acquis une force que beaucoup d'autres expériences révolutionnaires n'ont pas pu atteindre, car elles n'ont pas réussi à relier leurs luttes aux sphères de la vie quotidienne et à intégrer les dimensions des femmes, de la famille, de la communauté, de la vie ordinaire, des collectifs et de la transnationalité.

Comme une référence clé à la mondialisation par le bas qui est en cours. Vingt ans après la première Rencontre intercontinentale zapatiste pour l'humanité et contre le néolibéralisme, Alejandra, jeune tutrice de la Petite École zapatiste (Escuelita Zapatista), résume ainsi la conscience planétaire globale⁶⁵ zapatiste :

« Comme nous le savons, le système capitaliste fait ce qu'il veut ; il décide comment gouverner, comment nous devons vivre, et c'est ce que nous ne voulons pas. [...] Nous ne luttons pas seulement pour notre propre intérêt [...], nous voulons la liberté pour toutes et tous [...]. En tant que zapatistes, nous n'utilisons pas d'armes [...] ; nous utilisons nos mots, notre politique ; [...] nous voulons vaincre le système, c'est notre objectif principal. » (EZLN, 2014, n° 1 : 53)

Pour aller plus loin

CIDECI-UniTierra Chiapas, www.seminarioscideci.org

Enlace Zapatista, www.enlacezapatista.ezln.org.mx

ProMedios de Comunicación Comunitaria, www.promedioschiapas.wordpress.com

Radio Zapatista, www.radiozapatista.org

EZLN (2013), *Cuadernos de texto de primer grado del curso*, Mexico : Escuelita Zapatista-EZLN.

EZLN (2014), *Rebeldía Zapatista: la palabra del EZLN*, n° 1 et n° 3, www.enlacezapatista.ezln.org.mx

EZLN (2016), *Critical Thought in the Face of the Capitalist Hydra I: Contributions by the Sixth Commission of the EZLN*, Brisbane : PaperBoat Press.

Xóchitl Leyva Solano est cofondatrice de collectifs et de réseaux altermondialistes au sein desquels elle milite. Chercheuse au CIESAS Sureste du Chiapas, au Mexique, elle a coproduit de nombreuses vidéos et réalisations multimédias, et a rédigé plusieurs articles et livres avec des femmes et de jeunes autochtones en résistance. Ces productions sont utilisées dans des contextes militants, universitaires et communautaires.

65. NDT : Adjectif issu de la contraction de « global » et « local ».

Biocivilisation

Cândido Grzybowski

Mots clés : crise civilisationnelle, soin (*care*), communs, justice sociale et environnementale, droits et responsabilités des êtres humains

La notion de biocivilisation ou civilisation de la vie renvoie à la recherche d'un nouveau paradigme de civilisation. Il s'agit là d'un concept qui se trouve encore à l'état embryonnaire. La biocivilisation indique une direction vers laquelle avancer. Toutefois, au lieu de présenter un modèle uniforme pour le monde, elle se veut un concept qui embrasse une extrême diversité, comme la planète et la vie elle-même. Pour que la biocivilisation advienne, nous devons nous réintégrer dans la vie, la dynamique et le rythme des systèmes écologiques, en nous y adaptant, en les enrichissant et en facilitant leur rénovation et leur régénération. En lieu et place de la logique du marché libre et de la recherche d'intérêts privés, le principe directeur central doit être le souci de l'éthique de la responsabilité, tant collective qu'individuelle, en ce qui concerne toutes les relations et tous les processus, dans l'économie et en matière de pouvoir, dans la science et dans la technologie. Les piliers de la biocivilisation sont les suivants : faire le mieux possible au niveau local, en suivant le principe de subsidiarité par rapport aux autres niveaux ; maintenir les communs au centre ; créer un travail décent partagé entre tous les hommes et toutes les femmes ; garantir les droits humains, l'égalité, la liberté, le bonheur et l'épanouissement des potentialités des personnes, dans toute leur diversité et selon leur volonté.

Nous sommes confrontés ici à un défi philosophique et politique majeur. Majeur, puisqu'il consiste à démanteler les présupposés de pensée et d'action que nous avons jusque-là intériorisés et qui, pour cette raison, souvent à notre insu, façonnent nos esprits et par conséquent organisent l'économie et le pouvoir dans la société. Nous sommes poussés à croire que le manque de développement, le non-développement ou le sous-développement sont à l'origine des maux de la société. Le développement est le rêve et l'idéologie qui domine la planète Terre ; il est compris comme l'augmentation du produit intérieur brut (PIB), ce qui implique la possession et la consommation toujours plus importantes de biens matériels, quels qu'ils soient.

Face à la crise de la civilisation capitaliste dominante, un thème émerge comme condition *sine qua non* de la transformation : il s'agit de la nécessité de restructurer et de reconstruire notre relation avec la nature. Après tout, nous faisons partie de la biosphère. Nous sommes nous-mêmes la nature, une nature vivante, douée d'une conscience. Les générations futures ont le même droit que nous à des conditions naturelles saines. En outre, l'intégrité de la planète est une valeur « en soi », et il est de notre devoir de la préserver. Interagir avec la nature, c'est, par définition, être vivant. Dans la perspective d'une biocivilisation, c'est dans la relation avec la nature que nous définissons la soutenabilité de la vie et de la planète.

La destruction de l'environnement doit être considérée comme un aspect de l'inégalité sociale croissante. Après tout, la destruction de l'environnement est socialement inégalitaire, certains groupes et certaines sociétés en étant plus responsables que d'autres. Il est ainsi essentiel de lier la lutte pour la justice sociale à la lutte contre la destruction de l'environnement, car l'une dépend de l'autre. Cela permet de redéfinir radicalement les luttes sociales de notre époque dans la perspective de la civilisation de la vie.

Pour redevenir soutenable, la civilisation humaine moderne doit renoncer à l'anthropocentrisme et changer radicalement sa vision et sa relation avec la nature (Calame, 2009). Toutes les formes de vie, ainsi que les systèmes écologiques complexes et interdépendants qui régissent la planète Terre, ont le droit fondamental d'exister. Cela doit constituer le principe fondateur, la condition et la limite de l'intervention humaine dans la relation avec le monde naturel et dans la construction de sociétés florissantes.

Les valeurs du soin, du vivre-ensemble et du partage renvoient aux fondements d'une économie axée sur la vie. Elles constituent en fait le cœur de l'économie, puisque la vie humaine repose sur ces valeurs (Spratt *et al.*, 2009). Le soin est l'activité essentielle de la vie quotidienne. Ce travail vital est effectué principalement par les femmes, qui portent le poids d'une double charge et souffrent de la domination masculine. Nous subissons en fait une inversion des valeurs, où ce qui est essentiel – le soin – est considéré par l'économie dominante comme relevant de l'ordre privé et comme étant dénué de valeur. La logique du soin refuse le principe de marché capitaliste de la valeur, exprimée par le PIB. Nous devons placer le soin au centre de l'économie et en faire un principe de gestion de la symbiose entre vie humaine et

vie naturelle, qui compose la planète. Nous devons en faire un fondement de la vie des communautés, au sein desquelles nous vivons inévitablement ensemble et partageons avec les autres.

La démarchandisation et la décommercialisation des communs sont des conditions fondamentales pour surmonter la crise de la civilisation et progresser vers la soutenabilité. Les communs sont l'un des principes fondamentaux de la biocivilisation. Récupérer, étendre et réinventer les communs sont autant de tâches qui relèvent de la création d'un nouveau paradigme civilisationnel.

Les principes de vie en commun et de partage sont le corollaire du soin. Celui-ci s'épanouit dans la vie communautaire et l'amitié. De même, la vie culturelle, les rêves, l'imagination, les croyances, la connaissance et la coopération fleurissent à travers lui.

C'est ici que se pose un problème fondamental, présent dans la culture politique actuelle des droits de l'Homme, mais qui n'est pas assez souligné : il n'y a pas de droits de l'Homme sans responsabilités humaines. Pour être considérés comme détenteurs de droits, la condition est de reconnaître les mêmes droits à toutes et tous. En d'autres termes, pour avoir des droits, nous devons, en même temps, être responsables des droits de toutes et tous les autres. Il s'agit d'une relation partagée et, en tant que telle, d'une relation de coresponsabilité. La conscience croissante des droits et des responsabilités de l'être humain – tant au sein des sociétés qu'entre elles, mais aussi dans la relation avec la biosphère – met en lumière la question fondamentale de l'interdépendance, du niveau local et territorial au niveau planétaire.

La proposition d'une biocivilisation a été la principale et première question discutée en 2011 lors d'un atelier organisé par l'IBASE (l'Institut brésilien d'analyses sociales et économiques), par le comité d'organisation du Forum social mondial et par le Forum pour une nouvelle gouvernance mondiale, à Rio de Janeiro. Environ 60 militantes et militants sociaux du Brésil, d'autres pays d'Amérique du Sud, d'Afrique du Sud, d'Inde, de Chine et d'Europe y ont participé. Il s'agissait d'une activité préparatoire au Forum social thématique et à la Conférence des Nations unies sur le développement durable qui ont eu lieu en 2012. Depuis lors, l'idée de biocivilisation est devenue l'un des principaux thèmes d'échange entre l'Europe, l'Amérique latine et la Chine.

Pour aller plus loin

Bollier, David et Silke Helfrich (dir.) (2012), *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State*, Amherst : Levellers Press.

Calame, Pierre (2009), *Essai sur l'œconomie*, Paris : Charles Léopold Mayer.

Grzybowski, Cândido (2011), « Caminhos e descaminhos para a biocivilização », IBASE, www.ibase.br

Grzybowski, Cândido (2015), « Biocivilization for Socio-Environmental Sustainability: A Brazilian View on the Hard but Necessary Transition », dans Michael Reder, Verena Risse, Katharina Hirschbrunn et Georg Stoll (dir.), *Global Common Good: Intercultural Perspectives on a Just and Ecological Transformation*, Francfort-sur-le-Main : Campus Verlag.

Spratt, Stephen, Andrew Simms, Eva Neitzert et Josh Ryan-Collins (2009), *The Great Transition: A Tale of How It Turned Out Right*, Londres : New Economics Foundation.

Cândido Grzybowski est un philosophe, sociologue et militant social fortement engagé dans le Forum social mondial. Il est l'ancien directeur et le conseiller de gestion actuel de l'Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (IBASE – Institut brésilien d'analyses sociales et économiques), situé à Rio de Janeiro au Brésil.

Bonheur national brut au Bhoutan

Julien-François Gerber

Mots clés : développement alternatif, indicateur alternatif, Bhoutan

Le bonheur national brut (BNB) est une notion contestée au Bhoutan. Elle renvoie à différentes interprétations et mises en application plus ou moins radicales. Pour certains Bhoutanais, le BNB est une « croissance verte » vaguement définie et/ou un nom de marque adapté à chaque occasion – une position que j'appelle « BNB commercial ». Pour d'autres, le BNB est un nouvel indicateur holistique qui devrait remplacer le PIB pour guider les politiques de développement – une position que j'appelle « BNB restreint » (Ura *et al.*, 2012). Pour d'autres encore, le BNB n'est pas seulement un nouvel indicateur, mais aussi une philosophie d'épanouissement social qui intègre les besoins extérieurs et intérieurs et recherche la sobriété plutôt que la croissance économique une fois que les besoins fondamentaux de chacun et chacune ont été satisfaits – une position que j'appelle « BNB profond » (Gouvernement royal du Bhoutan, 2013). Actuellement, il semble que le « BNB commercial » tende à dominer l'arène décisionnelle. Mais d'un point de vue général, les politiques du Bhoutan sont le résultat de ces différentes visions en jeu (Hayden, 2015).

Parmi les politiques du Bhoutan axées sur le BNB, on peut citer : la gratuité de l'éducation et des soins de santé pour toutes et pour tous, les restrictions importantes sur les investissements étrangers, la non-adhésion à l'Organisation mondiale du commerce (OMC), l'interdiction de la publicité en extérieur, les lourdes taxes sur les importations de voitures, les limites imposées au tourisme de masse et l'interdiction de l'alpinisme, les normes culturelles strictes en matière d'architecture et de vêtements officiels, le classement de la moitié du pays en zones protégées, une couverture forestière minimale de 60 % exigée par la Constitution, la distribution de terres aux agriculteurs et agricultrices qui n'en ont pas, et la volonté de passer à une agriculture 100 % biologique. Bien que les secteurs pro-modernisation de la société bhoutanaise aient fait pression sur ces

politiques, il semble qu'elles bénéficient encore d'un large soutien public.

L'expression « BNB » a été inventée par le quatrième roi dans les années 1970. Lorsqu'un journaliste lui a demandé quel était le PNB du Bhoutan, il a répondu : « Le produit national brut ne nous intéresse pas ; c'est le bonheur national brut qui nous intéresse. » Cette réponse faisait peut-être référence à un code juridique bhoutanais de 1729 qui stipule : « Si le gouvernement ne peut pas créer du bonheur pour son peuple, il n'a aucune raison d'exister » (Ura *et al.*, 2012).

Cependant, le concept moderne de BNB a été formulé plus tard, pendant la période turbulente des années 1990. D'une part, la situation interne du Bhoutan était extrêmement tendue. Les élites dirigeantes ngalops (Bhoutan occidental) se comportaient très mal avec les autres groupes linguistiques et culturels du pays – non seulement avec les Lhotshampas (Bhoutan méridional), mais aussi avec les Sharchops (Bhoutan oriental) et les Tibétains –, à tel point qu'une crise violente a éclaté, conduisant à la création de camps de réfugiés lhotshampas au Népal. D'autre part, la situation externe du pays était également tendue. Ses dettes envers l'Inde gonflaient tandis que celle-ci devenait néolibérale. Alors que le gouvernement constatait les multiples effets négatifs du néolibéralisme, le besoin urgent d'un discours alternatif s'est fait ressentir. C'est ainsi que l'idée du BNB a été développée, en partie comme une forme de résistance au néolibéralisme et en partie, peut-être, comme un moyen provisoire de soulager plusieurs blessures intérieures.

Le bonheur national brut prend de nombreuses formes. Ici, nous examinerons brièvement deux formes de BNB « restreint » et deux formes de BNB « profond ». Premièrement, l'indice du BNB, en tant que nouvel indicateur intégré, a été développé au milieu des années 2000 sous la direction de Karma Ura du Centre for Bhutan & GNH Studies. Il couvre 9 domaines : le niveau de vie, l'éducation, la santé, l'environnement, la vitalité de la communauté, l'usage du temps, le bien-être psychologique, la bonne gouvernance, ainsi que la résilience et la promotion culturelles. Ces dimensions sont mesurées à travers 33 indicateurs. Le BNB a été utilisé jusqu'à présent dans le cadre d'une pré-enquête (2006) et de trois enquêtes complètes à travers le pays (2008, 2010, 2015). Son objectif est de mesurer le bien-être de manière holistique, afin d'évaluer son évolution et de guider la prise de décision. Il est aussi intéressant de noter que l'indice du BNB comprend un « seuil de suffisance » pour chaque indicateur. Ces

seuils sont des repères permettant de déterminer ce qui est suffisant pour une « vie bonne » ; ils reposent sur des normes internationales ou nationales, des jugements normatifs ou encore sur le résultat de réunions participatives. Par exemple, on considère que les citoyens et citoyennes travaillant plus de huit heures par jour manquent de temps et n'atteignent pas les seuils requis.

Deuxièmement, l'outil d'évaluation de la politique du BNB a été conçu pour aider la Commission BNB. Il s'agit d'un organe puissant qui orchestre le processus de planification de l'économie du Bhoutan en évaluant les politiques et les projets par leurs effets, à travers 22 variables reflétant les 9 domaines mentionnés précédemment. Cet outil de sélection a joué un rôle important dans le refus du Bhoutan d'adhérer à l'OMC, ainsi que dans la limitation de l'exploitation de ses réserves minérales.

Comme exemple de « BNB profond en pratique », on peut citer la Samdrup Jongkhar Initiative (SJI), lancée en 2010 par un enseignant religieux progressiste, Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche, dans une zone rurale négligée du pays. La SJI, qui est actuellement dirigée par une femme influente de la région, Neten Zangmo, a été conçue comme une initiative ascendante pouvant être étendue à l'ensemble du pays. Elle vise à instaurer la souveraineté et l'autosuffisance alimentaires grâce à l'agriculture biologique ; à protéger l'environnement grâce à une campagne « zéro déchet » ; à renforcer les communautés ; à éduquer les jeunes ; et à encourager la participation des citoyens et des citoyennes au processus décisionnel.

Un autre exemple de « BNB profond » pourrait être la formation aux valeurs humaines universelles – remarquablement cohérente avec les approches de l'éthique bouddhiste et de la psychologie des profondeurs –, qui est proposée dans tous les établissements d'enseignement supérieur du pays. Cette formation de plusieurs jours propose une méthode systématique encourageant les participants et participantes à mieux se comprendre et à mieux comprendre leur relation avec les autres et l'environnement. Elle vise à montrer en quoi cette compréhension, un sentiment juste en soi, l'absence de peur dans la vie en société et la coexistence avec la nature sont la base de l'harmonie et donc du « bonheur ». Malheureusement, une confusion profondément enracinée règne, de sorte qu'il est affirmé que l'argent et l'accumulation de biens matériels occupent une place centrale, ce qui conduit à diverses formes de domination, de peur et d'exploitation.

Dans une perspective post-développement, je dirais que la principale contribution originale du BNB – et peut-être aussi

le défi le plus difficile qu'il doit relever – est d'incorporer les questionnements existentiels « intérieurs » en relation avec la psychologie et la spiritualité. À une époque où la plupart des problèmes « extérieurs » urgents sont relativement bien compris par de nombreuses personnes, les interrogations « intérieures » – comme celles qui concernent les « besoins réels », l'« épanouissement existentiel », la « fausse conscience » et le « conditionnement social » – sont beaucoup plus complexes et largement sous-exploitées, et pourtant essentielles pour une recherche et une action efficaces. Le militantisme radical a un besoin crucial d'une plus grande compréhension intérieure.

Pour aller plus loin

Centre for Bhutan & GNH Studies (Centre d'études sur le Bhoutan et le bonheur national brut), www.bhutanstudies.org.bt

Gouvernement royal du Bhoutan (2013), *Happiness: Towards a New Development Paradigm*.

Hayden, Anders (2015), « Bhutan: Blazing a Trail to a Postgrowth Future? Or Stepping on the Treadmill of Production? », *The Journal of Environment and Development*, vol. 24, n° 2, p. 161-186.

Ura, Karma, Sabina Alkire, Tshoki Zangmo et Karma Wangdi (2012), *An Extensive Analysis of GNH Index*, Thimphou : Centre for Bhutan Studies.

Julien-François Gerber est maître de conférences en environnement et en développement à l'Institut international d'études sociales de La Haye, aux Pays-Bas. Auparavant, il a enseigné au Sherubtse College de Kanglung, au Bhoutan, pendant un an. Ses recherches portent sur l'anthropologie économique, l'écologie politique et l'économie hétérodoxe.

Bouddhisme et compassion fondée sur la sagesse

Geshe Dorji Damdul

Mots clés : compassion, bonheur, éducation, engagement social

Dès le jour de notre naissance, nous avons entrepris des actions, telles que téter le lait du sein de la mère et pleurer, qui sont toutes motivées par le désir d'éviter les malheurs et d'accéder au bonheur. Ce fait imprègne tous les êtres, sans exception, qu'ils soient croyants ou non croyants, riches ou pauvres, instruits ou non instruits. Directement ou indirectement, nous recherchons toutes et tous le plus grand bonheur.

Durant l'une des conférences publiques de Sa Sainteté le dalaï-lama, à l'université de Delhi en 2008, une jeune fille lui a demandé : « Quel est le sens de la vie ? » Sa Sainteté, sans hésiter, a répondu : « Nous vivons d'espoir, et nous espérons un bonheur authentique. Par conséquent, le bonheur authentique est le sens de la vie. »

La source ultime du bonheur est en nous. Tout comme le son d'un claquement de mains nécessite invariablement la réunion de deux mains, tous les malheurs que nous traversons proviennent de la réunion de deux facteurs – l'externe et l'interne. Le nombre de facteurs externes est souvent si élevé que nous pouvons difficilement en éliminer ne serait-ce qu'une partie. Cependant, si le facteur interne est retiré, comme lorsqu'on retire une main, quelle que soit la force avec laquelle l'autre main se déplace, il n'y a pas de claquement ou de son. Le son des malheurs s'arrête. Le Bouddha a indiqué que l'ego autoréférentiel, qui est déclenché par l'ignorance, est le pire des facteurs internes, dont l'éradication met fin à tous les malheurs.

Les moyens d'atteindre le bonheur en éradiquant l'ignorance égoïste. De même qu'il faut de la lumière pour éliminer l'obscurité, c'est en introduisant la lumière de la sagesse que l'on peut éliminer l'obscurité de l'ignorance, dit le Bouddha selon le Dhammapada.

La sagesse de l'interdépendance pour engendrer l'amour bienveillant. La division et la haine découlent de l'ignorance, qui consiste à percevoir la famille humaine non pas comme une, mais comme divisée en différentes ethnies, religions et pays. Pourtant, les phénomènes mondiaux tels que le réchauffement de la planète ne connaissent pas de frontières nationales. Les oiseaux dans l'air et les poissons dans l'océan ne connaissent pas non plus ces lignes virtuelles. La grippe aviaire, l'empoisonnement des poissons au mercure et la radioactivité se propagent à travers le monde sans qu'il y ait de points de contrôle aux frontières. En réalité, nous sommes toutes et tous interdépendants, et la reconnaissance de ce fait devrait susciter l'amour et l'affection, de la même manière qu'un jeune enfant ressent un amour incroyable envers sa mère lorsqu'il réalise qu'il dépend de l'amour et de la gentillesse de celle-ci. Cette philosophie est tout à fait conforme à la thèse de la physique quantique selon laquelle l'observé n'existe qu'en fonction de l'observateur.

Ego versus confiance en soi. Le plus souvent, les gens confondent les termes « ego » et « confiance en soi » et les pensent interchangeables. Il s'agit là de la plus grave erreur. L'ego est ce qui donne naissance à toutes les émotions destructrices et, de ce fait, non seulement il engendre toutes les formes d'actions irréalistes et nuisibles, mais, par suite, il attire à lui des expériences malheureuses. En revanche, la « confiance en soi » permet de rester calme. La personne qui a confiance en elle agit de manière réaliste et obtient ainsi tous les résultats attendus. Il est très triste de voir que certaines personnes éprouvent une forte haine d'elles-mêmes. C'est très malsain et nuisible pour soi-même. En faisant la distinction entre le « soi » et l'« ego », on devrait apprendre à être gentil envers le « soi » et à ne haïr que l'ego autoréférentiel.

Le bouddhisme appliqué dans la société. C'est sur la base de ce qui vient d'être dit que le message du Bouddha a contribué et peut encore contribuer immensément à la préservation écologique et à l'égalité sociale. Le Bouddha a interdit à ses disciples, y compris les monastiques, de polluer les rivières et de nuire à la végétation (Müller, 2008-2012 [1880-1882]).

Dans le même ordre d'idée, Sa Sainteté le dalaï-lama s'est engagé depuis de nombreuses années contre les atteintes portées aux animaux et contre l'utilisation de leur peau et de leur fourrure. À sa suite, les Tibétains du Tibet boycottèrent massivement l'utilisation de la peau, de la fourrure et des défenses d'éléphant en les brûlant, y compris celles héritées de plusieurs

générations. Cet acte était courageux, notamment en raison de l'interdiction de brûler ces objets, promulguée par les Chinois communistes, qui craignaient l'énorme influence de Sa Sainteté le dalaï-lama sur les Tibétains du Tibet⁶⁶.

De même, les communautés tibétaines en Inde se sont massivement converties au végétarisme il y a une vingtaine d'années, sur les conseils de Sa Sainteté le dalaï-lama. Vers 1997, un élevage de 87 000 poulets dans une colonie tibétaine du sud de l'Inde a été fermé après que le dalaï-lama a déclaré qu'il vivrait sûrement au moins 87 ans si l'établissement libérait tous les poulets⁶⁷. Le monde, bien qu'étant à l'apogée de l'éducation moderne, est déchiré par des crises profondes telles que la corruption, le terrorisme, le fossé entre les riches et les pauvres, et la discrimination entre les sexes. Sa Sainteté le dalaï-lama considère que le système éducatif moderne, qui privilégie le développement du cerveau et non du cœur, est responsable de ces crises. Il s'est efforcé d'introduire l'« éthique universelle » comme matière dans le système éducatif moderne. Il est convaincu que cette éthique est la plus importante de toutes, non pas uniquement pour une ethnie, une religion, un pays ou une région, mais pour l'ensemble de l'humanité. Au cœur de l'éthique universelle se trouve la valeur de la cordialité fondée sur la reconnaissance du concept d'une nature interdépendante, entre les êtres humains, entre les nations et entre les humains et la nature⁶⁸. Cette matière, qui a été introduite par l'université de Delhi en 2012, est maintenant proposée au Tata Institute of Social Sciences à Mumbai et dans d'autres instituts. Pour le dalaï-lama, l'éducation constitue la meilleure réponse aux crises mondiales actuelles.

Pour aller plus loin

Dalaï-lama (1999), *Sagesse ancienne, monde moderne : éthique pour le nouveau millénaire*, Paris : Fayard.

Dalaï-lama (2010), *Toward a True Kinship of Faiths: How the World's Religions Can Come Together*, New York : Doubleday Religion.

66. Voir par exemple « Tibetans in Yunnan Give Up Wearing Animal Skins, Burn Valuable Furs », *Radio Free Asia*, www.rfa.org

67. Enseignement public de Sa Sainteté le dalaï-lama, 1990. Enregistré par l'auteur.

68. Conférence publique sur l'éthique universelle par Sa Sainteté le dalaï-lama au stade de Thyagaraj en 2016. Enregistrée par l'auteur.

Dalaï-lama (2014 [2011]), *Au-delà de la religion : une éthique de la compassion*, Paris : Fayard.

Müller, Friedrich Max (dir.) (2008-2012 [1880-1882]), *The Sacred Books of the East. Vinaya Texts: The Mahavagga*, vol. 13 et vol. 17, Delhi : Motilal Banarsidass.

Ricard, Matthieu (2003), *Plaidoyer pour le bonheur*, Paris : NiL.

Thanissara (2015), *Time to Stand Up. An Engaged Buddhist Manifesto for Our Earth: The Buddha's Life and Message through Feminine Eye*, Berkeley : North Atlantic Books.

Geshe Dorji Damdul est directeur de la Tibet House à New Delhi, qui est le centre culturel de Sa Sainteté le dalaï-lama. Il a obtenu son diplôme de Geshe Lharampa (doctorat) en 2002 à l'université monastique de Drepung Loseling au Karnataka. Il est le traducteur officiel de Sa Sainteté le dalaï-lama depuis 2005. Il voyage beaucoup, par exemple à Mumbai, aux États-Unis, au Royaume-Uni et à Singapour, pour enseigner la philosophie, la psychologie, la logique et la pratique bouddhistes.

Buen vivir

Mónica Chuji, Grimaldo Rengifo et Eduardo Gudynas

Mots clés : alternatives au développement, Amérique du Sud, modernité, mouvements autochtones

La catégorie du *buen vivir*, ou « bien-vivre », renvoie à un ensemble de perspectives sud-américaines qui partagent une remise en question radicale du développement et d'autres composantes essentielles de la modernité, offrant en même temps des alternatives au-delà de celle-ci. Le *buen vivir* ne s'apparente pas à la compréhension occidentale du bien-être ou de la vie bonne et ne peut être décrit comme une idéologie ou une culture. Il exprime un changement plus profond dans la connaissance, l'affectivité et la spiritualité, une ouverture ontologique à d'autres formes de compréhension de la relation entre humains et non-humains, qui n'impliquent pas la séparation moderne entre la société et la nature. Il s'agit d'une catégorie plurielle en construction, qui prend des formes spécifiques dans différents lieux et régions. Elle est hétérodoxe dans la mesure où elle hybride des éléments autochtones avec des critiques internes de la modernité.

Des références aux idées de *buen vivir* ont été enregistrées depuis le milieu du 20^e siècle, mais ses significations actuelles ont été énoncées dans les années 1990. Les contributions du Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (Projet andin de technologies paysannes) au Pérou (Apffel-Marglin, 1998), du Centro Andino de Desarrollo Agropecuario (CADA – Centre andin pour le développement de l'agriculture et de l'élevage) en Bolivie (Medina, 2001), de divers intellectuels, ainsi que de leaders sociaux et autochtones, parmi lesquels Acosta (2014 [2012]) en Équateur, ont été importantes à cet égard. Un large éventail de mouvements sociaux ont soutenu ces idées – qui ont exercé une influence sur les changements politiques en Bolivie et en Équateur –, obtenant ainsi une reconnaissance constitutionnelle.

Le *buen vivir* comprend différentes versions, spécifiques à chaque contexte social, historique et écologique. Elles sont le fruit de l'innovation de concepts issus des traditions autochtones, et de leur mise en relation et hybridation avec des pos-

tures critiques au sein de la modernité elle-même. Parmi ces concepts, on trouve le *suma qamaña* des Aymaras, le *ñande reko* des Guaranis de Bolivie, le *sumak kawsay* des Kichwas d'Équateur et l'*allin kawsay* des Quechuas du Pérou. Le *shür waras* des Achuars d'Équateur et du Pérou et le *küme morgen* des Mapuches du Chili (PRATEC, 2002 ; Yampara H., 2011) sont des concepts analogues.

Parmi les contributions occidentales, on peut citer les critiques radicales du développement, y compris le post-développement ; la reconnaissance de la colonialité du pouvoir et du savoir ; les critiques féministes du patriarcat ; les éthiques alternatives qui reconnaissent la valeur intrinsèque du non-humain ; et les conceptions environnementales telles que l'écologie profonde.

Il n'existe pas une seule et unique version du *buen vivir*. Par exemple, le *sumak kawsay* en Équateur est différent du *suma qamaña* en Bolivie. Leurs traductions approximatives en catégories occidentales font référence, pour la première notion, à l'art de vivre bien et harmonieusement dans une communauté, celle-ci étant définie dans des dimensions sociales et écologiques à la fois, tandis que le second concept aborde également la convivialité dans des communautés mixtes mais dans des territoires spécifiques. Par ailleurs, il est aussi incorrect de dire que le *buen vivir* est exclusivement une proposition autochtone que de dire qu'il implique un retour à une condition précoloniale, bien que ces dimensions soient essentielles à sa construction.

Au-delà de cette diversité, il existe des composantes communes entre les différentes versions du *buen vivir* (Gudynas, 2011). Toutes remettent en question le concept de progrès et la notion d'une histoire universelle unique. Elles sont ouvertes à des processus historiques multiples, parallèles, non linéaires, voire circulaires. Elles remettent en cause le développement en raison de son obsession pour la croissance économique, le consumérisme, la marchandisation de la nature, etc. Cette critique s'applique aussi bien aux versions capitalistes qu'aux versions socialistes du développement. De ce point de vue, un *buen vivir* socialiste n'a aucun sens. Les alternatives auxquelles nous ouvre le *buen vivir* sont à la fois post-capitalistes et post-socialistes, dans la mesure où elles se désengagent de la croissance et se concentrent sur la satisfaction complète des besoins humains dans une optique d'austérité.

Le *buen vivir* déplace la centralité des humains, conçus comme les seuls sujets disposant d'une représentation politique et comme la source de toute attribution de valeur. Cela

implique une ouverture éthique (par la reconnaissance de la valeur intrinsèque des non-humains et des droits de la nature), ainsi qu'une ouverture politique (par l'acceptation de sujets non humains). Le *buen vivir* affronte le patriarcat, même au cœur des terres rurales et autochtones, à travers des alternatives féministes qui ravivent le rôle clé des femmes dans la défense des communautés et de la nature.

La séparation moderne entre l'humanité et la nature est également remise en question. Le *buen vivir* reconnaît l'existence de communautés élargies composées d'humains et de non-humains (animaux, plantes, montagnes, esprits, etc.) sur des territoires spécifiques – comme dans le concept andin d'*ayllu*, qui désigne des communautés socio-écologiques mixtes enracinées dans un territoire donné.

Le *buen vivir* rejette toute forme de colonialisme et se tient à l'écart du multiculturalisme. Il défend, au contraire, un type d'interculturalité qui valorise chaque tradition de connaissance, postulant ainsi la nécessité de refonder la politique sur la base de la plurinationalité.

Le *buen vivir* accorde une importance considérable à l'affectivité et à la spiritualité. Les relations dans les communautés élargies ne se limitent pas aux échanges marchands ou aux liens utilitaires, mais intègrent la réciprocité, la complémentarité, le communalisme, la redistribution, etc.

Les idées sous-jacentes au *buen vivir* ont été l'objet de vives critiques. Certains estiment qu'elles reflètent un réductionnisme autochtone, et d'autres affirment qu'elles sont, en fait, une invention New Age. Les intellectuels de la gauche conventionnelle ont soutenu qu'elles détournent l'attention du véritable objectif, qui n'est pas d'inventer des alternatives au développement, mais des alternatives au capitalisme ; ces intellectuels rejettent également la valeur intrinsèque des non-humains. Malgré ces arguments, les idées du *buen vivir* ont emporté un soutien fort et massif dans les pays andins ; de là, elles se sont rapidement diffusées en Amérique latine et sur la scène internationale en fournissant les bases d'alternatives concrètes au développement – notamment la reconnaissance constitutionnelle des droits de la nature et de la Pachamama, des moratoires sur les forages en Amazonie, des modèles pour la transition vers le post-extractivisme, ou des cosmopolitiques fondées sur la participation des acteurs non humains.

La nette contradiction entre ces idées initiales du *buen vivir* et les stratégies de développement des gouvernements bolivien et équatorien – lesquels ont promu l'extractivisme en soutenant de gigantesques exploitations minières et l'extraction du pétrole amazonien – est aujourd'hui flagrante. Les régimes progressistes ont tenté de surmonter ces contradictions par de nouvelles définitions du *buen vivir*, soit comme une forme de socialisme en Équateur, soit comme un développement intégral en Bolivie, le situant ainsi à l'intérieur de la modernité. Ces positions ont été soutenues par certaines agences étatiques et par des intellectuels, dont certains ne sont pas sud-américains, et reproduisent, malgré leurs bonnes intentions, la colonialité des idées.

En dépit de tout ceci, les idées initiales du *buen vivir* ont été préservées. Elles continuent de nourrir la résistance sociale au développement conventionnel, par exemple dans le cas des manifestations autochtones et citoyennes en Bolivie, en Équateur et au Pérou pour la défense des territoires, de l'eau et de la Terre-Mère. Celles-ci montrent que le *buen vivir* ne se limite pas à quelques intellectuels et ONG, et qu'il a su recueillir un important soutien populaire.

Pour résumer, le *buen vivir* est une proposition vivante, nourrie par différents mouvements et activismes, ponctuée d'avancées et d'échecs, d'innovations et de contradictions. Au vu de la difficulté à dépasser la modernité, le *buen vivir* est inévitablement un processus en construction. Puisqu'il inclut des positions qui interrogent la modernité tout en ouvrant d'autres façons de penser, de sentir et d'être – d'autres ontologies – enracinées dans des histoires, territoires, cultures et écologies distinctes, il doit nécessairement être pluriel. Toutefois, il existe au sein de cette diversité des convergences claires qui distinguent le *buen vivir* de la modernité, telles que la rupture avec la croyance moderne au progrès, la reconnaissance des communautés étendues qui découlent de visions relationnelles du monde, et une éthique qui accepte la valeur intrinsèque des non-humains.

Pour aller plus loin

Acosta, Alberto (2014 [2012]), *Le Buen Vivir : pour imaginer d'autres mondes*, Paris : Utopia.

Apffel-Marglin, Frédérique (dir.) (1998), *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, Londres : Zed Books.

Gudynas, Eduardo (2011), « *Buen Vivir: Today's Tomorrow* », *Development*, vol. 54, n° 4, p. 441-447.

Mots clés : communs, *commoning*, tragédie des communs, capital, mouvements sociaux

Medina, Javier (dir.) (2001), *Suma Qamaña: la comprensión indígena de la Buena Vida*, La Paz : Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) et Federación de Asociaciones Municipales de Bolivia (FAM).

PRATEC (2002), *Allin Kawsay: el bienestar en la concepción andino amazónica*, Lima : PRATEC.

Yampara Huarachi, Simón (2011), « Cosmovivencia andina: vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña », *Bolivian Studies Journal /Revista de Estudios Bolivianos*, n° 18, p. 1-22.

Mónica Chuji est une intellectuelle amazonienne kichwa. Elle a fait partie de l'Assemblée constituante de l'Équateur. Elle a été ministre de la Communication et porte-parole du gouvernement de la première administration de l'Équateur sous la présidence de Correa.

Grimaldo Rengifo est un éducateur péruvien et un promoteur de la culture andine, en particulier celle liée à la Terre. Il est membre de l'équipe du Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC – Projet andin de technologies paysannes).

Eduardo Gudynas, originaire d'Uruguay, est chercheur au Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES – Centre latino-américain d'écologie sociale) et chercheur associé au département d'anthropologie de l'université de Californie à Davis.

Par « communs », j'entends les systèmes sociaux composés de trois éléments de base interconnectés : 1) un *commonwealth*, c'est-à-dire un ensemble de ressources détenues en commun et régies par 2) une communauté de *commoners* qui s'engagent également dans 3) la pratique du *commoning*, ou « faire en commun », qui perpétue leur vie en commun et celle de leur *commonwealth*. En ce sens, toutes les formes de coopération humaine non hiérarchique sont des formes différentes de communs. Cette définition est plus générale et plus complète que la définition classique, qui considère les communs simplement comme des ressources partagées par un ensemble d'individus.

La notion de communs a sa propre histoire et ses diverses interprétations. L'historien Peter Linebaugh (2008) situe l'origine de ce mot dans les pratiques paysannes médiévales de collectivisation des terres du roi, une pratique qui a été appelée « *commoning* ». Avec l'avancée du capitalisme et ses vagues successives d'*enclosure* des communs, le terme a été de moins en moins utilisé, tandis que le langage politico-théorique a commencé à se concentrer sur d'autres terminologies pour désigner la pratique de l'alter-capitalisme. Cet état de fait a duré jusqu'à ce que les mouvements des années 1960-1970 remettent à l'ordre du jour le communautarisme et le « partage ». C'est précisément au milieu de cette période qu'est apparue la critique moderniste des communs. En 1968, l'écologiste Garrett Hardin a publié un article dans *Science* sur « la tragédie des communs ». Cet article fondateur affirmait que le partage de la terre ou de toute autre ressource entre un groupe d'agriculteurs entraîne toujours l'épuisement des ressources. Pour le démontrer, Hardin a déployé une théorie de l'individualisme méthodologique qui postule que les différents agriculteurs ne visent qu'à maximiser leur intérêt individuel. Pour atteindre cet objectif, ces derniers permettent à leurs vaches de paître plus longtemps dans le pré ou y font venir plus de vaches. Il est évident que du fait de cette concurrence croissante entre agriculteurs dans le contexte

d'une réserve de ressources fixe, cette dernière s'épuisera, d'où la tragédie des communs. La solution proposée par Hardin était double : soit poursuivre la privatisation des communs par différents droits de propriété, soit contrôler et faire appliquer les règles relatives aux communs par l'État.

En 1990, Elinor Ostrom a produit une critique efficace et simple de la thèse de Hardin. Après avoir étudié des milliers de cas différents de communs existant dans le monde entier, dont certains ont survécu des centaines d'années, Ostrom a soutenu que Hardin ne parlait pas de la tragédie des communs, mais de la « tragédie du libre accès ». Ce que la parabole de Hardin ne prend pas en compte, c'est que les communs sont régis par les *commoners* qui décident collectivement des règles d'accès et les contrôlent en permanence. De fait, les *commoners* ne s'occupent pas seulement de leurs propres intérêts, mais veillent également à ce que leur interaction collective avec les ressources partagées soit soutenable, faute de quoi ils perdraient tous les ressources dont ils dépendent. Ostrom a ainsi établi un lien clair entre le *commonwealth* (ou la richesse détenue en commun), une communauté de *commoners* et leur système de gouvernance.

La définition initiale des communs par Ostrom souffre cependant d'une limitation importante. Dans son approche, les communs apparaissent comme des biens rivaux ou soustractibles, avec un faible degré d'exclusivité. Cela implique que seuls les systèmes de ressources sont des communs – par exemple une zone de pêche, un canal d'irrigation, une nappe phréatique ou une zone de pâturage –, et non les unités de ressources dérivées de ces systèmes, comme « les tonnes de poissons récoltées dans une zone de pêche, les acres-pieds ou les mètres cubes d'eau prélevés d'une nappe phréatique ou d'un canal d'irrigation, les tonnes de fourrage consommées par les animaux dans les zones de pâturage » (Ostrom, 2010 [1990]).

Cette distinction va toutefois à l'encontre de l'expérience historique et de la complexité des formes contemporaines de communs, tels qu'ils sont revendiqués par divers mouvements sociaux dans le monde. En premier lieu, tant du point de vue historique que de l'expérience actuelle, il existe en effet une myriade d'exemples de communautés qui mettent en commun des unités de ressources exclusives dans un « pot commun » – des ludothèques aux cuisines collectives – et qui définissent ensuite des règles ou des usages pour leur appropriation individuelle. Deuxièmement, au cours des dernières décennies, on a constaté un intérêt croissant pour les biens communs non rivaux, tels les

communs qui concernent la connaissance, la musique ou les codes sources des logiciels. Comme pour les ressources communes d'Ostrom, il est difficile d'interdire aux gens de profiter de ce type de ressources. De plus, le « stock » de la ressource n'est pas réduit lorsqu'on l'utilise. Au contraire, le véritable problème lié à ces ressources est le fait que le capital impose leur privatisation, ce qui les rend artificiellement rares. Le mouvement en faveur du libre accès est un mouvement qui, avec différentes nuances, est fondé sur le refus de la privatisation de biens non rivaux tels que l'information et la connaissance. Dans le milieu universitaire et le cyberspace, il s'agit d'un mouvement social qui défend les principes du partage de l'information, de l'*open source*, du *copyleft*, des Creative Commons et de la non-privatisation des communs de la connaissance (Benkler, 2003).

Tous ces cas renvoient à la définition des communs non seulement comme un type de ressource partagée – ce qui pourrait être n'importe quoi –, mais aussi comme un système social comprenant trois éléments (De Angelis, 2017) : le *commonwealth* ; une communauté de *commoners* ; et une pratique du *commoning*, ou de l'action en commun, qui inclut l'acte de régir les relations entre le *commonwealth* et la nature, et entre les *commoners* eux-mêmes.

Au cours des dernières décennies, nous avons assisté à l'émergence de communautés autochtones et de nouveaux systèmes de communs, qui sont devenus plus visibles et innovants un peu partout : des rues de Cochabamba à celles de New York, Johannesburg, Athènes et Mumbai. Des ressources sont ainsi soustraites au système capitaliste et insérées dans des processus de production collective et des cultures fondées sur des valeurs participatives et démocratiques, avec pour horizon le bien-être des *commoners* et la soutenabilité environnementale. Cette émergence de l'action collective est d'abord un moteur de survie face aux nombreuses *enclosures* et crises du néolibéralisme, mais elle manifeste aussi un refus de se soumettre aux technologies néolibérales d'exploitation sur les questions de reproduction sociale telles que l'alimentation, le logement, l'énergie, les soins de santé, l'éducation, les arts et la culture, ou même les « communs mondiaux » de la biosphère. Deuxièmement, cette action collective agit comme une exploration participative innovante des nouvelles technologies et des formes de cybercoopération : production de logiciels *open source*, coopération *peer-to-peer* comme pour Wikipédia, ou machines *open source*. Ces espaces de coopération multidimensionnels donnent

l'espoir d'une transformation post-capitaliste, dans la mesure où ils représentent l'émergence de socio-écologies orientées vers un modèle de production qui constitue une alternative au capitalisme et aux systèmes d'État autoritaires. Le danger existe cependant que ces systèmes étatiques soient capables de prendre le contrôle sur les communs de manière à leur faire supporter davantage le coût de la reproduction sociale. Il faut pour cela tisser des liens entre les communs émergents et traditionnels et les mouvements sociaux, pour aboutir à des mouvements de communs qui reconstruisent le tissu de la reproduction sociale et fixent une limite de plus en plus grande à la volonté du capital de croître sans fin.

Pour aller plus loin

The Commoner, www.thecommoner.org

Creative Commons, www.creativecommons.org

The Digital Library of the Commons, www.dlc.dlib.indiana.edu

Benkler, Yochai (2003), « The Political Economy of Commons », *The European Journal for the Informatics Professional*, vol. 4, n° 3, p. 6-9.

De Angelis, Massimo (2017), *Omnia sunt communia: On the Commons and the Transformation to Postcapitalism*, Londres : Zed Books.

Hardin, Garrett (1968), « The Tragedy of the Commons », *Science*, vol. 162, n° 3859, p. 1243-1248.

Linebaugh, Peter (2008), *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*, Berkeley : University of California Press.

Ostrom, Elinor (2010 [1990]), *Gouvernance des biens communs : pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Louvain-la-Neuve : De Boeck Supérieur.

Massimo De Angelis est professeur d'économie politique à l'université de Londres-Est. En 2000, il a fondé *The Commoner*, une revue en ligne. Il est l'auteur de nombreuses publications sur l'économie politique critique, la mondialisation néolibérale, les mouvements sociaux et les communs, parmi lesquelles *The Beginning of History: Global Capital and Value Struggles* (Pluto, 2007) et *Omnia sunt communia: On the Commons and the Transformation to Postcapitalism* (Zed Books, 2017).

« *Comunalidad* », ou « communalité », est un néologisme qui désigne une manière d'être et de vivre propre aux peuples de la Sierra Norte de Oaxaca et d'autres régions de cet État situé au sud-est du Mexique. Le terme a été inventé à la fin des années 1970 par deux penseurs locaux : Floriberto Díaz Gómez et Jaime Martínez Luna. Il exprime une résistance obstinée à toutes les formes de développement qui sont arrivées dans la région – une résistance qui a dû accepter divers aménagements et un mode de vie contemporain, incorporant ainsi ce qui arrive de loin, sans permettre à ces nouveaux éléments de détruire ou de dissoudre ce qui lui est propre (*lo propio*). La communalité fait donc appel à ce qui a persisté de meilleur dans la tradition de nos peuples : le fait de changer les traditions de façon traditionnelle, afin qu'elles continuent à être ce qu'elles sont malgré les pressions pour les dissoudre, les marginaliser ou les convertir en quelque chose d'autre, c'est-à-dire les développer⁶⁹.

La « communalité » est le prédicat verbal du Nous. Elle nomme son action et non pas son ontologie. Elle est comme les verbes incarnés tels que « manger », « parler » ou « apprendre », qui se produisent toujours collectivement, dans un lieu spécifique. Le Nous n'existe que dans son exécution. Il advient dans la « spirale de l'expérience », dont on peut distinguer trois moments.

Reconnaissance/échange/évaluation. L'exercice et la compréhension du Nous ne sont pas des activités épistémologiques, mais des activités qui relèvent du vécu. Elles supposent « la reconnaissance du sol » sur lequel on marche. « Vous vous reconnaissez avec les personnes sur ce sol. Nous reconnaissons ce que nous faisons et ce que nous réalisons. » C'est-à-dire que nous reconnaissons notre potentiel et nos limites.

Nous reconnaissons que notre existence n'est possible avec les autres qu'en construisant un Nous, qui nous distingue ainsi des Autres. Nous nous ouvrons à tous les êtres et à toutes les

69. J'exprime ma gratitude à Gustavo Esteva qui a révisé ce texte et m'a aidé à le situer dans le cadre théorique du post-développement.

forces, car même si le Nous se manifeste par l'action de femmes, d'hommes et d'enfants concrets, tout ce qui est visible et invisible sous et sur la terre participe également de ce même mouvement – selon le principe de la « complémentarité » entre tout ce qui est différent. La communauté n'est pas un ensemble de choses, mais une « fluidité intégrale ».

Après la reconnaissance vient l'échange d'expériences, d'outils et de savoirs au sein du Nous et/ou avec les Autres. Il s'agit d'une « hospitalité mutuelle ». Nous hébergeons la vérité de l'Autre tandis que l'Autre héberge la nôtre. Nous nous rencontrons dans le « partage⁷⁰ », c'est-à-dire la *guelaguetza* en zapotèque, un principe esthétique communautaire : être avec l'autre dans les moments clés de la vie, partager l'expérience. Les équivalents homéomorphes de la communalité pourraient être le *sumak kawsay* en langue kichwa et le *lekil kuxlejal* en tzeltal⁷¹. Tous sont nourris par une éthique de la « réciprocité ». L'échange implique aussi bien la critique rationnelle que la confiance et la foi. Cet apprentissage culmine dans une évaluation de la reconnaissance et de l'échange qui ont eu lieu. Il crée en nous une nouvelle reconnaissance, pour un autre échange et une nouvelle évaluation.

Nous/oralité/sédiment. Le Nous se recrée d'abord dans l'espace mental de l'oralité et celui de l'image, même si aujourd'hui ceux-ci sont mêlés aux mentalités textuelles et cybernétiques. Dans l'oralité, le Nous est produit sur un sol concret – *un suelo* – et sous un ciel concret, en un lieu où se trouvent les corps de tous les présents et disparus, chacun avec l'apparence unique qu'il a précisément au moment de la reconnaissance et de l'échange. La *guelaguetza* a lieu sur un « sédiment » de vie et de mort. Tout ce qui s'est passé depuis la naissance de la Terre-Mère y est déposé : c'est sur ce faisceau de traces que l'on parle et que l'on écoute.

Quotidien/souvenir/espoir. L'expérience vit dans sa durée ; elle n'est pas mesurée par le temps linéaire. Pour le Nous, elle est un présent prolongé. Dans le quotidien, nous nous souvenons, avec le sédiment comme prise et déclencheur. C'est là que nous abritons nos espoirs pour l'avenir.

L'expérience du Nous a lieu à l'horizon d'une « spirale intérieure ». Nous y distinguons deux dimensions : l'« Accord » et la

« Racine ». L'accord est la rationalisation et la verbalisation de la racine. Il établit l'ordre du Nous dans ses relations internes comme dans ses relations avec l'extérieur. L'expérience se sédimente dans l'accord, et l'accord détermine l'expérience. Les normes établissent les formes de partage du Nous et posent des limites à l'individualisme et la convoitise. De l'accord émergent les institutions communautaires de l'« assemblée » ; les *cargos* (des fonctions ou des obligations communautaires) ; ainsi que le *tequio* (le travail collectif pour le bien commun, sans rémunération).

L'assemblée est la forme mise en place par le Nous pour parvenir à un consensus et conclure des accords. C'est la « communocratie » qui y fonctionne, plutôt que la démocratie. L'assemblée se déroule entre les différentes personnes qui partagent le Nous, plutôt qu'entre individus égaux et libres en concurrence les uns avec les autres. Dans l'assemblée, les autorités sont « nommées » – et non élues –, les « griefs » y sont résolus, et il est décidé collectivement de la voie commune à suivre. Les autorités ne gouvernent pas ; elles fournissent un « service » selon les ordres de l'assemblée : c'est le principe du « diriger en obéissant » de l'Armée zapatiste de libération nationale. Les devoirs associés aux positions d'autorité, comme les services, sont accomplis de manière obligatoire, sans paiement et de bon gré – bien que, généralement, les gens les évitent car ils sont pesants. Une activité que l'autorité de chaque Nous organise est le *tequio*.

Par définition, la Racine est invisible, inconnaissable. Elle est origine et subsistance. Jaguar et serpent. C'est le mythe communautaire, son horizon d'intelligibilité. Nous percevons la forme de la Racine et non son contenu, puisque chaque communauté a la sienne, différente de celle des autres, avec quatre directions ou piliers. Il s'agit des reconnaissances mentionnées : le sol, le peuple, ses efforts et ses réalisations. En d'autres termes : la terre, l'autorité, le travail et la célébration communautaire. Parallèlement, la communalité ne peut être comprise que dans sa relation avec l'extérieur non communautaire, c'est-à-dire avec la société économique. C'est la « spirale extérieure » : elle commence par quelque chose qui est imposé de l'extérieur et qui déclenche, ou non, une « résistance » intérieure, qui évolue vers une « adaptation ». Ce résultat forme deux choses : *lo propio* – ce qui est propre à la communauté – et le Nous.

70. NDT : L'auteur utilise un autre néologisme, *compartencia*, impossible à traduire intégralement. Il a été traduit ici par « partage ».

71. Les équivalences homéomorphiques sont des correspondances profondes entre des mots et des concepts appartenant à des religions ou des cultures distinctes. Voir www.raimon-panikkar.org/english/gloss-homeomorph.html

Pour aller plus loin

Guerrero Osorio, Arturo (2013), « La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral », *Cuadernos del Sur*, n° 34, p. 39-55.

Guerrero Osorio, Arturo (2015), « La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral II », *Bajo el volcán*, vol. 15, n° 23, p. 113-129.

Martínez Luna, Jaime (2013), *Textos sobre el camino andado, 1*, Mexico : CMPIO, CAMPO, CEESCI et CSEIIO.

Panikkar, Raimon (1999), *El espíritu de la política*, Barcelone : Península.

Robles Hernández, Sofía et Rafael Cardoso Jiménez (2007), *Floriberto Díaz. Escrito: comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, Mexico : UNAM.

Arturo Guerrero Osorio est né à Mexico en 1971. Pendant deux décennies, il a travaillé avec des intellectuels et des militants de Oaxaca sur l'idée de communalité et a été impliqué dans des projets de radio communautaires dans le sud-est du Mexique et en Colombie. Il est collaborateur de l'Universidad de la Tierra à Oaxaca et de la Fundación Comunalidad. Il est actuellement doctorant en développement rural à l'université autonome métropolitaine de Xochimilco.

Conception écopositive

Janis Birkeland

Mots clés : villes durables, justice sociale, design pour la nature, système ouvert, design à impact net positif

Il est possible d'avoir des bâtiments « verts » dont l'impact carbone ou énergétique est nul, mais ces indicateurs ne prennent pas en compte la consommation d'énergie intrinsèque ou la destruction écologique qui se produit pendant la construction. En d'autres termes, ces bâtiments ne rendent pas à la nature plus qu'ils ne lui prennent, et ne sont donc pas soutenables. Le fait de considérer les bâtiments « comme des paysages », plutôt que comme un ensemble de composants, révèle des possibilités d'utiliser la structure et la surface pour créer de nouveaux espaces écologiques. La « conception pour les écoservices » augmente les multiples « services gratuits » fournis par la nature. Cela peut concerner des jardins d'enfants, des modules de rénovation solaire passive, des « échafaudages verts », ou diverses structures spatiales autour, entre ou même à l'intérieur des bâtiments. Les bâtiments peuvent contribuer à la soutenabilité s'ils offrent plus d'avantages que l'absence totale de constructions, et si les villes existantes sont réaménagées pour transformer les déficits écologiques et sociaux en gains. La conception écopositive applique la pensée du système ouvert à la conception de l'environnement bâti, ainsi qu'au contrôle et à l'évaluation du développement dans l'aménagement urbain.

En règle générale, les constructions physiques concentrent les richesses, privatisent les ressources, éliminent la diversité biologique et culturelle et renforcent le gaspillage et les conditions de vie inévitables. En bref, elles bloquent les options futures. Les approches conventionnelles du design durable ne contribuent guère à inverser cette tendance. Les villes pourraient améliorer la qualité de vie et régénérer l'environnement, mais cela ne suffit pas. Les défenseurs et défenseuses de la conception écopositive (ou du design à impact net positif) insistent sur le fait que « l'empreinte écologique positive de la nature » doit dépasser l'empreinte négative de l'humanité. Pour augmenter les options futures et compenser les effets écologiques cumulatifs inévitables, les villes dans leur ensemble doivent générer des

gains écologiques et sociaux nets. Cela est techniquement possible. Par exemple, comme le démontrent Renger *et al.* (2015), les bâtiments peuvent séquestrer plus de carbone qu'ils n'en émettent au cours de leur cycle de vie et, comme le suggèrent Pearson *et al.* (2014), les stratégies de conception telles que les échafaudages verts peuvent fournir trois douzaines de services écosystémiques.

Fondé sur une critique des approches conventionnelles du design durable, un cadre écopositif alternatif permet une forme de construction qui donne plus à la nature et à la société qu'elle ne prend. Ainsi, les villes doivent non seulement intégrer la nature vivante aux bâtiments, mais aussi augmenter la « base écologique » totale. Alors que les paradigmes standards de design durable – tels que résumés par Hes et du Plessis (2014) – appellent à concevoir « avec » ou « comme » la nature, la conception écopositive agit « pour » la nature. En outre, une condition préalable à une démocratie soutenable est un environnement humain équitable et écoproductif qui répond aux besoins de base et plus encore. Les villes devraient accroître le « domaine public », l'accès direct et universel aux moyens de subsistance, l'engagement social et le bien-être individuel.

L'incapacité des approches actuelles du design durable à apporter une contribution nette positive peut être attribuée au paradigme dominant des systèmes fermés. Celui-ci remonte à la métaphore du « vaisseau spatial Terre » des années 1960 et à l'argument des « limites à la croissance » des années 1970, qui étaient censés contrer le modèle linéaire du progrès industriel. En 1980, la « Stratégie mondiale de la conservation » appelait à « vivre dans les limites de la capacité de charge des écosystèmes » – un autre argument en faveur des « limites de la nature ». Ces messages négatifs ont été ignorés, probablement parce que les « limites » suggéraient une baisse du niveau de vie. L'influent rapport Brundtland de 1987 a perpétué le modèle du système fermé. Il a également omis de prendre en compte l'environnement bâti et a relégué l'aménagement soutenable aux institutions décisionnelles. La soutenabilité biophysique est un problème de conception, et pas seulement de gestion. Elle exige de modifier non seulement les structures physiques, mais aussi les institutions et les cadres décisionnels qui les façonnent.

Le design peut créer des relations positives et synergiques qui multiplient les avantages publics et les gains écologiques. En revanche, la prise de décision politique s'appuie sur des cadres fermés permettant seulement de comparer des alternatives ou

de répartir les coûts entre les priorités. Les modèles de décision technocratiques, réductionnistes et informatisés sont néanmoins considérés comme une « pensée supérieure », tandis que le design est marginalisé comme un sous-ensemble mou et subordonné. Pourtant, la conception écopositive introduit un modèle de système ouvert pour guider les changements fondamentaux de paradigme dans les domaines conceptuel et matériel. Tout d'abord, il s'agit de remplacer la prise de décision réductionniste par des cadres décisionnels fondés sur la conception, qui soient en mesure d'accroître les relations symbiotiques entre les humains et la nature. Deuxièmement, il s'agit de transformer écologiquement les structures physiques afin d'augmenter l'espace vital écologique et de maximiser les avantages publics.

Comme nous l'avons vu, le design durable se caractérise aujourd'hui par une pensée en système fermé. Ce concept est né avec les bâtiments « autonomes en ressources » dans les années 1970 et la fabrication en « boucle fermée » dans les années 1990. Dans un système fermé, les solutions de conception consistent essentiellement à « recycler ». Étant donné que les bâtiments modernes sont composés de nombreux produits manufacturés, le recyclage et/ou le surcyclage (*upcycling*) à des valeurs économiques plus élevées peuvent réduire de nombreux effets. Cependant, cela ne peut pas en soi créer des environnements éco-positifs. Même un bâtiment à impact nul ne contribuerait pas nécessairement de manière positive à la soutenabilité écologique. L'objectif du recyclage étant la performance zéro, les normes habituelles n'exigent qu'une réduction des effets négatifs. En outre, les évaluations d'impact reposent sur des « limites systémiques » imaginaires, au-delà desquelles les conséquences cumulatives et intrinsèques deviennent trop informelles et complexes pour être mesurées. Ceux-ci ne sont donc pas comptabilisés. Cela limite la responsabilité des équipes de conception aux incidences mesurables à l'intérieur de limites artificielles, telles que les limites de propriété, excluant ainsi les questions éthiques plus larges.

Aujourd'hui, les « outils d'évaluation des bâtiments verts », des outils commerciaux sous forme de cases à cocher, restent prépondérants dans la profession urbaniste. Ces systèmes de certification volontaire gérés par le secteur privé ont été introduits par les conseils de la construction écologique, créés dans de nombreux pays depuis 1990, afin d'anticiper les exigences de la réglementation sur la construction durable. Ces outils d'évaluation illustrent une pensée réductionniste et limitée. Ils visent

uniquement à réduire les effets existants ou prévus par rapport à la norme. Ainsi, une réduction des effets négatifs est souvent qualifiée de « positive » ; pourtant, dans une perspective plus large, une réduction de 40 % de la consommation d'énergie n'empêche pas qu'il y ait en fin de compte une augmentation globale de 60 %.

L'application des outils d'évaluation conventionnels laisse également de côté des questions fondamentales de soutenabilité telles que la justice sociale. Elle néglige les avantages publics potentiels, encourage les compromis entre des valeurs incommensurables, considère les économies financières réalisées grâce à la productivité des travailleurs comme des gains « écologiques », etc. En revanche, les méthodes de conception écopositive sont abordables dans les régions défavorisées. La situation sociale exige l'équité et la justice environnementale à l'échelle régionale, ce qui peut être évalué par des analyses de flux, comme le soulignent Byrne *et al.* (2014). Ces nouvelles normes prescrivent une architecture entièrement nouvelle.

Pour aller plus loin

Birkeland, Janis (2008), *Positive Development: From Vicious Circles to Virtuous Cycles through Built Environment Design*, Londres : Earthscan.

Byrne, Jason, Neil Sipe et Jago Dodson (dir.) (2014), *Australian Environmental Planning: Challenges and Future Prospects*, Londres : Routledge.

CMED – Commission mondiale sur l'environnement et le développement (1987), *Notre avenir à tous*, Oxford : Oxford University Press, www.fr.wikisource.org

Hes, Dominique et Chrisna du Plessis (2014), *Designing for Hope: Pathways to Regenerative Sustainability*, Londres : Routledge.

Pearson, Leonie, Peter W. Newton et Peter Roberts (dir.) (2014), *Resilient Sustainable Cities*, New York : Routledge.

Renger, Birte Christina, Janis L. Birkeland et David J. Midmore (2015), « Net-Positive Building Carbon Sequestration », *Building Research and Information*, vol. 43, n° 1, p. 11-24.

UICN, PNUE ET WWF (1980), « Stratégie mondiale de la conservation : la conservation des ressources vivantes au service du développement durable », www.portals.iucn.org

Janis Birkeland est professeure honoraire de la faculté d'architecture, de construction et d'aménagement de l'université de Melbourne, en Australie. Elle est l'auteur de plusieurs livres et articles. Elle a été avocate, architecte et urbaniste aux États-Unis, avant d'entamer une carrière universitaire de 25 ans en Australie.

« Convivialisme » : le mot s'est imposé de lui-même lors d'un colloque organisé à Tokyo en 2010, dont le titre évoquait Ivan Illich : « Vers une société de convivialité avancée ». Y participaient, entre autres, Serge Latouche, décroissant, Patrick Viveret, théoricien des indicateurs de richesse alternatifs, ainsi qu'Alain Caillé, animateur de *La Revue du MAUSS* (mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales). La conclusion de cette rencontre fut qu'il était nécessaire d'insister sur les convergences plus que sur les différences. Pour désigner ces convergences, il nous fallait un nom. Ce fut « convivialisme » – autrement dit, et pour faire vite, la philosophie du vivre-ensemble, de la « convivance ». Une manière de rendre hommage à Ivan Illich, en somme.

Deux ans après, le nom et l'idée avaient fait du chemin, à tel point qu'Edgar Morin allait assez vite pouvoir écrire : « Le convivialisme est une idée-force sans laquelle il n'y aura pas de politique de civilisation. » Après une bonne année de discussions était paru en 2013 un petit livre signé par 64 intellectuelles et intellectuels francophones alternatifs bien connus, sous le titre de *Manifeste convivialiste : déclaration d'interdépendance*. Ces auteurs et autrices se situent sur un spectre allant de la gauche de gauche au centre gauche – avec des sympathies possibles à droite, puisque la conviction qui anime ce collectif est que, étant donné les multiples menaces qui se profilent à l'échelle mondiale, seul un gigantesque sursaut de l'opinion publique internationale face au déchaînement de l'hybris peut nous sauver. Mais pour rendre possible ce sursaut, encore faut-il se mettre d'accord, dans une perspective « pluriversaliste », sur quelques valeurs centrales auxquelles une grande partie de l'humanité soit susceptible d'adhérer, quelle que soit la tradition religieuse ou politique dont on se réclame. Ce pari peut sembler téméraire, mais il n'est pas sûr qu'il y en ait d'autres qui méritent d'être tentés.

Qu'est-ce qui a permis cette convergence entre des autrices et des auteurs si divers ? Un accord, explicite ou implicite, sur au moins six points :

- Tout d'abord, et c'est dans doute ce qui a été le plus déterminant, un très fort sentiment d'urgence. Il nous reste bien peu de temps pour éviter des catastrophes.

- La conviction qu'une partie des périls actuels résulte de l'hégémonie mondiale d'un capitalisme rentier et spéculatif qui est devenu l'ennemi principal de l'humanité et de la planète, parce qu'il opère et représente une cristallisation paroxystique de la démesure (hybris) et de la corruption.

- Celle, encore, que la première raison de la toute-puissance de ce capitalisme est l'impuissance de toutes celles et de tous ceux qui en souffrent, et qui aspirent à un autre mode de vie, à bien percevoir ce qu'ils ont en commun et à le nommer.

- La certitude que nous ne pourrions plus faire reposer l'adhésion aux valeurs démocratiques – et, *a fortiori*, les universaliser – sur la perspective d'une croissance indéfinie et significative du PIB. Cette croissance ne reviendra pas dans les pays riches, pour des raisons structurelles, et il est donc vain d'en attendre les remèdes à tous nos maux. En tout état de cause, la planète ne pourra pas survivre à une généralisation du mode de vie occidental et de l'*American way of life*.

- La certitude, également, que ce qui nous fait le plus cruellement défaut pour commencer à construire pour de bon un monde post-croissantiste, ce ne sont pas tant les solutions techniques, économiques, écologiques, etc., qu'une philosophie politique suffisamment générale pour saisir le monde actuel dans sa globalité. Les idéologies dont nous sommes les héritiers – libéralisme, socialisme, communisme et anarchisme – ne nous permettent plus, en effet, de penser à un présent ou un avenir possible, et ceci pour deux raisons principales : a) parce qu'elles restent trop centrées sur l'échelle nationale ; b) parce que toutes quatre partagent la conviction que le problème fondamental de l'humanité est celui de la rareté matérielle et que les humains sont des êtres de besoin. Elles manquent ainsi la question du désir et rendent impossible la pensée d'un monde post-croissance.

- La certitude, enfin, que le seul espoir d'échapper de manière civilisée à toutes les menaces qui nous assaillent est d'approfondir et de radicaliser l'idéal démocratique. Pour cela, il faut placer ses espoirs non seulement dans le Marché et/ou l'État, mais dans la Société elle-même, c'est-à-dire dans la société civile associativiste auto-organisée. Ou, mieux, dans ce que les convivialistes appellent la *société civique*.

L'accord entre les 64 auteurs et autrices du *Manifeste convivialiste*, bientôt rejoints par une cinquantaine d'intellectuels mondialement connus, s'est opéré sur la définition de quatre principes :

- un *principe de commune humanité* ou, si l'on préfère, de respect des différences, qui interdit toutes les formes d'exclusion et de stigmatisation ;

- un *principe de commune socialité* ou encore de richesse du lien social, qui stipule la nécessité absolue de veiller à la qualité des relations sociales ;

- un *principe de légitime individuation*, ou encore d'accomplissement personnel, qui précise que les rapports sociaux doivent être organisés de telle manière que chacune et chacun puisse être reconnu dans sa singularité ;

- un *principe d'opposition maîtrisée et constructive*, qui affirme que l'objectif politique premier est de permettre aux humains de coopérer « en s'opposant sans se massacrer (et de se donner sans se sacrifier) ».

Il est important de noter que c'est à ces principes que se sont opposés et s'opposent encore tous les totalitarismes ou toutes les dictatures, dictatures financières comprises. Le premier principe exprime l'aspiration centrale du communisme, le deuxième celle du socialisme, le troisième celle de l'anarchisme et le quatrième celle du libéralisme républicain. Et il n'est sans doute pas trop hardi de faire l'hypothèse que ces quatre valeurs clés sont communes à toutes les religions. Un État ou un gouvernement, ou une institution politique nouvelle ne peuvent être tenus pour légitimes que s'ils respectent ces quatre principes. Le convivialisme peut être perçu comme l'art de leur combinaison.

Depuis la parution du *Manifeste*, le mot « convivialisme » rencontre toujours plus d'écho et commence à servir de mot de ralliement à des courants de pensée et d'action très divers. Une version abrégée en a été publiée dans plus d'une dizaine de langues. Des livres de discussion des analyses convivialistes, par des intellectuels ou des militants associatifs, sont parus notamment en Allemagne (Adloff et Heins, 2015), au Brésil (Vandenberghe et Véran, 2016) et en Italie (Fistetti, 2017). En France, la perspective convivialiste fait désormais l'objet d'un large consensus dans tous les réseaux de bonne volonté citoyenne. Mais l'évolution la plus significative est récente. Face à l'inadéquation croissante des partis politiques existants, il est apparu qu'il fallait aller au-delà du simple énoncé de valeurs générales. C'est ce qu'esquisse un livre, plus directement politique, paru en juin 2016

Convivialité

David Barkin

Mots clés : convivialité, outils, reconstruction conviviale

et là encore co-signé par une soixantaine d'intellectuels bien connus en France (Caillé, 2016).

En 2020 est paru, aux éditions Actes Sud, un *Second Manifeste convivialiste*, sous-titré *Pour un monde post-néolibéral* (beaucoup plus détaillé et développé que le premier), signé par près de 300 personnalités de 33 pays différents. Il ajoute aux quatre principes convivialistes de départ un *principe de commune naturalité* (la conscience de l'inscription de l'être humain dans la nature et de son interdépendance avec le reste du vivant) et un impératif catégorique de maîtrise de l'hybris.

À suivre.

Pour aller plus loin

Journal du MAUSS, www.journaldumauss.net

La Revue du MAUSS, <http://www.revuedumauss.com.fr>

Site du mouvement convivialiste, <http://convivialisme.org>

Adloff, Frank et Volker M. Heins (dir.) (2015), *Konvivialismus: Eine Debatte*, Bielefeld : Transcript Verlag.

Caillé, Alain et Les Convivialistes (2016), *Éléments d'une politique convivialiste*, Lormont : Le Bord de l'eau.

Les Convivialistes (2013), *Manifeste convivialiste : déclaration d'interdépendance*, Lormont : Le Bord de l'eau.

Fistetti, Francesco (2017), *Convivialità: una filosofia per il XXI secolo*, Gênes : Il Nuovo Melangolo.

Internationale convivialiste (2020), *Second Manifeste convivialiste : pour un monde post-néolibéral*, Arles : Actes Sud.

Vandenbergh, Frédéric et Jean-François Véran (dir.) (2016), *Além do habitus: teoria social pós-bourdiesiana*, Rio de Janeiro : 7Letras.

Alain Caillé, professeur de sociologie émérite à l'université Paris-Ouest-Nanterre, est le directeur d'une revue interdisciplinaire en sciences sociales et en philosophie politique, *La Revue du MAUSS : mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales*. Il est l'animateur principal du mouvement convivialiste en France.

Dans sa forme moderne, la « convivialité » est devenue un mot d'usage courant avec la publication de *La Convivialité* d'Ivan Illich en 1973. Bien que le concept ne soit pas nouveau, le philosophe en a fait un terme technique pour désigner « une société où l'outil moderne est au service de la personne intégrée à la collectivité, et non au service d'un corps de spécialistes. Conviviale est la société où l'homme contrôle l'outil ». Illich différencie explicitement le sens qu'il donne à ce terme de son acception courante comme « joie », en l'appliquant aux « outils » plutôt qu'aux relations entre personnes. Dans ce contexte, il a également introduit une autre caractéristique fondamentale de cette société : l'austérité, comprise comme « une vertu qui n'exclut pas tous les plaisirs, mais seulement ceux qui dégradent la relation personnelle ». Illich proposait un processus continu de reconstruction conviviale, avec des indications concrètes qui sont encore plus pertinentes aujourd'hui qu'à l'époque.

La convivialité est une plate-forme pour forger une nouvelle société, une société qui transcende les limites profondes de notre monde actuel, pour aller vers un socialisme qui nécessiterait d'« [inverser] les institutions régnantes et [de substituer] à l'outillage industriel des outils conviviaux ». Ce nouveau cadre « [restera] un vœu pieux si les idéaux socialistes de justice ne l'emportent pas ». Illich poursuit en soulignant une position commune à de nombreux mouvements sociaux d'aujourd'hui :

« Il faut saluer la crise ouverte des institutions dominantes comme l'aube d'une libération révolutionnaire à l'égard de celles qui mutilent la liberté élémentaire de l'être humain, dans le seul but de gaver toujours plus d'usagers. [...] La société conviviale reposera sur des contrats sociaux qui garantissent à chacun l'accès le plus large et le plus libre aux outils de la communauté, à la seule condition de ne pas léser l'égalité de liberté d'autrui. »

Ce point est crucial : bien qu'un monde convivial ne conduise pas à une société égalitaire, des dispositifs économiques traditionnels et nouveaux seraient nécessaires pour maintenir « le transfert net de pouvoir dans les limites ».

Dans ce monde, un équilibre doit être recherché entre les personnes, leurs outils et la collectivité. La clé de cette discussion est une compréhension différente des outils, des instruments et des institutions. Dans sa présentation, Illich trace avec soin un processus de refonte afin que les outils fonctionnent pour les personnes et la société, en satisfaisant les besoins plutôt que le contraire, comme c'est le cas actuellement. En avançant ce programme, Illich insiste sur la centralité éthique d'une liberté enracinée dans l'interdépendance, par opposition à la vision atomiste de la société actuelle, si étroitement liée à la dynamique de compétition imposée par la société de classes d'aujourd'hui.

La convivialité, cependant, doit tenir compte de nos structures sociales présentes et des limites planétaires. Les communautés émergentes où elle prend racine ne sont pas des groupes qui décident simplement de se séparer de l'État-nation. Le processus implique bien plus, à savoir un effort pour instaurer une certaine indépendance, une certaine autonomie afin de s'autogouverner, et pour créer de nouvelles institutions qui permettent une véritable participation démocratique et un partage des tâches de gouvernance. Cela est facilité lorsque ces groupes exercent un certain contrôle sur un territoire, une zone à laquelle ils s'identifient et, idéalement, à laquelle ils peuvent prétendre historiquement. La consolidation de l'administration collective du territoire implique la revendication et/ou la reconnaissance des communs en tant qu'institution, en tant qu'outil, si vous voulez, qui transforme les individus en une collectivité délibérante, en des groupes prenant le contrôle de leurs vies et de leurs sources de subsistance.

Les communs sont une source importante de soutien pour cette transformation – ils sont un espace physique où la communauté peut subvenir à ses besoins, un espace historique auquel elle peut s'identifier, et un espace institutionnel qui lui permet de définir les nouvelles relations, facilitant ainsi la capacité des gens à se soutenir mutuellement, et étendant par là même les possibilités de convivialité. Dans leur défense des communs, les communautés sont confrontées au défi d'inverser les tendances historiques de désintégration sociale et de dévastation environnementale, et doivent aussi faire face à l'avancée de nouveaux

modèles d'expropriation ou d'appropriation. Ceux-ci fonctionnent par le biais du marché ou du vol pur et simple – comme dans le cas de l'accaparement des terres et de l'eau –, à travers l'utilisation corrompue des institutions dominantes. Ces conflits constituent une part croissante de la dynamique anticapitaliste définie et promue par le « *commoning* ». Les mêmes processus de défense renforcent l'engagement de ces groupes en faveur d'un objectif commun, ce qui génère une capacité renouvelée à forger des alliances avec d'autres communautés dans des zones d'influence en expansion, mais aussi une plus grande aptitude à proposer de nouvelles formes de gouvernance. Bien entendu, ces communautés et leurs institutions en évolution mettent également en œuvre de nouvelles formes de vie, plus compatibles avec les exigences liées aux frontières planétaires et avec les possibilités des écosystèmes biorégionaux.

Aujourd'hui, la convivialité a beaucoup plus de chances de voir le jour que lorsqu'Illich a formulé sa vision pour la première fois. Dans le monde entier, un nombre croissant de groupes prennent les rênes de leur avenir en main. Ne se laissant plus bernier par les promesses d'un avenir prospère de croissance perpétuelle, une myriade d'initiatives fleurissent, à la recherche d'alternatives. Si certaines sont le produit illusoire d'abstractions idéalistes, beaucoup sont fermement ancrées dans des tentatives plus réalistes de tirer les leçons de leur héritage, en adaptant ces leçons aux circonstances concrètes auxquelles elles sont confrontées aujourd'hui. Les communautés sont activement engagées dans des dialogues productifs entre elles, tant localement que mondialement, renforçant les alliances et les réseaux qui permettent de surmonter les limites des écosystèmes individuels et de petite taille. De cette manière, ces groupes se « réapproprient » la communauté, en s'insérant dans une histoire de travail et de savoir collectifs, en assurant le bien-être de leurs sociétés, et en remplaçant le souci du profit par des programmes destinés à renforcer leurs institutions et à préserver leurs écosystèmes.

De nombreuses initiatives visent à construire et reconstruire la communauté, en allant au-delà de la résistance aux forces du marché mondial, comme en témoignent les personnes qui cherchent et forgent de nouvelles alternatives. À la place de la rareté, celles-ci définissent de nouveaux objectifs conviviaux : mettre la production et les institutions au service de la collectivité tout en assurant la santé de leur environnement.

De façon générale, le projet de la décroissance remet en question l'hégémonie de la croissance économique et appelle à une réduction de la production et de la consommation dans les pays industrialisés, organisée de manière démocratique et redistributive, afin d'atteindre la soutenabilité environnementale, la justice sociale et le bien-être (Demaria *et al.*, 2013). La décroissance est habituellement associée à l'idée du « *small is beautiful* », qui s'oppose au gigantisme. Pour autant, il ne s'agit pas seulement de faire moins, mais aussi de faire différemment. Une société de décroissance serait différente à tous points de vue : au niveau des activités, des types d'énergie et de leurs usages, des relations sociales, des rapports de genre, du temps consacré au travail payé et non payé, et des relations au monde non humain.

L'objectif de la décroissance est de nous faire sortir d'une société absorbée par le fétichisme de la croissance. Une telle rupture touche à la fois aux mots et aux choses, aux pratiques symboliques et aux pratiques matérielles. Elle implique la décolonisation de notre imaginaire et le déploiement d'autres mondes possibles. La politique de la décroissance ne vise pas « une croissance autre » ou un « développement autre » (qu'il soit soutenable, social ou équitable), mais la construction d'une autre société : une société d'abondance frugale (Serge Latouche), de post-croissance (Niko Paech) ou de prospérité sans croissance (Tim Jackson). Autrement dit, la décroissance n'est pas au départ un projet économique, ni même un projet en faveur d'une économie autre ; elle est un projet sociétal qui implique d'échapper à l'économie telle qu'elle existe aujourd'hui, comme réalité matérielle et discours impérialiste. Les notions de « partage », de « simplicité », de « convivialité », de « soin » et de « communs » sont au cœur de l'imaginaire social que la décroissance cherche à faire advenir (D'Alisa *et al.*, 2015 [2014]).

Bien que la décroissance inclue la bioéconomie et la macro-économie écologique, elle reste un concept non économique. D'une part, la décroissance requiert sans nul doute une réduction du métabolisme social – du débit énergétique et matériel de l'éco-

Pour aller plus loin

Esteve, Gustavo (2014), « Commoning in the New Society », *Community Development Journal. Commons Sense: New thinking about an Old Idea*, vol. 49, numéro spécial, p. 144-159.

Illich, Ivan (1973), *La Convivialité*, Paris : Seuil.

McDermott, Mary (2014), « Introduction », *Community Development Journal. Commons Sense: New thinking about an Old Idea*, vol. 49, numéro spécial, p. 1-11.

Shaw, Mac (2014), « Learning from *The Wealth of the Commons*: A Review Essay », *Community Development Journal. Commons Sense: New thinking about an Old Idea*, vol. 49, numéro spécial, p. 12-20.

David Barkin occupe la position de *distinguished professor* à l'université autonome métropolitaine de Xochimilco, à Mexico. En tant que membre fondateur du Ecodevelopment Center, il a reçu le prix national d'économie politique du Mexique et est membre émérite du Conseil national de la recherche des États-Unis. Il est notamment l'auteur de *De la protesta a la propuesta: 50 años imaginando y construyendo el futuro* (Siglo XXI Editores, 2018) et de *Food Sovereignty: A Strategy for Confronting Poverty* (Zed Books, 2022).

nomie –, nécessaire au respect des contraintes biophysiques imposées par les limites des ressources naturelles et par la capacité d'absorption des écosystèmes. D'autre part, la décroissance cherche à mettre en question l'omniprésence des rapports marchands et l'enracinement de l'imaginaire social dans la croissance, en défendant à la place l'idée d'abondance frugale. Elle est aussi un appel à approfondir la démocratie au-delà des principales institutions démocratiques, et notamment dans le domaine des technologies. Enfin, la décroissance implique une redistribution équitable des richesses entre le Nord global et le Sud global, et au sein de ces espaces respectifs, ainsi qu'entre les générations présentes et futures.

Au fil des dernières décennies, l'idéologie monochrome de la croissance a fait émerger le slogan supposément consensuel du « développement durable » – un bel oxymore ! Le but était de sauver la « religion » de la croissance économique et de nier l'effondrement écologique. Dans ce contexte, il devint urgent d'opposer au marché capitaliste mondialisé un « autre projet civilisationnel » ou, plus spécifiquement, de rendre visible un plan – qui était alors assez souterrain, mais prenait forme depuis un bon moment. La rupture avec l'idée de développement comme forme de productivisme pour les pays dits « en voie de développement » a été fondatrice pour ce projet alternatif.

Le terme « décroissance » a d'abord été proposé par le théoricien de l'écologie politique André Gorz en 1972, avant d'être utilisé comme titre de la version française des essais de Nicholas Georgescu-Roegen en 1979. La décroissance a ensuite été promue par des militantes et des militants écologistes français à partir de 2001, comme un slogan provocateur susceptible de repolitiser l'écologisme. L'expression ne représente donc pas un concept symétrique à la croissance économique, mais plutôt un slogan politique subversif cherchant à rappeler à toutes et tous le sens des « limites ». Plus spécifiquement, la décroissance n'équivaut ni à la récession économique ni à la croissance négative. Le terme ne doit pas être interprété littéralement.

La transition vers la décroissance ne consiste pas en une trajectoire continue de réduction, mais en une transition vers des sociétés conviviales qui vivent simplement et en commun. Il existe de nombreuses idées relatives aux pratiques et institutions facilitant une telle transition et aux processus leur permettant de se coordonner et de s'étendre. L'attrait de la décroissance vient de sa capacité à mobiliser et articuler des principes de justice environnementale et de démocratie, tout en formulant des stratégies qui

comprennent la résistance militante, des alternatives de terrain et des politiques institutionnelles. Le projet de la décroissance rassemble un groupe d'acteurs hétérogènes qui se concentrent sur des problématiques telles que l'agroécologie ou la justice climatique. La décroissance complète et renforce ces dynamiques, en fonctionnant comme un fil conducteur – une plate-forme permettant de constituer un réseau de réseaux d'acteurs, au-delà de leur focalisation respective sur une problématique spécifique.

À vrai dire, la décroissance n'est pas une simple alternative, mais plutôt une matrice d'alternatives qui réouvre l'aventure humaine à une pluralité de destins et d'espaces de créativité, en renversant la chape de plomb imposée par le totalitarisme économique. Elle vise à sortir du paradigme de l'*Homo œconomicus* – que Marcuse appelait l'« homme unidimensionnel » –, qui représente la principale source de l'homogénéisation et de la destruction des cultures à l'échelle planétaire. Par conséquent, une société de décroissance ne prendra pas la même forme en Europe, en Afrique subsaharienne ou en Amérique latine, au Texas ou au Chiapas, au Sénégal ou au Portugal. Au contraire, il est crucial de redécouvrir la diversité et le pluralisme. Cela dit, il n'est pas possible de fournir des solutions « clés en main » qui permettraient d'enclencher la décroissance, mais seulement de présenter les principes fondamentaux d'une société soutenable et non productiviste, et de partager des exemples concrets de programmes de transition. Le schéma de la décroissance peut prendre la forme d'un « cercle vertueux » de sobriété, organisé autour de huit grands « R » : réévaluer, reconceptualiser, restructurer, relocaliser, redistribuer, réduire, réutiliser et recycler (Latouche, 2007). Ces huit objectifs interdépendants composent une rupture révolutionnaire – rupture qui enclenchera le passage à une société autonome de sobriété soutenable et conviviale.

La politique accompagnant cette dynamique historique – les acteurs, coalitions, institutions et pratiques sociales permettant diverses transitions vers la décroissance – est au centre de vifs débats en Europe et ailleurs. En septembre 2018, plus de 200 scientifiques ont signé une lettre ouverte aux institutions de l'Union européenne intitulée « Europe, le temps est venu pour te libérer de ta dépendance à la croissance » ; elle fut ensuite signée par près de 100 000 citoyens et citoyennes⁷². Le réseau

72. La lettre, traduite en 20 langues, peut être consultée sur degrowth.org. La pétition est disponible à l'adresse : www.you.wemove.eu/campaigns/europe-it-s-time-to-end-the-growth-dependency

de la décroissance compte plus de 100 organisations avec 3 000 membres actifs, situés principalement en Europe, mais aussi en Amérique du Nord et du Sud, aux Philippines, en Inde, en Tunisie et en Turquie⁷³.

Pour aller plus loin

Blog *Degrowth*, www.degrowth.info

Liste de diffusion internationale sur la décroissance, www.criticalmanagement.org/node/3220

Master en écologie politique à l'ICTA-UAB et master en ligne sur la décroissance, www.master.degrowth.org

D'Alisa, Giacomo, Federico Demaria et Giorgos Kallis (dir.) (2015 [2014]), *Décroissance : vocabulaire pour une nouvelle ère*, Paris : Le Passager clandestin.

Demaria, Federico, François Schneider, Filka Sekulova et Joan Martínez-Alier (2013), « What is Degrowth? From an Activist Slogan to a Social Movement », *Environmental Values*, n° 22, p. 191-215.

Georgescu-Roegen, Nicholas (1979 [1975]), *Demain la décroissance : entropie, écologie, économie*, Paris : Pierre-Marcel Favre.

Latouche, Serge (2007), *Petit Traité de la décroissance sereine*, Paris : Mille et une nuits.

Federico Demaria est un chercheur pluridisciplinaire qui travaille sur l'écologie politique et l'économie écologique à l'Institut de science et technologie de l'environnement de l'université autonome de Barcelone (ICTA-UAB), en Espagne. Il est aussi chercheur invité à l'Institut international d'études sociales de La Haye, aux Pays-Bas. Demaria est membre du collectif Research & Degrowth et de EnvJustice, un projet de recherche qui vise à étudier le mouvement mondial pour la justice environnementale et à y contribuer. Il est également producteur d'olives biologiques.

Serge Latouche est professeur émérite à l'université Paris-Saclay, en France. Il est spécialiste des relations économiques et culturelles Nord-Sud et de l'épistémologie des sciences sociales. Il est l'auteur de nombreux ouvrages sur la décroissance, qu'il aborde en premier lieu dans une perspective post-développementiste. Il a notamment écrit *Faut-il refuser le développement ? Essai sur l'anti-économique du tiers-monde* (PUF, 1986) ; *L'Occidentalisation du monde : essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire* (La Découverte, 1989) ; et *La Planète des naufragés : essai sur l'après-développement* (La Découverte, 1991).

Le concept de « dé-développement du Nord » (*Abwicklung des Nordens*) s'oppose à la fois au discours du « développement » en général (et à son impératif de « développement du Sud ») et, plus spécifiquement, à la modernisation écologique qui l'accompagne, le « développement durable ». Il postule que ce sont les relations de pouvoir et la course à l'accumulation du capitalisme mondial qui causent la pauvreté dans le Sud et les destructions environnementales dans le monde entier. Par conséquent, l'idée de « dé-développement du Nord » met l'accent sur la lutte contre ces relations de pouvoir et ce système économique. Le concept (Spehr, 1996 : 209-236 ; Hüttner, 1997 ; Bernhard *et al.*, 1997) est né d'une critique du développement durable, perçu comme une modernisation verte du capitalisme d'entreprise, qui reproduit à la fois l'idée d'une supériorité occidentale, une foi patriarcale en la science et la technologie, et une confiance injustifiée dans la planification et le développement (Hüttner, 1997 : 141).

Le concept puise ses racines historiques dans les débats qui ont eu lieu au cours des années 1990 en Allemagne, au sein de la Fédération allemande des groupes internationalistes et de solidarité avec le tiers-monde (Bundeskongress Entwicklungspolitischer Aktionsgruppen – BUKO). L'approche s'inspirait alors de l'écoféminisme et de la théorie des systèmes-mondes, mais aussi des études postcoloniales et de l'internationalisme post-moderne – qui promouvait une lutte internationale pour la solidarité, tout en ayant abandonné les concepts traditionnels du parti communiste comme avant-garde, de la classe ouvrière comme sujet révolutionnaire et du socialisme d'État comme solution. Entretenant une sympathie à l'égard des approches écoféministes de la subsistance, l'approche du dé-développement maintenait néanmoins une distance critique vis-à-vis des solutions qu'elles proposaient, jugées trop centrées sur l'agriculture et trop peu concernées par les luttes et les alternatives à un niveau macro-politique. Certains craignaient en effet que la

73. Retrouvez la carte du réseau international de la décroissance, en pleine expansion : www.degrowth.info/en/get-involved/map

précieuse critique écoféministe ne se limite à la construction de niches non capitalistes ou alternatives, tout en laissant intactes les structures plus larges (Bernhard *et al.*, 1997 : 195).

La perspective du « dé-développement du Nord » ne perçoit pas le Nord comme une aire géographique, mais comme un modèle de société et un système de domination dans lesquels certains groupes sont contraints à vendre leur travail productif, reproductif et émotionnel pour une somme dérisoire, tandis que d'autres groupes – situés de manière disproportionnée dans le Nord – bénéficient de privilèges injustes. Cette perspective considère que le modèle de société du monde « développé » est fondé sur l'exclusion, et qu'il n'est donc pas une option adéquate pour les autres parties du monde, contrairement à ce que suggère le discours du développement. Ce concept vise non pas la création de niches alternatives, mais bien plutôt le changement des structures sociales par le bas, de manière à réduire les quantités de travail et de nature exploitées – l'accent étant donc mis sur le renforcement de l'autonomie. Ses cinq principes sont les suivants :

- Empêcher le Nord d'intervenir militairement pour garantir son accès à la main-d'œuvre et à la nature – « *no blood for oil* » (« pas de sang pour le pétrole ») était le slogan contre les guerres d'Irak.

- Faire reculer le marché mondial, qui oblige les initiatives locales à une compétition mondiale entre elles, ce qui a pour effet d'enrayer les alternatives économiques.

- Réduire le privilège du travail formel, qui fait que de grandes parties de la population sont exclues des allocations de l'État-providence, qui devraient être remplacées par la garantie d'une sécurité sociale de base pour toutes et tous.

- Encourager l'appropriation directe des espaces et les relations en vue de satisfaire des besoins (« terre et liberté »).

- Mettre en place des mesures ayant pour but d'assurer la subsistance, d'empêcher l'accaparement de grandes superficies par le marché mondialisé et de favoriser leur utilisation en vue de garantir la sécurité alimentaire locale dans le Sud. Ces mesures doivent être accompagnées d'une reconstruction des structures de subsistance également dans le Nord, afin de décoloniser les régions où les gens profitent jusqu'à aujourd'hui d'une division coloniale du travail.

Contrairement à certaines idées promues par le développement durable, la perspective du dé-développement insiste sur le fait qu'il n'est pas légitime pour les acteurs issus du Nord d'empêcher, à l'encontre des acteurs locaux, et au nom d'une

conscience environnementale mondiale ou du « sauvetage de la planète », la déforestation de l'Amazonie par exemple. À la différence de certaines approches du post-développement, celle du dé-développement n'entend pas empêcher l'occidentalisation, la modernisation et l'industrialisation. C'est sur ce point que le concept rejoint les débats sur les politiques zapatistes et le fait de ne pas parler au nom des autres. Contrairement aux approches marxistes, l'idée de dé-développer le Nord évite explicitement les déclarations sur la manière dont les sociétés devraient s'organiser et produire, à l'exception du principe selon lequel elles ne doivent pas le faire sur la base de l'exploitation du travail et des ressources d'autres groupes. De fait, ce principe limiterait déjà fortement les tentatives de modernisation et d'industrialisation (Spehr, 1996 : 224). Le dé-développement du Nord n'abolit pas en soi le capitalisme, le patriarcat et le racisme, mais offre une manière de traiter les crises sociales et écologiques qui ne reproduit pas ces structures. Il vise simplement à fournir un cadre pour l'organisation future de la société (Spehr, 1996 : 226).

Si le concept a été débattu dans les milieux environnementalistes internationalistes et de gauche en Allemagne depuis sa création, ces dernières années, il est également de plus en plus promu au sein du mouvement de la décroissance comme une alternative radicale aux approches qui cherchent à dépasser la croissance sans s'attaquer au capitalisme en tant que tel (Habermann, 2012). Au lieu de suggérer, à la manière des approches classiques du développement durable, que les crises écologiques peuvent être résolues à coups de progrès technologique et de courses à l'efficacité, le concept de dé-développement s'attaque aux causes structurelles de ces crises. Dé-développer le Nord, c'est coupler la critique du capitalisme mondial et du développement à une perspective plus large, qui prend en compte les rapports de domination en général. Il s'agit d'une tentative d'abolir le « mode de vie impérial » (Brand et Wissen, 2013) dans les métropoles.

Pour aller plus loin

Bernhard, Claudia, Bernhard Fedler, Ulla Peters, Christoph Spehr et Heinz-Jürgen Stolz (1997), « Bausteine für Perspektiven », dans Schwertfisch (dir.), *Zeitgeist mit Gräten: Politische Perspektiven zwischen Ökologie und Autonomie*, Brême : Yeti Press.

Brand, Ulrich et Markus Wissen (2013), « Crisis and Continuity of Capitalist Society-Nature Relationships: The Imperial Mode of Living and the Limits to Environmental Governance », *Review of International Political Economy*, vol. 20, n° 4, p. 687-711.

Habermann, Friederike (2012), « Von Post-Development, Postwachstum und Peer-Economy: Alternative Lebensweisen als Abwicklung des Nordens », *Journal für Entwicklungspolitik*, vol. 28, n° 4, p. 69-87.

Hüttner, Bernd (1997), « Von Schlangen und Fröschen – Abwicklung des Nordens statt Öko-Korporatismus », dans Schwertfisch (dir.), *Zeitgeist mit Gräten: Politische Perspektiven zwischen Ökologie und Autonomie*, Brême : Yeti Press.

Schwertfisch (dir.) (1997), *Zeitgeist mit Gräten: Politische Perspektiven zwischen Ökologie und Autonomie*, Brême : Yeti Press.

Spehr, Christoph (1996), *Die Ökofalle: Nachhaltigkeit und Krise*, Vienne : Promedia.

Aram Ziai est membre de la Bundeskoordination Internationalismus (BUKO) et professeur d'études postcoloniales et d'études du développement à l'université de Cassel, en Allemagne.

La démocratie directe est une forme d'autogouvernement populaire, où les citoyens et citoyennes participent directement (sans médiation) et continuellement aux tâches de gouvernement. C'est une forme radicale de démocratie qui favorise la décentralisation et le partage le plus large possible du pouvoir, en effaçant la distinction entre les gouvernants et les gouvernés. Elle est fondée sur le principe d'égalité politique, comprise comme l'exigence que toutes les voix de la société soient audibles de façon égale. Son institution clé est l'assemblée délibérante. Il s'agit de réunions où les citoyens et citoyennes essaient de parvenir librement à une décision commune, en écoutant et en discutant les différents points de vue sur une question, et en réfléchissant à chacun d'entre eux. La démocratie directe se distingue de la démocratie représentative, qui consiste à élire des représentants qui décident des politiques publiques. Néanmoins, des éléments de la démocratie directe, tels que le référendum, peuvent aussi exister dans les démocraties représentatives.

La pratique de la démocratie directe est très ancienne et remonterait à l'Antiquité. L'exemple de démocratie directe le plus souvent cité est la démocratie athénienne du 5^e siècle avant Jésus-Christ, dans laquelle les citoyens adultes de sexe masculin participaient directement aux prises de décision politiques. Le caractère exclusif de la démocratie athénienne, qui empêchait les femmes, les esclaves et les étrangers de prendre part au processus décisionnel, indique qu'il s'agissait d'une forme très limitée de démocratie, bien que pertinente en ce qui concerne les institutions de démocratie directe et les formes de participation. Si l'on considère la démocratie comme un « gouvernement par la discussion », on peut aussi retrouver ses racines ailleurs, au sein d'une longue tradition non occidentale, à peu près à la même époque qu'Athènes, dans le nord de l'Inde, avec les expériences de la ville de Vaisali et du peuple des Sabarcae (ou Sambastai), rapportées par d'anciennes sources indiennes et grecques.

En matière de sources intellectuelles modernes, les idées de Jean-Jacques Rousseau sur la représentation et le gouvernement ont exercé une influence importante. Pour Rousseau, déléguer son droit à l'autogouvernement à une autre personne était une forme d'esclavage ; il rejetait donc toute législation contraignante sur des sujets dont les citoyens n'avaient pas préalablement délibéré et convenu. Le concept clé associé à la démocratie directe est l'autonomie. Selon Castoriadis, l'autonomie implique la capacité de la société à remettre en question et à faire évoluer collectivement et régulièrement ses normes et ses institutions, idée fondée sur la conviction que seule la société elle-même est légitime pour faire cela. Castoriadis a critiqué les dogmes qui posent des règles externes limitant l'autonomie, mais aussi ceux qui justifient et déterminent les décisions collectives en les attribuant à une quelconque autorité extérieure à la société (par exemple Dieu, la nécessité historique, etc.) – situation qu'il a appelée « hétéronomie ». En résumé, la démocratie directe permet aux citoyens et citoyennes de contrôler les décisions qui concernent leur propre vie ; elle les éduque à s'impliquer dans la fabrique des décisions, au lieu de s'en remettre à des politiciens servant leurs propres intérêts, et produit des décisions hautement légitimes (Heywood, 2019 [1997]).

Au regard du post-développement (Rahnema et Bawtree, 1997), le potentiel transformateur de la démocratie directe peut être considéré de deux manières : d'une part, elle permet de contester l'hégémonie d'un mode de pensée unique et la colonisation des esprits par un imaginaire hétéronome ; d'autre part, elle permet de construire des pratiques alternatives de développement. Ce potentiel se manifeste dans la manière dont les mouvements sociaux contemporains, mais aussi les organismes non étatiques à travers le monde mettent en jeu la démocratie directe.

En Espagne, les processus décisionnels fondés sur des assemblées collectives, qui ont été popularisés pendant le mouvement des *Indignados*, ont permis aux mouvements sociaux du « droit au logement » de perturber les dynamiques d'accumulation du capital urbain du capitalisme espagnol (García-Lamarca, 2017). Ils ont aussi permis aux municipalités de construire des modèles de villes plus équitables et plus soutenables au niveau environnemental, grâce à l'obligation de consultations citoyennes. En Inde, des initiatives de démocratie écologique et radicale – telles que le parlement de la rivière Arvari, qui regroupe 72 villages riverains au Rajasthan – marquent la volonté d'engager

des transitions vers une vision biorégionale, avec des unités écologiques gouvernées démocratiquement par les communautés locales, au cœur desquelles s'inscrit la promesse de la diversité culturelle, du bien-être humain et de la résilience écologique. Le modèle de gouvernance des cantons kurdes autonomes du Rojava, qui met l'accent sur l'égalité des genres dans les fonctions et la participation politiques, intègre la démocratie directe dans ses processus décisionnels. Son but est de transformer la société sur la base des principes de l'écologie sociale de Murray Bookchin, et de devenir ainsi une organisation exemplaire pour les futurs systèmes fédéralistes de gouvernance locale. Sur tout le continent américain, de nombreuses communautés autochtones, paysannes et afro-américaines pratiquent l'autogouvernance et la prise de décision collective, et s'efforcent de concrétiser, dans leurs projets de vie, les principes d'autonomie, de communalité et de respect des diverses formes de vie, principes qui découlent de leurs cosmovisions.

À l'inverse, un côté plus « sombre » de la démocratie directe réside précisément dans sa capacité à empêcher la transformation. Le canton suisse d'Appenzell Rhodes-Intérieures, célébré comme un exemple de démocratie directe, n'a concédé le droit de vote aux femmes qu'en 1990, sous la contrainte du Tribunal fédéral. Par ailleurs, ce canton a enregistré le plus grand nombre de votes en Suisse pour l'interdiction des minarets. Une autre critique faite à la démocratie directe est que ses partisans et partisans en présentent une vision romantique, oubliant que les États peuvent être de bien meilleurs instruments pour réaliser des transformations radicales, par leur capacité à coordonner et à mobiliser des ressources sur de larges espaces, ce qui est crucial à l'ère de la mondialisation. Des détracteurs mettent également en question la volonté des citoyens et des citoyennes à s'engager de façon continue dans la gouvernance du quotidien, et critiquent la démocratie directe comme étant une nostalgie romantique d'une « gauche libérale », en renvoyant à des exemples historiques telle la Commune de Paris de 1871, comme preuve de son incapacité à durer et de ses limites.

D'autres critiques attirent l'attention sur des limites liées à des aspects importants du processus délibératif propre à la démocratie directe, et soulignent que ces aspects restreignent sa capacité à assurer des transformations socio-écologiques radicales. Par exemple, ces critiques affirment que l'accent mis sur les décisions prises sur la base du consentement minimise l'importance du conflit, de la dissension et de la divergence dans

Démocratie écologique radicale

Ashish Kothari

Mots clés : décentralisation, localisation, communauté, éco-swaraj

l'accomplissement de telles transformations ; que le rôle accordé à la raison et à l'argumentation rationnelle dans la prise de décision consensuelle conduit à sous-estimer le rôle crucial que les émotions, l'imagination, la narration, la socialisation et l'activité corporelle jouent dans la production des transformations ; et que les constats du passé suggèrent qu'un leadership fort pourrait être plus pertinent que l'horizontalité, principe central de la démocratie directe, pour réaliser ces transformations.

Malgré ces critiques, il apparaît certain que l'idéal et la pratique de la démocratie directe ont historiquement inspiré, et motivent encore, des individus et des communautés pour tenter avec audace de créer des mondes différents et meilleurs que ceux qu'ils habitent. En ce sens, la démocratie directe tient ses promesses pour aider à décoloniser les esprits et remettre en question les modes de pensée, d'action et d'existence hégémoniques. Dans sa meilleure version, la démocratie directe devient une manière différente d'être au monde.

Pour aller plus loin

Centre pour la conservation et le développement autochtones alternatifs (CICADA), www.cicada.world

García-Lamarca, Melissa (2017), « From Occupying Plazas to Recuperating Housing: Insurgent Practices in Spain », *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 41, n° 1, p. 37-53.

Heywood, Andrew (2019 [1997]), *Politics*, cinquième édition, Londres : Red Glob Press.

Lau, Anna, Melanie Sirinathsingh et Erdelan Baran (2016), « A Kurdish Response to Climate Change », *Open Democracy*, www.opendemocracy.net

O'Connor, Kieran (2015), « "Don't They Represent Us?": A Discussion between Jacques Rancière and Ernesto Laclau », *Blog Verso Books*, www.versobooks.com/blogs

Rahnema, Majid et Victoria Bawtree (dir.) (1997), *The Post-Development Reader*, Londres : Zed Books.

Christos Zografos est directeur de recherche au sein du programme Ramón y Cajal de l'université Pompeu Fabra, en Espagne. Ses recherches en écologie politique et en économie écologique portent sur les conflits politiques et les transformations environnementales. Il est membre du collectif Research & Degrowth à Barcelone et professeur invité à l'université Masaryk, en République tchèque.

Au milieu des inégalités socio-économiques et de l'effondrement écologique à l'œuvre sous nos yeux partout dans le monde, un nombre croissant d'initiatives mettent en pratique et conceptualisent des voies pour atteindre un bien-être humain juste et soutenable. Certaines d'entre elles insistent sur la continuité des modes de vie et des moyens de subsistance qui ont permis une harmonie relative avec la Terre depuis des millénaires ou des siècles. D'autres sont des initiatives nouvelles, nées de mouvements de résistance ou de confrontations avec les formes destructrices des systèmes économiques et politiques actuellement dominants. Bien qu'incroyablement diverses dans leurs contextes et leurs processus, nombre de ces initiatives et approches présentent des caractéristiques communes permettant l'émergence de modèles ou de paradigmes plus généraux.

L'un de ces modèles, issu de l'expérience de terrain en Inde, mais qui commence à trouver un écho plus large, est la démocratie écologique radicale (*radical ecological democracy*), aussi appelée localement « *eco-swaraj*⁷⁴ ». Il s'agit d'une approche qui respecte les limites de la Terre et les droits des autres espèces, tout en défendant les valeurs fondamentales de justice sociale et d'équité. Grâce à une forte impulsion démocratique et égalitaire, la démocratie écologique radicale cherche à donner à chaque personne la possibilité de participer à la prise de décision. Sa vision holistique du bien-être humain englobe les dimensions physique, matérielle, socioculturelle, intellectuelle et spirituelle⁷⁵. L'éco-swaraj place les collectivités et les communautés – plutôt que l'État et l'entreprise – au centre de la gouvernance et de l'économie. Il s'appuie sur des initiatives concrètes à travers le sous-continent indien, comprenant l'agriculture, la pêche et le pastoralisme soutenable, la souveraineté alimentaire et celle relative aux ressources hydriques, la production décentralisée d'énergie, la gouvernance

74. Voir l'entrée « *Prakritik swaraj* » dans ce volume, p. 411.

75. Voir Kothari (2014) ; Shrivastava et Kothari (2012).

locale directe, la santé communautaire, des formes alternatives d'apprentissage et d'éducation, des médias et moyens de communication contrôlés par la communauté, la localisation des activités économiques, la justice de genre et de caste, les droits des personnes handicapées et des personnes non hétérosexuelles, et bien d'autres aspects encore. La démocratie écologique radicale comprend les cinq sphères suivantes, qui sont interdépendantes.

La sagesse et la résilience écologiques. Ceci inclut la préservation et la capacité de régénération du reste de la nature – écosystèmes, espèces, fonctions et cycles – et sa complexité, à partir de la conviction que les humains font partie de la nature, et que le reste de la nature a un droit intrinsèque à se développer.

Le bien-être social et la justice sociale. On parle ici de vies épanouissantes et satisfaisantes sur le plan physique, social, culturel et spirituel ; où les droits, les avantages et les responsabilités socio-économiques et politiques sont répartis de manière équitable, indépendamment du genre, de la classe, de la caste, de l'âge, de l'appartenance ethnique, des aptitudes, de la sexualité et d'autres discriminations courantes ; où il existe un équilibre entre les intérêts collectifs et les libertés individuelles ; et où la paix et l'harmonie sont garanties.

La démocratie politique directe ou radicale. Dans ce système, le pouvoir de décision émane de la plus petite unité de groupement humain, rurale ou urbaine, dans laquelle chaque être humain a le droit, la capacité et la possibilité de participer. À partir de ces unités de base, on passe à des niveaux de gouvernance plus importants qui doivent rendre des comptes aux niveaux sous-jacents. La prise de décision politique se fait dans le respect des liens et des limites écologiques et culturels. Cela implique de remettre en question les frontières politiques actuelles, y compris celles des États-nations. Le rôle de l'État devient finalement minimal, pour des fonctions comme celles d'assurer les liens avec des espaces plus vastes, et pour toutes les mesures d'aide sociale qui pourraient encore être nécessaires.

La démocratie économique. Dans cette démocratie, les communautés locales, y compris les producteurs et les consommateurs – souvent réunis en un seul groupe sous le nom de « prosommateurs » –, ont le contrôle des moyens de production et de distribution, des échanges et des marchés. La localisation est le principe clé qui permet de répondre à tous les besoins fondamentaux par le biais d'une économie régionale locale ; les échanges commerciaux plus larges, si nécessaire, s'appuient sur cette autonomie locale et la protègent ; la nature, les ressources naturelles et d'autres éléments

importants pour l'économie sont gérés comme des communs ; la propriété privée est réduite au minimum ou disparaît ; les relations non monétarisées d'entraide et de partage retrouvent leur importance centrale ; les indicateurs sont essentiellement qualitatifs et se concentrent sur les besoins fondamentaux et le bien-être.

Pluralité culturelle et des connaissances. Dans cette démocratie, la diversité est un principe clé ; le savoir, y compris sa production, son utilisation et sa transmission, relève du domaine public ou des communs ; l'innovation est produite démocratiquement et il n'y a pas de tours d'ivoire de l'« expertise » ; l'apprentissage se fait par la vie et le vivant, et pas seulement dans des institutions spécialisées ; les voies individuelles ou collectives du bien-être éthique et spirituel et du bonheur sont disponibles pour toutes et tous.

Tels les pétales d'une fleur, qui tous sont rassemblés dans le bourgeon, l'ensemble de valeurs ou de principes suivants constitue aussi un élément déterminant de ces initiatives alternatives. Ces valeurs peuvent également être considérées comme le fondement éthique ou spirituel des sociétés, formant la (les) vision(s) du monde de leurs membres : l'intégrité écologique et les droits de la nature ; l'équité, la justice et l'inclusion ; le droit à une participation significative, et la responsabilité correspondante ; la diversité et le pluralisme ; les communs collectifs et la solidarité avec les libertés individuelles ; la résilience et l'adaptabilité ; la subsidiarité, l'autonomie et l'écorégionalisme ; la simplicité et la sobriété (ou la notion d'« avoir assez ») ; la dignité et la créativité de la main-d'œuvre et du travail ; la non-violence, l'harmonie et la paix.

Les composantes et les valeurs essentielles de l'éco-*swaraj* sont l'objet de débats en Inde, dans le cadre d'un processus en cours appelé Vikalp Sangam ou Alternatives Confluence⁷⁶. Cette démarche rassemble des acteurs très divers, issus des communautés, de la société civile et de multiples professions, qui sont impliqués dans des initiatives alternatives couvrant tous les domaines. Une série de rassemblements régionaux et thématiques, débutés en 2015, permettent aux participants et participantes de partager leurs expériences, d'apprendre les uns et les unes des autres, de créer des alliances et des collaborations, et d'envisager ensemble un avenir meilleur. La documentation de ces initiatives alternatives, sous forme d'histoires, de vidéos, d'études de cas, etc., constitue un bon moyen de diffuser les apprentissages et de stimuler l'inspiration pour de nouvelles

76. Informations sur la démarche et ses résultats sur www.kalpavriksh.org

Droits de la nature

Cormac Cullinan

Mots clés : écocentrisme, droits de la nature, jurisprudence de la Terre, loi sauvage (*wild law*)

transformations. Cette documentation est rendue disponible par le biais d'un site web dédié (www.vikalpsangam.org) et d'une exposition mobile, entre autres.

Au-delà de l'Inde, cette approche est aussi en train d'établir des liens avec des alternatives radicales d'autres parties du monde. En 2012, plusieurs organisations et mouvements de la société civile ont signé un Traité des peuples pour la soutenabilité sur la démocratie écologique radicale⁷⁷. Une liste de discussion a permis ensuite de maintenir le dialogue et de créer des occasions d'apprentissage mutuel entre des organisations de la société civile, autour de sujets tels que la décroissance, l'écoféminisme, les sociétés coopératives et l'économie sociale et solidaire en Europe, le *buen vivir* et ses autres équivalents en Amérique latine, etc.

L'éco-*swaraj* (ou démocratie écologique radicale) est la vision d'un monde qui bouge, et non pas un programme taillé dans la pierre. Dans son processus même d'évolution démocratique populaire, il constitue une alternative aux idéologies et aux formulations imposées d'en haut, même s'il en reprend des éléments pertinents. C'est la base de son potentiel transformateur.

Pour aller plus loin

Kalpavriksh Environmental Action Group, www.kalpavriksh.org

« Radical Ecological Democracy », www.radicalecologicaldemocracy.org

Vikalp Sangam, www.vikalpsangam.org

Kothari, Ashish (2014), « Radical Ecological Democracy: A Path Forward for India and Beyond », *Development*, vol. 57, n° 1, p. 36-45.

Shrivastava, Aseem et Ashish Kothari (2012), *Churning the Earth: The Making of Global India*, New Delhi : Viking/Penguin India.

Ashish Kothari est l'un des fondateurs du groupe environnemental indien Kalpavriksh. Il a enseigné à l'Institut indien d'administration publique, a coordonné le plan national de stratégie et d'action pour la biodiversité en Inde, a siégé aux conseils d'administration de Greenpeace India et de Greenpeace International, a contribué à la création du ICCA Consortium et a présidé un réseau de l'UITN sur les zones protégées et les communautés. Ashish Kothari a aussi co-écrit et codirigé plus de 30 ouvrages, dont *Birds in Our Lives* (Universities Press, 2007) ; *Churning the Earth* ; et *Alternative Futures: India Unshackled* (AuthorsUpFront, 2017). Il participe à la coordination des démarches Vikalp Sangam et Global Confluence of Alternatives, et il est membre du groupe de travail permanent sur les alternatives au développement créé par la Fondation Rosa-Luxemburg.

La plupart des civilisations contemporaines sont organisées pour maximiser le produit intérieur brut (PIB), d'une manière qui dégrade l'environnement et contribue au changement climatique. Elles risquent de s'effondrer au cours du 21^e siècle, à moins qu'elles ne soient réorientées pour promouvoir le bien-être humain, en améliorant l'intégrité et la vitalité des communautés écologiques dans lesquelles elles s'inscrivent. Les défenseurs et défenseuses des droits de la nature, également connus sous le nom de « droits de la Terre-Mère », affirment que pour réaliser cette transition, les systèmes juridiques doivent non seulement reconnaître que tous les éléments de la nature sont des sujets de droit qui ont des droits inhérents, mais ils doivent aussi les faire respecter. La reconnaissance juridique des droits de la nature permet à la fois de contextualiser les droits de l'Homme comme une expression particulière des droits de la nature propre à l'espèce (puisque les êtres humains font partie de la nature), et de créer des obligations pour les êtres humains et les personnes morales de respecter les droits de la nature.

La reconnaissance juridique des droits de la nature est un élément d'un discours plus large sur la jurisprudence de la Terre et d'autres approches écologiques pour gouverner les sociétés humaines. La jurisprudence de la Terre est une philosophie du droit et de la gouvernance dont l'objectif est d'inviter les gens à coexister harmonieusement au sein de la communauté terrestre, au lieu de légitimer et de faciliter son exploitation et sa dégradation.

Les droits de la nature, comme les droits de l'Homme, sont conçus comme des droits inhérents et inaliénables qui découlent de la simple existence du titulaire des droits. Cela signifie que chaque être ou élément de la nature (y compris les personnes) doit au minimum avoir le droit d'exister, le droit d'occuper un lieu physique et le droit d'interagir avec d'autres êtres, d'une manière qui lui permette de remplir son rôle unique dans les processus écologiques et évolutifs.

77. « Radical Ecological Democracy », www.radicalecologicaldemocracy.org

L'expression contemporaine la plus significative des droits de la nature est la Constitution de l'Équateur, qui a été adoptée en septembre 2008. La Déclaration universelle des droits de la Terre-Mère a ensuite été proclamée par la Conférence mondiale des peuples sur le changement climatique et les droits de la Terre-Mère à Cochabamba, en Bolivie, le 22 avril 2010. La Constitution de l'Équateur stipule : « La nature ou Pachamama, où la vie se reproduit et existe, a le droit d'exister, de persister, et de maintenir et régénérer ses cycles vitaux, sa structure, ses fonctions et ses processus évolutifs » (article 72). La Constitution indique clairement que la reconnaissance des droits de la nature vise à créer un cadre dans lequel les citoyens et citoyennes peuvent jouir de leurs droits et exercer leurs responsabilités afin d'atteindre le bien-être par une cohabitation harmonieuse avec la nature. En outre, il s'agirait d'un cadre qui exige à la fois de l'État et des personnes privées qu'il et elles respectent et défendent les droits de la nature, et qui donne mandat à l'État de garantir un modèle de développement qui soit cohérent avec cette démarche. La législation néo-zélandaise reconnaît le fleuve Whanganui et la zone de Te Urewera comme des entités juridiques ayant des droits. En Inde, les tribunaux ont reconnu le même statut au Gange et au fleuve Yamuna, aux glaciers Gangotri et Yamunotri dont ces fleuves sont issus, ainsi qu'aux forêts et cours d'eau qui y sont liés. La Cour constitutionnelle de Colombie a aussi déclaré que le bassin hydrographique de la rivière Atrato est une entité juridique ayant droit à la « protection, la conservation, l'entretien et la restauration ».

La modernité, le capitalisme et le consumérisme découlent d'une vision profondément anthropocentrique selon laquelle les êtres humains sont séparés de la nature et peuvent transcender ses lois. Cet exceptionnalisme humain conçoit la Terre comme un ensemble de ressources qui existent dans le but de satisfaire l'humain. Les ressources étant considérées comme rares, il est primordial de rivaliser avec les autres afin d'en obtenir une plus grande part. C'est sur cette vision du monde que reposent la plupart des systèmes juridiques actuels. La loi définit la nature (abstraction faite des êtres humains) comme un « bien » et accorde au propriétaire des pouvoirs de décision étendus en ce qui concerne ces « actifs », mais aussi le pouvoir de monopoliser les avantages qui en découlent. Cela constitue la base des systèmes économiques et politiques qui concentrent la richesse et le pouvoir, et qui légitiment les décisions privilégiant les intérêts économiques à court terme d'une infime minorité d'humains

par rapport aux intérêts collectifs de la communauté terrestre, et de la vie elle-même.

La reconnaissance des droits de la nature, en revanche, est fondée sur une vision écocentrique du monde, qui considère l'humain comme une forme de vie particulière ou un élément de la Terre jouant un rôle unique, mais non prééminent, au sein de la communauté terrestre. Par exemple, le préambule et le premier article de la Déclaration universelle des droits de l'Homme se réfèrent à la Terre comme à une communauté vivante et auto-régulée d'êtres interdépendants, qui soutient tous les êtres et qui, par conséquent, donne la priorité au maintien de l'intégrité et de la santé de l'ensemble de la communauté terrestre. Les défenseurs des droits de la nature s'appuient sur les découvertes de sciences telles que la physique quantique, la biologie et l'écologie pour prouver que tous les éléments du cosmos sont interconnectés et pour réfuter les croyances largement répandues selon lesquelles les êtres humains sont séparés de la nature et lui sont supérieurs. Cette approche s'inspire également des anciennes traditions de sagesse et des cosmologies des peuples autochtones, qui considèrent la Terre comme une communauté de vie sacrée et exigent des humains qu'ils entretiennent des relations respectueuses avec les autres êtres.

La jurisprudence de la Terre et les droits de la nature constituent un défi fondamental pour tous les aspects du discours dominant sur le « développement », ainsi que pour le capitalisme et le patriarcat. Ils proposent une compréhension différente du rôle de l'humanité, de l'objectif fondamental des sociétés humaines et de la manière de promouvoir le bien-être humain. Par exemple, dans une perspective écocentrique, le « développement » est compris comme le processus par lequel un individu développe plus de profondeur, de complexité, d'empathie et de sagesse à travers l'interrelation ou l'« inter-être » avec la communauté de la vie. C'est l'antithèse de la signification contemporaine du « développement », qui implique l'exploitation et la dégradation de systèmes naturels complexes pour augmenter le PIB.

Depuis 2008, les droits de la nature et la jurisprudence de la Terre occupent une place de plus en plus importante dans les discours des mouvements sociaux, des militants et militantes pour la justice environnementale et sociale, et des peuples autochtones du monde entier. Ces concepts sont devenus un thème central des discussions au sein des Nations unies sur le sujet « *Harmony With Nature* » et ont été intégrés dans les manifestes

Droits de l'Homme

Droits de l'Homme

Miloon Kothari

Mots clés : droits de l'Homme, dignité, solidarité, justice, participation

de plusieurs partis politiques verts et écosocialistes. Les droits de la nature et la jurisprudence de la Terre s'attaquent aux racines les plus profondes des problèmes environnementaux et sociétaux contemporains. Ils fournissent un manifeste qui transcende la race, la classe, la nationalité et la culture, et sont fondés sur une compréhension du fonctionnement de l'Univers, plus précise que la vision anthropocentrique, mécaniste et réductionniste du monde. Les droits de la nature offrent une base pour un mouvement mondial fondé sur les droits, qui peut changer les normes du comportement humain jugé acceptable, comme cela a été fait avec les droits de l'Homme. Ces atouts signifient que, bien que le mouvement pour les droits de la nature n'en soit qu'à ses débuts, il a le potentiel d'avoir un impact considérable à l'échelle mondiale, de sorte que son influence devrait continuer à s'accélérer.

Pour aller plus loin

Global Alliance for the Rights of Nature (Alliance mondiale pour les droits de la nature), www.therightsofnature.org

« *Harmony With Nature* » (Nations unies), www.harmonywithnatureun.org

Cullinan, Cormac (2011 [2002]), *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice*, Totnes : Green Books.

Cormac Cullinan est un avocat sud-africain spécialiste de l'environnement, dont le livre révolutionnaire *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice* a contribué à inspirer le mouvement mondial pour les droits de la nature. Il est fondateur et membre du comité exécutif de la Global Alliance for the Rights of Nature, directeur du Wild Law Institute et juge au sein du Tribunal international des droits de la nature. Il est l'un des initiateurs de la Déclaration universelle des droits de la Terre-Mère (2010) et de la Convention des peuples (2014) par laquelle a été créé le Tribunal.

[...] la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde.

— Préambule à la Déclaration universelle des droits de l'Homme

Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits.

— Déclaration universelle des droits de l'Homme, article 1

Les droits de l'Homme⁷⁸ ont été conceptualisés, mis en œuvre, violés et combattus pendant des siècles. Aujourd'hui, dans un monde post-développement, les principes et instruments universels des droits de l'Homme offrent une base morale, éthique et juridique puissante pour faire régner la justice dans un monde de plus en plus injuste et dévasté.

En 539 avant Jésus-Christ, les armées de Cyrus le Grand, premier roi de la Perse antique, ont conquis la ville de Babylone. Mais ce sont ses actions ultérieures (expliquées sur le cylindre de Cyrus découvert en 1879) qui ont marqué une avancée majeure pour l'humanité. Il a promulgué un décret qui a libéré les esclaves, déclaré que tous les peuples avaient le droit de choisir leur religion et établi l'égalité raciale. Les principes des droits de l'Homme ont également émergé dans les textes majeurs de plusieurs grandes religions du monde. Les documents issus des révolutions américaine et française ont aussi épousé l'esprit des droits de l'Homme. Au fil des siècles, de grands penseurs en ont formulé le contenu, formant une pierre angulaire pour que l'humanité embrasse la démocratie et la liberté (Jean-Jacques Rousseau, Mahatma

78. NDT : Nous avons traduit *human rights* par « droits de l'Homme » plutôt que par « droits humains », dans la mesure où le texte accorde une place importante au droit et que celui-ci utilise la première des deux expressions. La majuscule indique que l'expression englobe les humains dans leur ensemble.

Gandhi, Martin Luther King, Eleanor Roosevelt, Nelson Mandela et le dalaï-lama). Les leçons tirées de siècles de réflexion et d'action, mais aussi l'expression profonde de l'humanité en réponse aux horreurs de la guerre mondiale se sont traduites par l'adoption, en 1948, de la Déclaration universelle des droits de l'Homme (DUDH) par l'Assemblée générale des Nations unies.

Après l'adoption de la DUDH et la période de décolonisation, des constitutions nationales sont nées, entre autres, de la lutte pour la liberté en Inde et du mouvement anti-apartheid en Afrique du Sud. Ces constitutions reposent principalement sur la notion de droits fondamentaux de l'Homme. La DUDH a également déclenché l'évolution des instruments des Nations unies relatifs aux droits de l'Homme, portant sur les droits culturels, civils, économiques, sociaux et politiques, ainsi que sur les droits spécifiques des femmes, des enfants, des populations autochtones, des migrants et des personnes handicapées. L'ensemble de l'édifice des droits de l'Homme est construit sur la préservation et le maintien de la dignité des personnes. L'édifice des droits de l'Homme est aussi, de manière significative, fondé en premier lieu sur la satisfaction des besoins des plus vulnérables. Ce point de départ pour la réalisation des droits de l'Homme est particulièrement pertinent à une époque où les communautés les plus discriminées du monde, historiquement et économiquement, sont de plus en plus touchées par les politiques économiques néolibérales et les effets néfastes de phénomènes tels que le changement climatique.

Les instruments relatifs aux droits de l'Homme protègent les droits économiques, sociaux et culturels, y compris le droit à l'alimentation, aux moyens de subsistance, à la santé, au logement, à la sécurité sociale et les droits civils et politiques, mais aussi le droit à la vie, la liberté de religion et de croyance, le droit de réunion et d'association pacifique et le droit de participer aux affaires politiques et publiques.

L'approche des droits de l'Homme est une alternative radicale qui s'attaque directement à l'injustice, à l'exploitation et à la discrimination de millions de personnes à travers le monde de la manière suivante :

- Le respect des droits de l'Homme représente un défi direct et puissant pour les forces hégémoniques mondiales qui cherchent à réduire les droits des personnes à des marchandises et à financiariser ce qui devrait être des droits élémentaires (l'eau, la terre, le logement, et ainsi de suite).

- L'approche des droits de l'Homme repose sur des principes fondamentaux tels que la non-discrimination, l'égalité des sexes, la participation citoyenne et le droit à la réparation des violations des droits de l'Homme. Ces principes complètent et renforcent les principes environnementaux. Le droit au consentement préalable libre et éclairé, par exemple, peut être dérivé du droit international des droits de l'Homme.

- Les droits de l'Homme sont « universels » ; ils s'appliquent à tous les habitants et habitantes de la planète, indépendamment de leur race, de leur religion et de leur situation économique. Les droits contenus dans la DUDH sont acceptés par les 193 États membres de l'ONU. Ils sont étayés par un système international solide et en constante évolution, comprenant le Conseil des droits de l'Homme des Nations unies, son examen périodique universel, des rapporteurs spéciaux et des organes de traités qui surveillent en permanence le comportement des acteurs étatiques et non étatiques afin de garantir le respect des engagements en matière de droits de l'Homme. Ces mécanismes complets sont à la fois radicaux et pratiques. C'est peut-être la principale raison pour laquelle l'approche fondée sur les droits de l'Homme a trouvé un écho parmi les mouvements sociaux et les campagnes à travers le monde, en plus du système de longue date des rapporteurs spéciaux sur les droits des peuples autochtones, l'extrême pauvreté, le logement, la santé et l'alimentation. Des rapporteurs spéciaux ont récemment été nommés pour l'eau et l'assainissement, la solidarité et les droits de l'Homme, et l'environnement.

- De nouveaux instruments, destinés à faire face aux réalités mondiales actuelles, sont en cours d'élaboration dans le cadre d'un processus transparent et inclusif. Il s'agit de la Déclaration sur les droits des paysans et des autres personnes travaillant dans les zones rurales, et d'un instrument juridiquement contraignant visant à réglementer les activités des sociétés transnationales et autres entreprises commerciales. Ces mesures résultent en grande partie d'initiatives mondiales remarquables, intersectorielles et interdisciplinaires, menées par des coalitions internationales de la société civile et des mouvements sociaux travaillant avec des gouvernements progressistes.

- Aux niveaux national et infranational, le système de protection fait intervenir les tribunaux nationaux, les commissions, tribunaux et médiateurs des droits de l'Homme, et les organisations, campagnes et mouvements issus de la société civile.

L'évolution des droits de l'Homme au niveau national, dans les constitutions et les lois, avec le droit à la terre, le droit à un environnement sain et les droits de la nature, représente aussi une avancée importante.

Les notions de solidarité, de fraternité, de coopération et de confiance, qui vont au-delà de l'approche principalement individualiste pour laquelle les paradigmes occidentaux ont été critiqués, sont également de plus en plus reconnues comme les pierres angulaires d'une vision du monde alternative et radicale fondée sur les droits de l'Homme.

Ces valeurs s'expriment le mieux dans le paradigme des droits de l'Homme, qui privilégie la vérité, qui constitue une expression puissante des valeurs et impératifs éthiques, moraux et juridiques, et qui défend la dignité de l'individu et l'identité collective de la communauté. Dans les contextes internationaux, nationaux et régionaux, les principes et les instruments des droits de l'Homme devraient être rigoureusement appliqués par les militantes et militants du post-développement dans leur résistance aux forces hégémoniques.

Pour aller plus loin

Déclaration des Nations unies sur les droits des paysans et des autres personnes travaillant dans les zones rurales, www.fao.org

« Defending Peasants' Rights », www.defendingpeasantrights.org

Haut-commissariat des Nations unies aux droits de l'Homme, www.ohchr.org

International Service for Human Rights, www.ishr.ch

Treaty Alliance, www.treatymovement.com

La Via Campesina, www.viacampesina.org/en/international-peasants-voice/

Miloon Kothari est un chercheur-militant reconnu dans le domaine des droits de l'Homme. Il est le président d'UPR (Universal Periodic Report) Info et a été l'ancien rapporteur spécial sur le logement adéquat auprès du Conseil des droits de l'Homme des Nations unies. Durant son mandat, il a dirigé le processus qui a abouti aux principes de base et directives des Nations unies sur les expulsions et les déplacements liés au développement, qui constituent la norme opérationnelle mondiale actuelle en matière de droits de l'Homme sur la pratique des expulsions forcées.

La définition conventionnelle du « développement » – rechercher sans cesse la croissance et l'abondance – entraîne et accentue inévitablement la destruction écologique, l'inégalité et la pauvreté, l'effondrement social, ainsi que les conflits armés pour les ressources et les marchés. Comme je l'ai affirmé dans *Abandon Affluence!* (Trainer, 1985), la clé pour enrayer cette situation potentiellement fatale est de reconnaître combien la conception dominante du développement est erronée et vicieuse, et de la remplacer par l'approche de « la voie de la simplicité » (*The Simpler Way*), comme nous l'appelons en Australie. Cette analyse de la situation mondiale se concentre sur le fait, largement méconnu, que dans une société soutenable et juste, la consommation de ressources par habitant ou habitante devrait être réduite à environ 10 % des niveaux actuels dans les pays riches. Ce raisonnement de base sur les « limites à la croissance » est présenté sur le site web du mouvement⁷⁹. L'analyse est aujourd'hui extrêmement solide et a des implications profondes et inéluctables sur les objectifs et les moyens du développement. Dans les pays riches comme dans les pays pauvres, l'objectif doit être de créer des communautés à petite échelle, hautement autosuffisantes et autogérées, informées et animées par une culture de la simplicité et de la frugalité, avec des sources non matérielles de satisfaction de la vie. Seules des communautés de ce type peuvent réduire suffisamment la consommation de ressources par habitant, tout en permettant une bonne qualité de vie pour toutes celles et ceux qui peuplent la planète.

Ce que l'on oublie facilement, c'est que de tels agencements doivent être éco-anarchistes. Seules des communautés autonomes et totalement participatives peuvent gérer correctement des économies locales à petite échelle. Certains systèmes

79. www.thesimplerway.info

centralisés et étatiques seraient toujours nécessaires, mais l'économie nationale serait réduite à une fraction de la production, du commerce et du PIB actuels. L'économie serait à croissance zéro et viserait à approvisionner les villes et les régions en petites quantités de produits de base, tels que le ciment, les tuyaux d'irrigation et les machines légères. Les communautés contrôleraient leurs propres affaires grâce aux initiatives citoyennes, avec une dépendance minimale vis-à-vis des autorités ou des bureaucraties. Il y aurait des comités de citoyens et citoyennes volontaires, des réunions pour travaux collectifs, des discussions informelles, des communs, des actions spontanées et des assemblées communales. Il n'existerait pas de ressources excédentaires qui justifieraient que les États centralisés administrent les systèmes locaux. Plus important encore, les bureaucraties ne possèdent, de fait, ni les savoirs locaux, ni la capacité de soutenir l'énergie et la cohésion citoyennes nécessaires à un changement généralisé. À moins que les procédures politiques ne soient rigoureusement fondées sur l'autonomisation participative, la solidarité et les bonnes décisions, les actions n'aboutiront pas.

Par-dessus tout, un véritable développement ne peut être guidé par la quête de la richesse ; les sources non matérielles de satisfaction de la vie doivent remplacer l'esprit d'acquisition individualiste et compétitif. La reconnaissance internationale de ce fait est essentielle pour aider les sociétés paysannes et autochtones à éviter d'assimiler l'abondance au progrès. Et cela permet, par suite, de préserver et de célébrer les cultures traditionnelles comme un rempart supplémentaire contre l'assaut du consumérisme occidental. Malgré les progrès réalisés par les mouvements du monde riche (tels que la simplicité volontaire, les écovillages, la décroissance ou les villes en transition), la révolution éco-anarchiste sera probablement menée par les populations paysannes et autochtones. Il est essentiel de ne pas considérer cette alternative comme inférieure ou comme une consolation à côté de la voie supposée supérieure du capitalisme de consommation. Un grand nombre de personnes dans le monde sont plus ou moins déjà sur cette voie, par exemple au sein de La Vía Campesina, du projet de Chikukwa et du mouvement zapatiste.

En plus d'affirmer une vision particulière concernant les objectifs sociaux, « la voie de la simplicité » a des implications directes sur les moyens d'action. Une fois que la théorie standard « écosocialiste » de la transition est examinée, il devient

très clair que la stratégie doit être éco-anarchiste. Les écosocialistes cherchent à prendre le pouvoir de l'État afin de mettre en œuvre des arrangements post-capitalistes à partir du centre politique. Ils n'essaient pas de rendre possible le type d'alternatives discutées ci-dessus ; ils sont fortement enclins à travailler pour « libérer le système industriel des contradictions du capitalisme afin que tout le monde accède à un niveau de vie élevé ». La stratégie éco-anarchiste, elle, donne la priorité à l'action de la base et à la révolution culturelle par laquelle les gens ordinaires en viennent à adopter des idées, des valeurs et des systèmes alternatifs. Comme l'ont compris Kropotkine et Tolstoï, prendre le pouvoir de l'État est une perte de temps tant que les gens ne comprennent pas la nécessité de communautés participatives autogouvernées. C'est en fait dans l'émergence de cette vision et de cet engagement que se fait la révolution et que le changement ultérieur des structures devient possible. Prendre le pouvoir de l'État ou l'éliminer en est la conséquence.

L'une des principales préoccupations du projet de « la voie de la simplicité » est de fournir des détails pratiques montrant comment cette vision du développement éco-anarchiste peut être réalisée aussi bien dans les pays riches que dans les pays pauvres⁸⁰. En outre, un rapport de 53 pages explique comment la banlieue d'une ville riche comme Sydney pourrait être remodelée pour réduire de 90 % les coûts en ressources, en dollars, ainsi que les coûts écologiques⁸¹. Les banlieues, les villes rurales et les villages du tiers-monde peuvent facilement satisfaire la plupart de leurs besoins fondamentaux grâce aux ressources locales et aux accords de coopération. Au lieu de nous sentir obligés de rivaliser avec l'économie mondiale, notre souci devrait être de maximiser l'indépendance par une vie collective. La stratégie de transition de « la voie de la simplicité » se concentre principalement sur le travail au sein des mouvements des villes en transition, de la décroissance, de la permaculture et des écovillages, et en particulier des villages du tiers-monde, où de nombreux modèles de solutions locales, de formes d'autogouvernement communautaires et de « préfiguration » existent déjà.

80. Voir www.thesimplerway.info

81. *Ibid.*

Mots clés : économie capitaliste patriarcale, dualisme idéologique, travail méta-industriel, subsistance, sobriété

Pour aller plus loin

Simplicity Institute, www.simplicityinstitute.org

Transition Network, www.transitionnetwork.org

La Via Campesina, www.viacampesina.org

Kropotkine, Pierre (1910 [1898]), *Champs, usines et ateliers, ou l'industrie combinée avec l'agriculture et le travail cérébral avec le travail manuel*, Paris : Stock.

Sarkar, Saral (1999), *Eco-Socialism or Eco-Capitalism? A Critical Analysis of Humanity's Fundamental Choices*, Londres : Zed Books.

Trainer, Ted (1985), *Abandon Affluence!*, Londres : Zed Books.

Ted (F. E.) Trainer est un maître de conférences retraité de l'École de travail social de l'université de Nouvelle-Galles-du-Sud à Sydney, en Australie. Il a écrit de nombreux livres et articles sur les problèmes mondiaux, les questions de soutenabilité, les critiques radicales de l'économie, les formes sociales alternatives et la transition vers celles-ci. Il développe un lieu éducatif sur les modes de vie alternatifs, connu sous le nom de Pigface Point, ainsi qu'un site web à l'usage des éducateurs critiques du monde entier.

Les écoféministes mettent en évidence les liens historiques, matériels et idéologiques entre l'assujettissement des femmes et la domination de la nature. En tant que mouvement en évolution permanente, il se réfère à un ensemble divers de théories politiques, comme les éthiques féministe, décoloniale et environnementale, et qui incite à examiner la façon dont la pensée patriarcale détourne des concepts fondamentaux. Dès ses débuts, dans les années 1960, la théorie écoféministe a été inspirée par l'action directe populaire. L'écoféminisme s'est développé conjointement aux mouvements antinucléaires et pacifistes des années 1970 et 1980, et dans un contexte d'inquiétude croissante du public face à la dégradation de l'environnement. On trouve des femmes militantes partout où la reproduction sociale et écologique de la vie est menacée – que ce soit par les déchets toxiques, la violence raciale, l'exploitation de celles et ceux exerçant un travail de soin, la perte de la biodiversité, la déforestation, la marchandisation des semences ou la spoliation des terres ancestrales pour le « développement ».

Les écoféministes affirment que l'émancipation humaine vis-à-vis des comportements historiquement patriarcaux ne peut être accomplie sans la libération de tous les êtres « altérisés ». Elles considèrent que les femmes du Nord global et les communautés paysannes et les peuples autochtones du Sud peuvent s'unir en une seule voix politique authentique – car ces groupes sociaux sont compétents pour prendre soin de la vie humaine et non humaine. L'écoféminisme, en tant que mouvement politique, est *sui generis* ; ce n'est pas simplement une ramification du féminisme, du marxisme ou de l'écologie. Nonobstant un certain brassage d'idées, l'écoféminisme réarticule les préoccupations féministes en matière d'égalité sociale, en reliant cette question à celles de la justice et de l'intégrité environnementales.

L'écoféminisme est parfois considéré comme une renaissance de la sagesse ancienne sur l'interconnexion de « toute vie ». On peut citer l'exemple des femmes indiennes du mouvement

Chipko qui protégeaient les forêts de l'exploitation forestière en entourant les arbres de leurs bras, dans les années 1960. Toutefois, le terme « écoféminisme » est attribué à la féministe française Françoise d'Eaubonne qui a appelé, en 1974, à une révolution pour sauver l'écosphère. Elle proposait une reconstruction totale des relations entre les humains et la nature, et entre les hommes et les femmes. L'analyse historique de la révolution scientifique européenne par la théoricienne pionnière Carolyn Merchant, dans son ouvrage *La Mort de la nature*, a mis en lumière la détermination des pères de la modernité à maîtriser la souveraineté reproductive des femmes par le biais de chasses aux sorcières institutionnalisées. Les connaissances spécialisées des herboristes et des sages-femmes ont été remplacées par une « profession médicale » qui considère la nature et le corps comme des « machines ». Cela a aboli le principe de précaution inhérent au travail de soin effectué par les femmes, tout en renforçant une ancienne ontologie dualiste quant à la supériorité rationnelle des hommes et leur contrôle sur les « autres », telles les femmes « indisciplinées » et la nature « chaotique ».

Les modernistes libéraux dominants ont souvent interprété la critique écoféministe à l'envers, comme une variante de l'idée patriarcale selon laquelle les femmes ou les autochtones sont « par essence plus proches de la nature » et donc inférieurs. En fait, les écoféministes déconstruisent les vieilles binarités hégémoniques issues du dualisme « homme *versus* nature », en révélant comment celles-ci permettent aux personnes jouissant de privilèges de sexe, de genre, d'ethnie et de classe de maintenir leur domination sociale à travers l'« altérisation ». Compris de cette manière, un point de vue écoféministe peut contribuer à l'approfondissement de la conscience réflexive des personnes, quant à la manière dont elles sont elles-mêmes concernées par des relations de pouvoir existantes.

À l'échelle internationale, les femmes effectuent 65 % du travail pour 10 % des salaires, tandis que dans le Sud global, elles produisent 60 à 80 % de la nourriture consommée. À la suite de recherches menées en Afrique coloniale et en Amérique du Sud, Maria Mies et ses collègues de l'école de Bielefeld en Allemagne ont proposé une « perspective de la subsistance », qui reconnaît le savoir écologique des femmes et des communautés paysannes en tant que productrices et pourvoyeuses de vie. Depuis les années 1980, cet argument économique a mobilisé l'écoféminisme en tant que politique post-développement, anticipant les alternatives contemporaines telles que la vision

du monde autochtone du *buen vivir* ou de la « vie bonne » en Amérique latine, ou l'attention récente portée par l'Europe à la décroissance et aux économies solidaires. Vandana Shiva a rapporté un autre exemple de « mal-développement », en racontant comment la souveraineté alimentaire communautaire atteinte par les agricultrices indiennes a été perdue après l'introduction des technologies de la révolution verte du 20^e siècle.

Alors que les solutions financières et technologiques aggravent la crise écologique, les écoféministes démasquent la nature complexe de l'appropriation capitaliste, qui fait intervenir la classe, l'ethnie et le sexe/genre. En tant que politique matérialiste ancrée dans les questions de travail, l'écoféminisme est, par définition, un mouvement non essentialiste, qui fait le lien entre la surconsommation dans le Nord global industrialisé et riche et ses réserves dans le Sud. Car ce sont les périphéries du productivisme capitaliste patriarcal qui pâtissent de ses retombées environnementales – ce qui se traduit par une dette écologique envers les communautés autochtones, et une dette incarnée envers les femmes aujourd'hui vivantes et les générations futures. Les écoféministes matérialistes, comme Ariel Salleh, Mary Mellor, Ewa Charkiewicz, Ana Isla et d'autres, établissent un lien entre subsistance et sobriété. Leurs critiques structurelles de l'économie réductionniste pointent du doigt le fait qu'elle ne tient aucunement compte du travail reproductif dans les foyers et dans les champs – ni des cycles naturels dont dépend pourtant le capitalisme.

Les écoféministes soutiennent que ce travail reproductif reste *a priori* étranger à la valorisation capitaliste et marxiste de la production et à la valeur d'échange comme moteur de l'accumulation. Ariel Salleh conçoit les travailleuses et travailleurs reproductifs tacites – femmes, paysannes et paysans, et autochtones – comme une « classe méta-industrielle » majoritaire d'échelle mondiale, dont les compétences manifestent une épistémologie et une éthique « matérialistes incarnées ». Leurs modes d'approvisionnement régénérateurs, en lien direct avec la nature, constituent une réponse politique et matérielle toute prête à la crise environnementale. Ces travailleuses et travailleurs existent dans le monde entier, formant un patchwork de travail non aliéné, vaste mais semble-t-il invisible, et maintiennent la vie dans un réseau complexe de relations entre l'humain et la nature. Le travail méta-industriel confère aux cycles écologiques une « valeur métabolique » nette positive. Il est clair ici que l'écoféminisme élargit le champ de l'analyse de classe

marxiste traditionnelle. Et en effet, sa théorisation des fondements « naturalisés » de l'appropriation capitaliste à travers le travail reproductif est reprise par la gauche universitaire. Il y a toujours un risque, cependant, que ces théories émises par des femmes finissent par être assimilées dans les méta-récits patriarcaux existants.

Une politique écoféministe lutte pour l'émancipation humaine par le biais d'économies solidaires régénératives fondées sur le partage. Elle place la complexité avant la conformité, la coopération avant la compétition, les communs avant la propriété, et la valeur d'usage avant la valeur d'échange. Cette politique émancipatrice gagne en notoriété en raison de sa capacité à élucider les convergences entre les préoccupations de l'écologie, du féminisme et du marxisme et les éthiques autochtones centrées sur la vie, comme le *swaraj* en Inde et l'éthique africaine de l'*ubuntu*. L'écoféminisme fournit une base sociologique systémique pour toutes les alternatives post-développement, qui visent à la fois l'égalité et des modes de vie soutenables. Les écoféministes plaident pour une vision du monde fondée sur le respect de la diversité de toutes les formes de vie.

Pour aller plus loin

Diverse Women for Diversity (Navdanya), www.navdanya.org

Marche mondiale des femmes, www.marchemondiale.org

WoMin – African Women Unite Against Mining, www.womin.org.za

Merchant, Carolyn (2021 [1980]), *La Mort de la nature : les femmes, l'écologie et la Révolution scientifique*, Marseille : Wildproject.

Mies, Maria et Vandana Shiva (1998 [1993]), *Écoféminisme*, Paris : L'Harmattan.

Salleh, Ariel (dir.) (2009), *Eco-Sufficiency and Global Justice: Women Write Political Ecology*, Londres : Pluto Press.

Christelle Terreblanche est doctorante en études du développement au Centre for Civil Society de l'université de KwaZulu-Natal, en Afrique du Sud. Ses recherches portent sur l'écoféminisme, l'écologie politique et la justice écologique. Elle est une ancienne correspondante politique et une ex-porte-parole de la Commission de vérité et réconciliation en Afrique du Sud.

L'« écologie de la culture » peut être définie comme un cadre conceptuel et un terrain de lutte qui réunit la soutenabilité écologique et la soutenabilité culturelle des lieux et des espaces dans lesquels les personnes vivent. Le concept a été introduit en 1979 par Dmitri Sergueïevitch Likhatchov, un universitaire et un intellectuel engagé soviétique, qui a survécu au camp de travail pénitentiaire de Solovki et au siège de Leningrad. Considéré comme la « conscience de la nation », Likhatchov faisait preuve d'un remarquable franc-parler et exprimait son opposition à des projets tels que le détournement des cours d'eau de Sibérie – un projet de grande envergure, planifié par le gouvernement soviétique depuis les années 1930, mais finalement abandonné en 1986.

Likhatchov considérait la soutenabilité écologique comme cruciale pour la vie sur Terre et critiquait la conception du progrès synonyme d'expansion industrielle. La continuité de la culture et du patrimoine culturel était tout aussi importante pour lui et faisait partie intégrante de sa conception ouverte de l'écologie. Cet accent mis simultanément sur l'environnement et la culture n'est pas surprenant. La vision productiviste du progrès en Union soviétique et les idéologies qui lui étaient liées ont entraîné non seulement des interventions spectaculaires dans l'environnement naturel, mais aussi dans ce que Likhatchov appelait l'« environnement culturel » – par exemple, l'architecture des espaces urbains, qui renvoyait à l'époque pré-révolutionnaire et devait donc être modifiée pour être plus conforme aux visions soviétiques. Bien que l'ère soviétique ait indubitablement amené dans les paysages urbains des styles architecturaux, un aménagement, des transports publics et des monuments remarquables, de nombreux repères et symboles du passé ont été impitoyablement détruits. Ironiquement, l'héritage culturel soviétique lui-même est souvent menacé aujourd'hui, l'appât du gain rapide étant un trait caractéristique du capitalisme post-soviétique.

L'écologie de la culture, selon Likhatchov, est aussi importante pour la dimension morale de la vie humaine qu'elle l'est

pour l'environnement au sens biologique en vue du maintien de la vie physique – les deux étant inséparables : « Il n'y a pas de fossé entre les deux, comme il n'y a pas de frontière claire entre la nature et la culture » (Likhatchov, 2014 [1984] : 90). L'écologie de la culture n'implique pas une vision élitiste ou exclusive de la culture, mais elle embrasse toute la gamme des pratiques culturelles par lesquelles les gens donnent sens à leur vie. Ces pratiques peuvent se manifester dans des constructions architecturales remarquables, comme l'avant-garde russe qui incarne l'une des ambitions et des potentialités exprimées au début de l'ère soviétique, ou l'art populaire qui décore les maisons de village. Il peut également s'agir d'un paysage organisé harmonieusement, qui ouvre une vue sur la rivière ou crée un sentiment d'espace. L'écologie de la culture ne se limite cependant pas aux phénomènes matériels ou physiques. Elle peut aussi inclure, par exemple, la musique (Sonevytsky et Ivakhiv, 2015), la danse et la littérature (Likhatchov, 2000 [1992-1993]).

Bien que l'écologie de la culture ne soit pas mobilisée explicitement par les mouvements sociaux aujourd'hui, elle offre pourtant une référence utile pour les luttes urbaines dans la Russie post-soviétique, qui s'opposent souvent à la destruction du patrimoine matériel et immatériel et à la densification urbaine. Dans tout le pays, la destruction de bâtiments se produit à une fréquence étonnante et suscite une résistance active de la part de mouvements sociaux comme Archnadzor⁸² à Moscou, ou Zhivoi Gorod⁸³ à Saint-Petersbourg, et de mouvements similaires à Oufa, Tver, Vologda et dans d'autres villes. Ces mouvements rassemblent des habitants, des ethnographes, des écologistes et bien d'autres personnes.

Lorsqu'un bâtiment est en danger, mettre en lumière qui l'a construit, ce qu'il a de particulier et les personnalités qui lui sont associées devient un moyen de renforcer la campagne de résistance, ce qui montre le rôle central de l'écologie de la culture dans les luttes urbaines. L'une de ces actions concernait la protection d'un bâtiment lié à la famille Tolstoï. La figure de Tolstoï, accompagnée d'une citation de *Guerre et Paix* (« il est plus honorable d'avouer ses torts que d'en arriver à l'irréparable »), a ainsi

été au centre de la campagne militante. Les luttes particulièrement liées à l'écologie de la culture sont souvent en phase avec la soutenabilité écologique, étant donné que l'environnement culturel et l'environnement biophysique sont tous deux menacés par le développement centré sur l'accumulation du capital. C'est le cas de la campagne qui s'oppose à la construction d'un quartier judiciaire et résidentiel au bord de la Neva à Saint-Petersbourg, près de la forteresse Pierre-et-Paul, et qui propose, à la place, la création d'un parc qui porterait le nom de Likhatchov. Les militants et militantes plaident ici pour un espace vert au centre de la ville, qui s'intégrerait dans le paysage actuel.

Les mouvements qui se réfèrent à l'écologie de la culture mettent fortement l'accent sur l'importance de la justice participative, ce qui rapproche l'écologie de la culture des modèles et des luttes pour la justice environnementale. Certains de ces mouvements construisent des alliances et échangent des informations et des expériences, favorisant ainsi de nouvelles pratiques et démarches d'auto-organisation. Dans la ville de Joukovski, la mobilisation des résidents pour la protection de la forêt a finalement contribué à l'élection du Conseil populaire de Joukovski – une organisation chargée de coordonner le contrôle des résidents sur les pouvoirs officiels de la ville. En réponse aux menaces constantes qui pèsent sur le patrimoine architectural de Moscou, de nombreuses initiatives visant à partager les histoires et les connaissances sur la ville ont vu le jour, notamment des promenades et des conférences animées par des ethnographes et des passionnés de la capitale. Ces initiatives n'ont généralement pas de but commercial, mais sont plutôt de nature conviviale et collective. Elles contribuent à l'écologie de la culture et sensibilisent aux menaces permanentes qui pèsent sur la ville.

L'écologie de la culture a le potentiel d'unir des luttes différentes et quelque peu dispersées, en leur offrant un cadre pour répondre à un problème commun. En raison de son lien avec la soutenabilité écologique, l'écologie de la culture peut également contribuer à ouvrir la voie à une sensibilisation accrue du public aux questions écologiques. Cependant, pour que ce potentiel de transformation se réalise, l'écologie de la culture doit être considérée comme un concept vivant, susceptible de s'enrichir de nouvelles significations et ouvert aux apports de nouvelles personnes qui peuvent contribuer à son développement.

82. Archnadzor (« Veille architecturale ») est un mouvement social qui vise à protéger le patrimoine architectural de Moscou. Voir www.archnadzor.ru (en russe).

83. Zhivoi Gorod (« Ville vivante ») est un mouvement social qui réunit les personnes qui aiment Saint-Petersbourg et s'en soucient. Voir www.save-spb.ru (en russe, avec quelques informations en anglais).

Pour aller plus loin

Likhatchov, Dmitri Sergueïevitch (2000 [1992-1993]), « Ekologiya kul'turi », dans *Russkaya kul'tura*, Moscou : Iskusstvo.

Likhatchov, Dmitri Sergueïevitch (2014 [1984]), « Ekologiya kul'turi », dans *Zametki o russkom*, Moscou : Azbuka- Attikus/Kolibri.

Sonevytsky, Maria et Adrian Ivakhiv (2015), « Late Soviet Discourses of Nature and the Natural: Musical *Avientyka*, Native Faith, and “Cultural Ecology” after Chernobyl », dans Aaron S. Allen et Kevin Dawe (dir.), *Current Directions in Ecomusicology: Music, Culture, Nature*, Londres : Routledge.

Ekaterina Chertkovskaya est chercheuse en études sur la décroissance et en études critiques sur l'organisation. Elle est membre du collectif éditorial de la revue *ephemera*. Elle travaille actuellement à l'université de Lund, en Suède, et a été co-coordinatrice du thème sur la décroissance pour le Pufendorf Institute for Advanced Studies (2015-2016).

Le principe le plus élevé et le plus profond du jaïnisme est l'*ahimsa*, fondé sur une non-violence globale et totale, dans la pensée, dans le discours et dans l'action. Cela signifie non-violence envers soi-même, envers les autres et envers la nature. Bien sûr, les jaïns sont conscients que la non-violence absolue n'est pas possible, mais nous nous devons d'être attentifs à nos activités mentales, verbales et physiques afin de minimiser tout dommage ou préjudice que nous pourrions nous infliger à nous-mêmes ou infliger à d'autres êtres vivants. Cette attention constante est essentielle pour maximiser la bienveillance et minimiser les dommages. De nombreuses religions reconnaissent l'importance de la non-violence mais l'orientent surtout vers les autres humains, alors que les jaïns prêchent et pratiquent la non-violence envers tous les êtres vivants, dont les humains.

Les jaïns reconnaissent que la terre, l'air, le feu, l'eau, les plantes, les forêts et les animaux – en d'autres termes, l'ensemble du monde naturel – sont vivants. La nature est dotée d'intelligence et a une âme. Par conséquent, toute vie est sacrée et doit être traitée avec respect. L'écologie jaïne est donc une écologie respectueuse. Beaucoup de gens croient que la vie humaine est supérieure à la vie non humaine, et que nous pouvons ainsi sacrifier la vie non humaine à notre usage. C'est pourquoi la production et la consommation de viande, la destruction des forêts tropicales et la surpêche dans les océans sont si largement pratiquées. Mais les jaïns sont tenus à faire preuve d'un respect égal pour la vie humaine et la vie non humaine. Par conséquent, ils perçoivent non seulement la production et la consommation de viande et de poisson comme des sacrilèges, mais ils s'obligent également à limiter leur consommation de végétaux. Par exemple, ma mère ne mangeait ni pommes de terre, ni carottes, ni aucun autre légume-racine, car elle pensait que perturber le sol et déraciner les plantes était une forme subtile de violence. Nous devrions prélever seulement ce que les plantes nous donnent en fruits mûrs. Ma mère limitait le nombre de légumes et de fruits qu'elle consommait. Elle disait que la pratique de la non-violence nécessite la retenue.

En pratiquant la modération, nous faisons la paix avec nous-mêmes, la paix avec les gens et la paix avec la nature. L'élevage

d'animaux dans des conditions cruelles, comme dans les fermes industrielles, l'empoisonnement des sols par des produits chimiques, la destruction des forêts tropicales et la surexploitation des océans sont des actes de guerre contre la nature. Le principe de l'*ahimsa* nécessite la paix avec la planète Terre.

Toutes les vies sont interdépendantes et interconnectées. De la même façon que dans une famille, les parents et les enfants, les maris et les femmes, les frères et les sœurs prennent soin les uns des autres, nous devrions traiter les personnes de toutes les nations, de toutes les religions, races et couleurs, comme nos frères et sœurs, et faire preuve de bienveillance envers toutes et tous. Avant d'être américains ou russes, britanniques ou français, indiens ou pakistanais, hindous ou musulmans, chrétiens ou juifs, bouddhistes ou jaïns, noirs ou blancs, nous sommes toutes et tous des humains. Nous sommes membres d'une seule famille humaine. Ce sens de l'unité de toute vie va au-delà de la vie humaine. Les oiseaux qui volent dans le ciel, les animaux qui errent dans les forêts et les vers de terre qui travaillent sous le sol sont tous nos proches et nous ne pouvons donc pas leur faire de mal. Notre devoir sacré est de pratiquer la compassion et d'encourager toute forme de vie.

Un autre principe du jaïnisme, tout aussi important, est l'*aparigraha*. C'est un mot très beau, mais difficile à traduire. Il signifie « se libérer de l'esclavage des possessions matérielles ». C'est un principe écologique de réduction de la consommation et d'accumulation minimum des biens matériels. Si je peux me débrouiller avec trois ou quatre chemises, pourquoi devrais-je en avoir dix ou vingt ? Pourquoi aurais-je besoin de remplir une armoire avec autant de chaussures ? Cela vaut pour toutes les possessions matérielles. Les jaïns sont tenus d'utiliser les choses pour répondre à leurs besoins, non par avidité, et de se libérer du poids, des soucis et de l'anxiété de la possession matérielle.

Le principe de l'*aparigraha* est à l'opposé de l'idée moderne de l'économie, dont l'idéal central est l'optimisation de la production et de la consommation. Même à l'occasion des fêtes religieuses, la priorité est d'acheter et de consommer. Les gens deviennent tellement obsédés par le fait d'acheter et de vendre qu'il ne leur reste plus de temps, ou que très peu, pour eux-mêmes et pour leur vie spirituelle.

Dans une société consumériste, la majorité des gens n'ont pas de temps pour la poésie, l'art ou la musique. Pas de temps pour la famille ou les amis. Pas de temps pour se promener seuls et apprécier la nature. Pas de temps pour faire la fête. Ce type de vie est l'antithèse de l'*aparigraha*. Restaurer et réactualiser les

principes de l'*ahimsa* et de l'*aparigraha* permettrait d'éviter la crise écologique, l'injustice sociale et l'exploitation des faibles.

L'*ahimsa* et l'*aparigraha* mettent l'accent sur la qualité de la vie plutôt que sur la quantité des possessions matérielles. En prenant bien soin de la Terre, tous les humains peuvent avoir une bonne vie, une bonne nourriture, un bon logement, une bonne éducation et une bonne médecine. Pour les jaïns, la question n'est pas de savoir combien l'on possède, mais de se demander si notre vie est bonne, heureuse et épanouie. Moins devient plus, aussi longtemps que ce moins reste nourrissant et enrichissant.

Il est fréquent que les religions demeurent attachées à des traditions qu'elles suivent à la lettre et de façon dogmatique. Elles perdent leur inspiration initiale, et c'est ce qui s'est passé avec le jaïnisme. Il est probable qu'aujourd'hui, beaucoup de jaïns ne pratiquent pas l'*ahimsa* et l'*aparigraha*. Néanmoins, un certain nombre de jaïns radicaux renouent avec leurs racines et découvrent que les pratiques fondées sur ces principes sont non seulement bonnes pour eux, sur le plan personnel, mais aussi pour la société et la planète Terre.

Par exemple, un moine appelé Hitaruchi et ses disciples du Gujarat mettent en pratique les principes écologiques de non-violence et de frugalité dans leur vie quotidienne. Ils évitent complètement l'usage du plastique, limitent l'utilisation de produits industriels et privilégient des produits locaux faits maison. Un mouvement initié par la secte jaïne Terapanthi à la fin des années 1940, nommé Anuvrat (« Mouvement des vœux mineurs »), promeut activement un mode de vie simple, exempt d'avidité et de corruption, et une vie douce afin de minimiser les dommages causés au monde naturel. Ce mouvement a gagné un nombre considérable d'adeptes en Inde. De nombreux jaïns redécouvrent également leurs racines et rejettent l'idée d'un développement qui gaspille et pollue. Mais cette redécouverte et les pratiques qui en découlent doivent être encore plus fréquentes si l'on veut que l'écologie jaïne fasse partie des mouvements qui répondent aux crises écologiques et sociales auxquelles nous sommes confrontés.

Pour aller plus loin

Anuvrat Global Organization, www.anuvibha.org/about

Kumar, Satish (2015 [2002]), *Tu es donc je suis : une déclaration de dépendance*, Paris : Belfond.

Satish Kumar est le rédacteur en chef du magazine *Resurgence & Ecologist* (www.resurgence.org) et le fondateur du Schumacher College, en Angleterre.

Écologie profonde

John Seed

Mots clés : écologie profonde, anthropocentrisme, éthique environnementale

L'écologie profonde (*deep ecology*) met fondamentalement au défi l'anthropocentrisme et le chauvinisme humain. L'idée que les humains sont le sommet de la création, la source de toute valeur et la mesure de toutes choses est profondément ancrée dans la culture mondiale dominante et dans la conscience. Lorsque nous, en tant qu'humains, cherchons à voir à travers les couches accumulées d'autocongratulation anthropocentrique, un changement de conscience très profond commence à se produire. L'aliénation s'atténue. L'humain n'est plus un étranger, un être à part. La qualité d'humain apparaît alors comme n'étant que la strate la plus récente de notre existence, et lorsque nous cessons de nous identifier exclusivement à cette étape de l'évolution, nous pouvons commencer à nous reconnaître en tant que mammifères, en tant que vertébrés, en tant qu'espèce qui n'a émergé que récemment de la forêt tropicale. À mesure que le brouillard de l'amnésie se dissipe, nos relations avec les autres espèces se transforment, de même que notre engagement envers elles. Ce qui est décrit ici ne doit pas être considéré comme purement intellectuel. L'intellect n'est qu'un point d'entrée dans le processus décrit, mais c'est le plus facile à partager.

Pour certaines personnes, ce changement de perspective découle d'actions en faveur de la Terre-Mère. L'expression « Je protège la forêt tropicale » devient progressivement : « Je fais partie de la forêt tropicale qui se protège. Je suis cette partie de la forêt qui a récemment émergé en tant que pensée. » Quel soulagement, alors ! Des milliers d'années de séparation vaine s'achèvent et nous pouvons commencer à nous rappeler à notre « vraie nature ». Le changement est d'ordre spirituel ; il s'agit de « penser comme une montagne », pour reprendre les mots d'Aldo Leopold. Ce changement de conscience est parfois appelé « écologie profonde ».

Au fur et à mesure que la mémoire profonde s'améliore, que les implications de l'évolution et de l'écologie sont intériorisées, et qu'elles remplacent dans nos esprits des structures

anthropocentriques surannées, nous nous identifions à toutes les formes de vie. Puis vient la prise de conscience que la distinction entre « vivant » et « non-vivant » est une construction humaine. Chaque atome de ce corps existait avant que la vie organique n'émerge, il y a 4 milliards d'années. Vous souvenez-vous de notre enfance en tant que minéral, lave ou rocher ? Les roches ont le pouvoir de se tisser elles-mêmes dans des choses telles que des corps. Nous sommes ces roches qui dansent. Pourquoi les regardons-nous de haut avec un tel air condescendant ? Elles sont une partie immortelle de nous.

Si nous nous lançons dans un tel voyage intérieur, il se peut qu'en revenant à la réalité consensuelle actuelle, nous découvririons que nos actions en faveur de l'environnement sont purifiées et renforcées par cette expérience. Nous avons trouvé ici un niveau de notre être que les mites, la rouille, l'holocauste nucléaire ou la destruction du *pool* génétique de la forêt tropicale ne peuvent corrompre. L'engagement à sauver le monde n'est pas diminué par cette nouvelle perspective, bien que la peur et l'anxiété qui faisaient partie de notre motivation commencent à se dissiper et soient remplacées par un certain désintéressement. Nous agissons parce que la vie est tout ce qui compte, et les actions d'une conscience désintéressée et plus détachée peuvent être encore plus efficaces.

De toutes les espèces qui ont existé, on estime que moins de 1 sur 1 000 existe encore aujourd'hui. Les autres se sont éteintes. Lorsque l'environnement change, toute espèce incapable de s'adapter, de changer, d'évoluer disparaît. Toute l'évolution se déroule de cette manière. C'est ainsi qu'un poisson privé d'oxygène, l'un de nos ancêtres, a commencé à coloniser la terre. La menace d'extinction est la main du potier qui façonne toutes les formes de vie. L'espèce humaine fait partie des millions d'espèces menacées d'extinction imminente par la catastrophe climatique et d'autres changements environnementaux. S'il est vrai que la « nature humaine » révélée par 12 000 ans d'histoire écrite n'offre pas beaucoup d'espoir quant au fait que nous puissions changer nos comportements belliqueux, avides et ignorants, l'histoire fossile, beaucoup plus longue, nous assure que nous *pouvons* changer. Nous *sommes* ce poisson privé d'oxygène, nous *sommes* cette myriade d'exploits de flexibilité défiant la mort, qui nous sont révélés par l'étude de l'évolution. Une certaine confiance, en dépit de notre « humanité » récente, est justifiée. De ce point de vue, la menace d'extinction apparaît comme une invitation au changement, à l'évolution. Après un

bref répit de la main du potier, nous voici de nouveau sur le tour. Le changement qui s'impose à nous est un changement de conscience.

L'écologie profonde est la recherche d'une conscience viable. Bien sûr, la conscience a émergé et évolué selon les mêmes lois que tout le reste. Modelé par les pressions environnementales, l'esprit de nos ancêtres a été forcé, à maintes reprises, à se transcender. Pour survivre aux pressions environnementales actuelles, nous devons nous souvenir consciemment de notre héritage évolutif et écologique. Nous devons apprendre à penser comme une montagne. Si nous voulons nous ouvrir à l'évolution d'une nouvelle conscience, nous devons pleinement faire face à notre extinction imminente – la pression environnementale ultime – et accepter ce terrible pronostic. Cela signifie qu'il faut reconnaître cette partie de nous qui se dérobe à cette vérité, qui se cache dans l'ivresse ou l'agitation devant le désespoir de l'humain, dont la course de 4 milliards d'années est terminée, dont la vie organique est à un cheveu d'être achevée. Une perspective biocentrique, la prise de conscience que les roches dansent et que nos racines sont plus profondes que ces 4 milliards d'années, peuvent nous donner le courage d'affronter le désespoir et de parvenir à une conscience plus viable, une conscience à la fois durable et de nouveau en harmonie avec la vie.

L'expression « écologie profonde » a été forgée par le philosophe sceptique et écologiste norvégien Arne Næss (1912-2009). Le mouvement de l'écologie profonde a été porté par le sociologue Bill Devall (1938-2009) et le philosophe George Sessions (1938-2016). Il a ensuite été repris par Doug Tompkins (1943-2015), fondateur de la marque de vêtements Esprit et défenseur de la *wilderness*. Tompkins est à l'origine de la Foundation for Deep Ecology, qui a publié en 2005 une anthologie des travaux de Næss en 11 volumes. Depuis les années 1980, l'écologie profonde est devenue un courant important au sein des débats universitaires en éthique environnementale.

Pour aller plus loin

Devall, Bill et George Sessions (1985), *Deep Ecology: Living as If Nature Mattered*, Salt Lake City : G.M. Smith.

Katz, Eric, Andrew Light et David Rothenberg (dir.) (2000), *Beneath the Surface: Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, Cambridge (États-Unis) : MIT Press.

Leopold, Aldo (2000 [1949]), *Almanach d'un comté des sables*, Paris : Flammarion.

Næss, Arne (1973), « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement », *Inquiry*, vol. 16, n^{os} 1-4, p. 95-100.

Næss, Arne et David Rothenberg (2009 [1992]), *Vers l'écologie profonde*, Marseille : Wildproject.

Seed, John, entretiens et articles disponibles sur www.rainforestinfo.org.au/johnseed.htm

John Seed est le fondateur du Rainforest Information Centre, à Lismore, en Australie. Depuis 1979, il participe à des actions directes et à des campagnes de protection des forêts tropicales dans le monde entier. Il a écrit et donné des conférences sur l'écologie profonde, a dirigé des ateliers expérimentiels d'écologie profonde pendant 25 ans, et a reçu la médaille de l'ordre d'Australie pour services rendus en matière de conservation de la nature.

Écologie sociale

Brian Tokar

Mots clés : démocratie directe, écologie, confédération, hiérarchie, communauté, assemblée, mouvements sociaux

L'écologie sociale offre une nouvelle perspective politique révolutionnaire, en remettant en question les conceptions conventionnelles des relations entre les communautés humaines et le monde naturel, et en proposant une vision alternative des villes, villages et quartiers, libres, confédérés et pratiquant la démocratie directe, qui cherche à réharmoniser ces relations. L'écologie sociale a été initialement proposée par le théoricien social Murray Bookchin – qui a travaillé aux États-Unis entre les années 1960 et le début des années 2000 – et a été développée plus avant par ses collègues et de nombreuses autres personnes dans le monde entier. L'écologie sociale a exercé une influence sur divers mouvements sociaux, notamment les campagnes des années 1970 contre l'énergie nucléaire, certains des mouvements altermondialistes et de justice climatique, et la lutte actuelle pour l'autonomie démocratique des communautés kurdes en Turquie et en Syrie.

L'écologie sociale considère que les problèmes environnementaux sont fondamentalement de nature sociale et politique, et qu'ils sont enracinés dans les héritages historiques de la domination et de la hiérarchie sociale. L'écologie sociale prend ses racines dans les courants du socialisme anarchiste et libertaire, qui remettent en question le capitalisme et l'État-nation et considèrent les institutions de la démocratie locale comme le meilleur antidote au pouvoir centralisé de l'État. Murray Bookchin a été l'un des premiers penseurs occidentaux à identifier l'impératif de croissance du capitalisme comme une menace fondamentale pour l'intégrité des écosystèmes vivants. Il a soutenu que les préoccupations sociales et écologiques sont fondamentalement inséparables. Par le biais d'études approfondies sur l'histoire et l'anthropologie, Bookchin a remis en question la conception occidentale commune selon laquelle les humains cherchent par essence à dominer le monde naturel, concluant plutôt que la domination de la nature est un mythe enraciné dans les relations de domination entre les peuples qui ont émergé de l'ef-

fondement des anciennes sociétés tribales en Europe et au Moyen-Orient. Les tenants de l'écologie sociale sont également influencés par des éléments de la pensée autochtone nord-américaine et par diverses écoles de théorie sociale critique, comme l'approche historiquement ancrée du féminisme écologique portée par Ynestra King et Chaia Heller.

En prenant en compte ces influences, l'écologie sociale met en évidence divers principes sociaux égalitaires que de nombreuses cultures autochtones – passées et présentes – ont en commun et les élève au rang de guides pour un ordre social renouvelé. Ces principes, mis en avant par des anthropologues critiques et des penseurs autochtones, comprennent les concepts d'interdépendance, de réciprocité, d'unité dans la diversité et une éthique de la complémentarité – c'est-à-dire l'équilibre des rôles entre les différents secteurs sociaux, notamment à travers la compensation active des différences entre les individus. Le conflit inhérent entre ces principes directeurs et ceux des sociétés hiérarchisées de plus en plus stratifiées a donné lieu à des héritages antagonistes entre domination et liberté pendant une grande partie de l'histoire de l'humanité.

La réflexion philosophique de l'écologie sociale examine l'émergence de la conscience humaine au sein des processus de l'évolution naturelle. La perspective du naturalisme dialectique examine les forces dynamiques de l'histoire de l'évolution et considère l'évolution culturelle comme un développement dialectique influencé par des facteurs naturels et sociaux. Les tenants de l'écologie sociale remettent en question la conception dominante de la nature comme un « domaine de nécessité », suggérant que dans la mesure où l'évolution naturelle a fait progresser les qualités de diversité et de complexité, et a également été à l'origine de la créativité et de la liberté humaines, il est impératif pour nos sociétés d'exprimer et de déployer pleinement ces tendances évolutionnistes sous-jacentes.

Ces explorations historiques et philosophiques sont à la base de la stratégie politique de l'écologie sociale, que l'on qualifie de « municipalisme libertaire » ou « confédéral », ou, plus simplement, de « communalisme », découlant d'idées clés héritées de la Commune de Paris de 1871. L'écologie sociale reprend les racines grecques anciennes du mot « politique », comme étant l'autogestion démocratique de la *polis*, ou municipalité. Bookchin a plaidé pour des villes et des quartiers libérés, gouvernés par des assemblées populaires ouvertes et librement confédérées, pour contester l'esprit de clocher, encourager l'indépendance et

construire un véritable contre-pouvoir. Il a célébré les traditions persistantes des *town meetings* dans le Vermont et dans toute la région de la Nouvelle-Angleterre aux États-Unis, décrivant comment ces réunions ont pris un caractère de plus en plus radical et égalitaire dans la région durant les années qui ont précédé la révolution américaine.

Les tenants de l'écologie sociale estiment que si les institutions du capitalisme et de l'État renforcent la stratification sociale et exploitent les divisions entre les personnes, des structures alternatives ancrées dans la démocratie directe peuvent favoriser l'émergence d'un intérêt général de la société pour un renouveau social et écologique. Les personnes inspirées par ce point de vue ont introduit des structures de démocratie directe et des assemblées populaires dans de nombreux mouvements sociaux aux États-Unis, en Europe et au-delà, depuis les campagnes populaires d'action directe contre l'énergie nucléaire à la fin des années 1970 jusqu'aux mouvements plus récents autour de la justice mondiale et de l'altermondialisme, comme Occupy Wall Street. La dimension préfigurative de ces mouvements – anticiper et mettre en œuvre les différents éléments d'une société libérée – a encouragé les participants et participantes à remettre en question le *statu quo* et à promouvoir des visions d'avenir porteuses de transformations.

Les partisans de l'écologie sociale ont également cherché à renouveler la tradition utopique de la pensée occidentale. Le cofondateur de l'Institute for Social Ecology, Dan Chodorkoff, plaide ainsi en faveur d'un « utopisme pratique ». L'idée est de combiner les connaissances théoriques et la pratique politique de l'écologie sociale avec les principes avancés de la construction écologique et du réaménagement urbain, ainsi qu'avec les écotechnologies, pour produire de la nourriture, de l'énergie et d'autres produits de première nécessité. Les concepts de design écologique, tels que la permaculture, qui encouragent une compréhension plus approfondie des modèles du monde naturel, résonnent avec la vision de l'écologie sociale selon laquelle les êtres humains peuvent participer à la nature de manière créative et mutuellement bénéfique, tout en cherchant à renverser les héritages historiques d'abus et de destruction.

Les perspectives de l'écologie sociale ont profondément influencé les acteurs des mouvements sociaux, depuis les premières années de la politique écologiste jusqu'aux campagnes récentes en faveur de l'autonomisation locale par le biais d'assemblées populaires, dans plusieurs villes européennes et cana-

diennes. Les tenants de l'écologie sociale ont inspiré les efforts en faveur d'un urbanisme plus vert et du pouvoir des quartiers dans de nombreuses régions du monde. L'influence actuelle la plus frappante concerne peut-être les militants et militantes des régions kurdes du Moyen-Orient – particulièrement déchirées par la guerre –, où des populations d'origines ethniques diverses, longtemps marginalisées par les pouvoirs coloniaux et étatiques, ont créé des institutions de démocratie directe confédérale. Malgré la persistance des guerres sectaires et des violences religieuses, les villes kurdes proches de la frontière turco-syrienne œuvrent en faveur de l'égalité des sexes et de la reconstruction écologique, en s'inspirant largement de l'écologie sociale et d'autres perspectives sociales critiques ancrées dans une grande variété de points de vue culturels.

Pour aller plus loin

Institute for Social Ecology, www.social-ecology.org

New Compass Press, www.new-compass.net

Bookchin, Murray (1982), *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto : Cheshire Books.

Bookchin, Murray (2020 [1982 et 1990]), *L'Écologie sociale : penser la liberté au-delà de l'humain*, Marseille : Wildproject.

Bookchin, Murray (2022 [2015]), *La Révolution à venir : assemblées populaires et promesses de démocratie directe*, Marseille : Agone.

Eiglad, Eirik (dir.) (2015), *Social Ecology and Social Change*, Porsgrunn : New Compass Press.

Brian Tokar est maître de conférences en études environnementales à l'université du Vermont, aux États-Unis. Il est membre du comité de direction de l'Institute for Social Ecology, après en avoir été directeur. Il est notamment l'auteur de *Toward Climate Justice: Perspectives on the Climate Crisis and Social Change* (édition révisée, New Compass Press, 2014 [2010]).

Économie démocratique au Kurdistan

Azize Aslan et Bengi Akbulut

Mots clés : démocratie, écologie, émancipation du genre, besoins

La branche du mouvement kurde qui suit l'idéologie développée par Abdullah Öcalan – laquelle remonte à la fondation du Parti des travailleurs du Kurdistan (PKK), en 1978 – s'est éloignée de son objectif initialement déclaré concernant la création d'un État kurde indépendant, pour défendre le confédéralisme et l'autonomie démocratiques comme principaux modèles d'organisation. Le projet d'autonomie démocratique implique un processus d'organisation reposant sur le droit, l'autodéfense, la diplomatie, la culture et l'écologie. Il comprend la construction d'une « économie démocratique » et communautaire, fondée sur les principes d'écologie et d'émancipation du genre. Le projet réintègre l'économie dans les processus sociaux, en garantissant l'accès de toutes et tous aux moyens de reproduction sociale – une reconfiguration définie par les besoins.

Le principal fondement intellectuel du projet kurde est la critique, par Abdullah Öcalan, de la modernité capitaliste. Öcalan approfondit l'analyse marxiste du capitalisme en sondant l'universalité du capitalisme industriel, qui repose sur une logique d'accumulation. Le projet s'inspire également des idées de Murray Bookchin sur l'écologie sociale et le municipalisme libertaire. À partir de ces racines intellectuelles, la démocratie, l'émancipation du genre et l'écologie sont définies comme les principes en fonction desquels toutes les relations économiques doivent être organisées. La démocratie implique que la prise de décision concernant ce qu'il faut produire et partager, et la manière de gérer les ressources et les distribuer, doit être participative et égalitaire. Parmi les moyens de prise de décision sociétale figurent les communes et les conseils à différentes échelles – quartier, ville, commune – et sur différents thèmes – jeunesse, femmes, éducation, économie, écologie, etc. –, ainsi que des lieux tels que les coopératives d'énergie et les conseils de l'eau. L'émancipation du genre suppose la subversion discursive et matérielle de l'invisibilité et de la dévalorisation du travail et

des connaissances des femmes, et propose de reconstruire des relations économiques de manière à assurer la participation des femmes à tous les processus de décision. L'écologie implique de reconnaître que la nature entière constitue le patrimoine commun des humains et des non-humains, et que toutes les activités économiques devraient être encadrées par l'écologie ainsi que par la société.

Une économie démocratique est une économie sans accumulation, dans laquelle les activités ne sont pas orientées vers un impératif de développement économique non remis en question, mais vers la satisfaction des besoins de toutes et tous. Cela signifie qu'il faut privilégier la valeur d'usage par rapport à la valeur d'échange, garantir un accès collectif et égal à la terre, à l'eau et aux autres ressources locales, et faire de la nature non humaine le patrimoine commun non marchand de toutes les créatures vivantes. Les droits collectifs et égaux sur les moyens de reproduction sociale y sont maintenus au détriment de l'efficacité et de l'orientation vers le profit. Les propositions concrètes associées à ce projet comprennent la réalisation de la justice dans le domaine de la propriété foncière ; la réorganisation de la production agricole en fonction des besoins ; la socialisation des responsabilités assumées par les femmes dans leur travail non rémunéré, par le biais de crèches et de cuisines collectives ; et l'autogestion locale des ressources à travers des coopératives d'énergie et des conseils de l'eau.

Parmi les mesures prises pour rendre ce projet opérationnel, on peut citer les initiatives municipales visant à offrir un accès à la terre aux familles qui en étaient dénuées. Des parcelles en périphérie urbaine ont été ouvertes à la culture collective, à raison de 10 à 40 familles sans terre par parcelle, avec un soutien technique et matériel. Les parcelles sont reliées à des espaces de semis, où sont conservées les semences développées par les familles. La production dans ces unités est principalement axée sur la subsistance, mais celles-ci sont également en relation avec des plates-formes de vente directe situées dans les centres urbains, pour commercialiser les surplus de production. Un autre exemple est le réseau de coopératives de femmes, dont le mouvement des femmes kurdes a été le fer de lance. En lien avec la production et la distribution, ces coopératives sont principalement engagées dans l'agrotransformation et la fabrication textile, et elles commercialisent leurs produits directement auprès des consommateurs et des consommatrices, grâce à des centres de distribution coopératifs comme ceux d'Eko-Jin.

La plupart des coopératives de transformation agroalimentaire sont issues de collectifs agricoles urbains existants et sont liées à ceux-ci. En outre, les coopératives sont mises en réseau avec des responsables municipaux, des militants, des universitaires et des groupes de la société civile, sous l'égide plus large du mouvement des femmes, le Congrès des femmes libres (KJA) – un lieu de débat et de prise de décision.

Le projet d'autonomie démocratique prévoit l'organisation d'une économie soutenable et autonome comme un aspect indispensable de l'autonomie politique. Il vise à organiser la production de biens et de services de façon communautaire, afin d'empêcher l'État de jouer un rôle dans ce domaine. En ce sens, le projet est à mettre en parallèle avec d'autres mouvements autonomes tels que celui des zapatistes. Il entre également en résonance avec le mouvement plus large de l'économie solidaire à l'échelle mondiale, car il déconstruit l'impératif du développement capitaliste et donne la priorité à l'autogestion, à la justice sociale et à l'intégrité écologique.

Bien qu'il reste beaucoup à voir sur la manière dont le projet d'économie démocratique va continuer à se concrétiser, on peut discerner un certain nombre de défis. Les inégalités existantes, comme celles liées à la propriété foncière, sont susceptibles d'impliquer des défis dans l'organisation de l'économie, pour parvenir à une satisfaction collective et égalitaire des besoins. La tension entre la satisfaction des besoins de toutes et de tous en tant que principe d'organisation et la politique de non-accumulation de l'autonomie démocratique est un autre point problématique. Si la définition des besoins doit être délibérée démocratiquement, les besoins qui vont au-delà de l'autoproduction poseront inévitablement la question de savoir quelle quantité de surplus doit être « accumulée » pour les satisfaire et si ces besoins sont considérés collectivement comme légitimes. Plus important encore, l'escalade de la violence armée et politique de l'État turc, ainsi que le renforcement des relations capitalistes dans la région soulèvent de réelles difficultés. Or, ce qui a permis et continue de soutenir ce projet, ce sont les réseaux de solidarité que l'on trouve au sein du peuple kurde. Si le collectivisme, le partage et la solidarité ont toujours été des codes culturels forts, c'est l'histoire collective de la lutte qui a le plus renforcé ces réseaux. Ils ont, à leur tour, servi de base sur laquelle une économie démocratique autonome a pu être organisée. En ce sens, l'engagement et l'organisation solidaire du peuple kurde constituent une circonstance opportune inestimable.

Pour aller plus loin

Akbulut, Bengi (2017), « Commons against the Tide: The Project of Democratic Economy », dans Fikret Adaman, Bengi Akbulut et Murat Arsel (dir.), *Neoliberal Turkey and Its Discontents: Economic Policy and the Environment Under Erdoğan*, Londres : I.B. Tauris.

Aslan, Azize (2016), « Demokratik özerklikte ekonomik özyönetim: Bakûr örneği », *Birikim*, n° 325, p. 93-98 [« Economic Self-Governance in Democratic Autonomy: The Example of Bakur (Turkish Kurdistan) », traduction en anglais disponible sur : www.mesopotamia.coop].

Azize Aslan a obtenu un doctorat en sociologie à l'Institut des sciences sociales et humaines Alfonso Vélaz Pliego à la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, au Mexique. Elle travaille sur une étude comparative des mouvements zapatistes et kurdes ; elle a pris une part active au projet d'économie démocratique et a beaucoup écrit sur la question.

Bengi Akbulut, titulaire d'un doctorat en économie, est maîtresse de conférences au sein du département de géographie, d'environnement et d'aménagement de l'université Concordia, au Canada. Elle travaille sur l'économie politique du développement, l'écologie politique, les communs et les économies alternatives.

Économie du don

Simone Wörer

Mots clés : matriarcat, économie du don, orientation vers les besoins, maternage, patriarcat capitaliste

Une économie du don repose sur le principe selon lequel des biens et services matériels et immatériels sont donnés ou reçus sans obligation immédiate ou future de retour. Telle serait la définition commune du terme. Historiquement, la plupart des auteurs universitaires qui ont travaillé sur le don et l'économie du don étaient des hommes blancs et patriarcaux (Göttner-Abendroth, 2007). Ils ont ignoré les femmes en tant que pourvoyeuses de dons, ont rejeté la maternité et ont nié que la nature fasse partie du champ d'application du « don » en tant que principe fondamental. Ils ont divisé le don afin de créer l'idée d'un contrat contraignant contrôlable et prévisible. Nombre de ces auteurs, comme Mauss, Serres ou Bataille, interprètent même le don comme un acte violent et ne font pas la distinction entre les logiques du don et de l'échange patriarcal. En outre, la plupart de ces approches sont anthropologiques et se concentrent sur les sociétés « primitives », sans se rendre compte qu'une culture et une économie du don sont toujours actives dans le patriarcat capitaliste mondialisant d'aujourd'hui.

Ces dernières années, nous avons assisté à une renaissance des théories du don et de l'économie du don. Par exemple, le livre de Charles Eisenstein, *Sacred Economies* (2011), et le travail pionnier de Genevieve Vaughan tentent de montrer qu'il n'y aurait pas de vie humaine sans le don. Eisenstein commence son analyse de l'histoire de l'argent par les mots « Au commencement était le Don », et Vaughan remonte au début de la vie, avec les enfants d'une mère humaine, pour insister sur l'importance cruciale d'un maternage et d'une attention orientés vers les besoins. D'un point de vue sémiotique, Vaughan développe le concept d'*Homo donans*, décrivant les humains comme des êtres qui dispensent et reçoivent des dons, et soulignant les racines maternelles de l'économie du don. Nous avons néanmoins besoin d'une compréhension intégrale. Une vision du monde radicalement alternative exige une analyse approfondie du patriarcat et une critique de ses systèmes économiques et technologiques. Cela permettrait de combiner les résultats du réseau Modern Matriarchal Studies et les idées écoféministes sur les liens entre féminisme et écologie.

Cette compréhension intégrée devrait permettre de redécouvrir les racines maternelles de l'économie du don et sa culture d'affirmation de la vie.

Le ventre de la mère est le *topos* original, un lieu où nous faisons l'expérience de l'interconnexion et de la satisfaction directe des besoins. Il peut être considéré comme un modèle de l'économie du don. D'un point de vue psychologique, à ce tout début de notre vie, la mère est notre premier Autre, mais nous ne sommes pas séparés d'elle. Au contraire, à cette étape de la vie, le monde est appréhendé dans sa totalité. Une fois né, nous faisons l'expérience du même monde, mais pour la première fois, nous ressentons une distance, une séparation vis-à-vis du *topos* originel. Le besoin de surmonter cette distance pourrait bien être le début de la tendresse, du dévouement et de l'orientation vers l'autre.

Les sociétés matriarcales, en tant que communautés centrées sur la mère et favorables au don, et en tant qu'économies du don, se souviennent collectivement de cette origine. En outre, les matriarcats – et les sociétés autochtones en général – reconnaissent la Terre-Mère comme une entité qui donne et reçoit. L'étude du réseau Modern Matriarchal Studies a montré que les matriarcats sont profondément attachés aux principes d'équilibre et d'interconnexion. Ils respectent la diversité entre les genres, les générations, et entre les humains et la nature. Il n'y a pas de propriété privée dans les économies du don matriarcales, et le bien-être de tous les membres est une priorité. La production est fondée sur les principes de subsistance et de coopération, et au lieu d'accumuler et de thésauriser des biens, tout circule comme un don dans les matriarcats.

Les éléments de base d'une économie du don sont les suivants : équilibre par la circulation ; interconnexion et diversité ; abondance et limitation de l'ego ; maternage et orientation vers les besoins.

Dans son ouvrage classique *The Gift: How the Creative Spirit Transforms the World* (2019 [1983]), Lewis Hyde soulignait que lorsque le don cesse de circuler et devient « capital », la faim apparaît. Hyde n'est pas le seul penseur à décrire le mouvement du don comme une sorte de flux circulaire nourricier. À l'inverse, la logique patriarcale de l'échange repose sur la devise « *do ut des* » – donner pour recevoir en retour. Les universitaires de la théorie critique du patriarcat⁸⁴ montrent que dans sa forme capitaliste,

84. Institut de recherche sur la critique du patriarcat et les civilisations alternatives, www.fipaz.at

Natalia Quiroga Díaz

Mots clés : économie populaire, économies non capitalistes, solidarité, économie latino-américaine

le patriarcat s'approprie le don et le transforme, en tentant de lui ôter son statut de logique originelle de la vie et de pratique de liaison. Ici, les liens orientés vers le don au sein de la nature et de la communauté humaine sont brutalement transformés par des systèmes mécaniques, composés de parties échangeables et infertiles, qui fonctionnent comme des produits fabriqués par l'être humain : marchandises, machines, armes et argent. Un patriarcat capitaliste produit la rareté en tuant la vie matériellement et immatériellement. L'abus du don, à des fins d'accumulation et de profit, et dans l'intérêt des structures de domination, conduit à une suspicion généralisée à l'égard des pratiques de don orientées vers le besoin et vers l'Autre. Un patriarcat capitaliste tente de contrôler complètement l'exercice du don par le travail non rémunéré et la consommation forcée. Cependant, une économie du don serait fondée sur le flux nourricier du don orienté vers les besoins, dans son expression matérielle et immatérielle, et comme Claudia von Werlhof (2011) l'appelle, sur un principe d'« Interconnexion de tout l'Être ».

Pour aller plus loin

International Feminists for a Gift Economy (Genevieve Vaughan), www.gift-economy.com

Modern Matriarchal Studies, www.mmstudies.com

Eisenstein, Charles (2011), *Sacred Economics: Money, Gift and Society in the Age of Transition*, Berkeley : Evolver Editions.

Göttner-Abendroth, Heide (2007), « Matriarchal Society and the Gift Paradigm: Motherliness as an Ethical Principle », dans Genevieve Vaughan (dir.), *Women and the Gift Economy: A Radically Different Worldview Is Possible*, Toronto : Inanna.

Hyde, Lewis (2019 [1983]), *The Gift: How the Creative Spirit Transforms the World*, New York : Vintage Books.

Werlhof, Claudia von (2011), *The Failure of Modern Civilization and the Struggle for a "Deep" Alternative: On "Critical Theory of Patriarchy" as a New Paradigm*, Francfort-sur-le-Main : Peter Lang.

Simone Wörner est titulaire d'une maîtrise en sciences de l'éducation. Elle a soutenu une thèse en sciences politiques sur la crise du don, à l'université d'Innsbruck en Autriche, sous la direction de Claudia von Werlhof. Elle est chercheuse indépendante, autrice de *Politik und Kultur der Gabe: Annäherung aus patriarchatskritischer Sicht* (Peter Lang, 2012) et membre du Planetary Movement for Mother Earth et du FIPAZ (Institut de recherche sur la critique du patriarcat et les civilisations alternatives), situé en Autriche.

L'économie populaire est apparue dans les années 1980 en Amérique latine comme une préoccupation académique, en réponse à l'utilisation généralisée du concept d'informalité, proposé en 1972 par l'Organisation internationale du travail et par des institutions universitaires et gouvernementales. Le terme « informalité » a été inventé pour expliquer la persistance du travail non salarié. Cependant, l'économie populaire existait depuis longtemps, notamment – mais pas exclusivement – sous de multiples formes persistantes de pratiques économiques, sociales et culturelles autochtones.

Au cours des décennies suivantes, les politiques néolibérales ont accentué les inégalités sociales et la détérioration des conditions de vie. Dans ce contexte, et avec une forte influence marxiste, un concept polysémique d'« économie populaire » a émergé. Il partait du principe que l'organisation de base de l'économie populaire n'était pas les petites entreprises, mais l'unité domestique, à partir de laquelle les gens développent des stratégies de travail – rémunérées ou non – destinées à la satisfaction des besoins. Ainsi compris, le concept soulignait le travail de reproduction sociale réalisé principalement par les femmes, sous diverses formes.

Il est bien connu que la théorie sociale hégémonique fragmente la société en sphères : économie, société, culture et politique. L'économie est définie comme un système de marché autorégulé qui, laissé à lui-même, résout de manière optimale le problème d'allocation des ressources. Pour des penseurs critiques tels que Karl Polanyi, cependant, l'économie est encastree dans la société ; la diversité des liens sociaux, culturels et politiques ne lui est pas extérieure, mais en fait partie intégrante. L'économie est ainsi qualifiée d'« économie sociale », étant donné qu'elle est considérée du point de vue de la société

tout entière, selon le principe éthique ultime de la reproduction de la vie.

L'économie est en outre conçue comme un système pluriel d'institutions, de normes, de valeurs et de pratiques qui organisent et coordonnent le processus de production, de distribution, de circulation et de consommation. Le but de ce processus est de générer la base matérielle permettant de satisfaire les besoins et les désirs légitimes de toutes et de tous, pour vivre dans la dignité et la liberté, de façon responsable et démocratique, et en harmonie avec la nature. L'économie suppose donc un principe éthique inéluctable qui s'oppose au projet mercantile et à l'accumulation illimitée aux dépens des autres.

En ce qui concerne l'économie sociale et solidaire en Amérique latine, il s'agit autant d'une manière particulière de gérer l'économie quotidienne que d'un projet d'action collective visant à contrecarrer les tendances destructrices du capitalisme, avec la possibilité de construire un système économique alternatif. La solidarité naît de la disposition de chaque individu ou communauté à reconnaître les autres et à veiller à leurs besoins, sans avoir à renoncer à ses propres intérêts. Elle implique une coopération responsable au lieu d'une compétition destructrice, le partage des ressources et des responsabilités, la participation à la redistribution des richesses et la promotion collective de meilleures formes de sociabilité.

Pour l'économie sociale, le marché n'est que l'un des nombreux principes économiques, parmi lesquels se trouvent : la division sociale du travail productif en vue de la création de conditions de vie, dans l'échange avec la nature ; l'autarcie ou l'autosuffisance ; la réciprocité, la distribution/appropriation primaire ; la redistribution des excédents ; l'échange non marchand ; les modes de consommation ; et la coordination de l'ensemble du processus économique. Loin d'être universels, ces axes sont propres à chaque société et à chaque moment historique.

L'économie sociale et solidaire latino-américaine présente une spécificité importante : l'existence d'un vaste secteur d'économie populaire qui, dans certaines régions, peut couvrir deux tiers de la demande nationale – par exemple, les agriculteurs et agricultrices qui satisfont les besoins alimentaires locaux. La vitalité de ces formes économiques montre que la société est soutenue par diverses rationalités et relations qui n'ont pas pour seul objectif la recherche du profit. Les différentes formes d'économie populaire, sociale et solidaire entretiennent une

imbrication nécessaire avec les divers mouvements ruraux et urbains qui luttent pour la terre, les habitats populaires et les économies communautaires, ainsi qu'avec le mouvement féministe (Quiroga, 2009).

En critiquant la vision entrepreneuriale et capitaliste du monde, le concept d'économie populaire offre ainsi une compréhension contextualisée de l'économie. Les travaux fondateurs de Razeto (Razeto *et al.*, 1983) soulignent les contributions des secteurs appauvris eux-mêmes dans la construction de réponses à leurs problèmes de subsistance, à travers une économie populaire et solidaire visant à surmonter la pauvreté. Coraggio (1989) examine la diversité des formes que prend le travail, ainsi que la fragmentation imposée par le capital, en soulignant la nécessité de surmonter l'atomisation afin de tendre vers une rationalité reproductive de la vie comme objectif central d'une économie capable de produire des alternatives de transition au capital. Quijano (1998) propose le concept de « pôles marginaux » qui caractérisent l'hétérogénéité structurelle, qu'il s'agisse d'activités économiques, de formes d'organisation, d'utilisation, de niveau de ressources, de technologie et de productivité. Il souligne davantage l'importance des conditions d'autonomie reproductive (terre et services) que celle des conditions de travail et de salaire.

La pratique de la construction et du maintien d'une économie différente se déroule non seulement dans le cadre de conflits sociaux, culturels et politiques, mais aussi au milieu de contradictions conceptuelles qui deviennent pertinentes lorsqu'elles se retrouvent dans les formes populaires de solidarité. Ainsi, le terme « économie sociale » a été utilisé par les gouvernements pour désigner des politiques ciblées d'« assistancialisme » qui encouragent le travail indépendant précaire parmi les pauvres. En outre, les activités considérées comme faisant partie des économies solidaires finissent souvent par être des mesures temporaires, mises en œuvre uniquement jusqu'à ce que la crise soit surmontée et qu'un retour à l'économie « moderne » soit possible ; ces activités n'ont donc pas de potentiel de transformation. Cela dit, il y a eu en Amérique latine des expériences efficaces de politiques publiques qui ont soutenu les processus d'autogestion et d'organisation de la production et de la reproduction, en milieu rural et urbain, et qui ont élargi l'espace d'institutionnalisation de l'économie au-delà du marché, limitant ainsi l'expansion incontrôlée de la logique commerciale promue par le néolibéralisme.

Économies communautaires

J. K. Gibson-Graham

Mots clés : diversité, communs, négociation éthique, habitat

Avec sa longue histoire de lutte et d'organisation, l'économie populaire et solidaire continue de s'opposer à la compréhension technique de l'économie, en donnant la priorité aux conditions matérielles et symboliques de reproduction de celles et ceux qui, en exerçant leur travail, produisent entre eux les conditions de leur existence territorialisée.

Pour aller plus loin

- Coraggio, José Luis (1989), « Política económica, comunicación y economía popular », *Ecuador Debate*, n° 17, p. 57-94.
- Coraggio, José Luis (2015), « Para pensar las nuevas economías: conceptos y experiencias en América Latina », dans Boaventura de Sousa Santos et Teresa Cunha (dir.), *International Colloquium Epistemologies of the South: South-South, South-North and North-South Global Learnings*, vol. 3, Coimbra : Centro de Estudos Sociais (CES).
- Hinkelammert, Franz J. et Henry Mora Jiménez (2009), *Economía, sociedad y vida humana: preludio a una segunda crítica de la economía política*, Buenos Aires : UNGS/ Altamira.
- Quijano, Anibal (1998), *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Lima : Mosca Azul Editores.
- Quiroga Díaz, Natalia (2009), « Economías feminista, social y solidaria: respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América Latina », *Iconos: revista de ciencias sociales*, n° 33, p. 77-89.
- Razeto, Luis, Arno Klenner, Apolonia Ramirez et Roberto Urmeneta (1983), *Las organizaciones económicas populares*, Santiago : Ediciones PET.

Natalia Quiroga Díaz est coordinatrice académique du master en économie sociale de l'université nationale de General Sarmiento en Argentine (UNGS), et co-coordinatrice et co-fondatrice du groupe de travail CLASCO pour l'économie féministe émancipatrice. Elle est diplômée en économie (université nationale de Colombie) ; en planification et développement régional (université des Andes, Colombie) ; et en économie sociale et solidaire (UNGS, Argentine).

L'expression « économie communautaire » (*community economy*) renvoie à un espace de réflexion et d'action. Les économies communautaires se caractérisent par des pratiques diverses et négociées de manière éthique, qui assurent les moyens de subsistance des humains et des non-humains et leur permettent de bâtir des habitats prospères. En mettant en œuvre d'autres mondes, ici et maintenant, ces économies remettent en cause la domination du capitalisme et la contournent.

En 1996, dans un monde où l'économie capitaliste a pu se présenter comme le seul type de système économique possible, la féministe J. K. Gibson-Graham, spécialiste en géographie économique, suggérait que la façon dont nous nous représentons « l'économie » était également susceptible de freiner nos actions pour la réformer. Avec la disparition du socialisme d'État en tant que modèle alternatif, il a semblé que la critique du capitalisme et la poursuite des stratégies de résistance demeuraient la seule réponse politique. Mais que restait-il du projet positif de construire des économies plus équitables et soutenables ?

Gibson-Graham mettait l'accent sur l'incroyable diversité des pratiques économiques – telles que le travail, les affaires et les transactions de biens et de services – qui avaient été exclues des théories économiques dominantes ou avaient seulement été considérées comme des pratiques marginales incapables d'« impulser » un dynamisme économique. En tant que théoriciennes et théoriciens du Sud global, les féministes et les anthropologues savent pourtant à quel point les femmes et les membres de la famille qui accomplissent un travail non rémunéré, ainsi que les paysans qui pratiquent une agriculture de subsistance, les petits commerçants, les gardiens de terres autochtones et les coopératives de travailleurs et de producteurs « portent la moitié du ciel ». Gibson-Graham soutenait que celles et ceux qui souhaitaient changer le monde étaient en train d'ignorer toute une série de modèles économiques. Pourquoi ne pas imaginer,

en effet, que ces diverses activités économiques fournissent une nouvelle base pour l'intelligence et l'action collectives ?

Le concept d'« économie communautaire » tente de décrire la diversité des efforts visant à trouver des modalités plus responsables du point de vue éthique pour assurer la survie – c'est-à-dire la satisfaction des besoins fondamentaux – et pour générer et répartir les excédents permettant l'épanouissement de la vie. En mobilisant la notion chargée de « communauté » pour qualifier le terme principal « économie » – et en supprimant l'adjectif « capitaliste » comme primordial –, Gibson-Graham souhaitait mettre en évidence l'idée que, malgré les différences sociales et culturelles, la cohabitation constitue la base à partir de laquelle nous devons préserver et gérer notre demeure terrestre, notre *oïkos*.

Dans *Take Back the Economy* (2013), Gibson-Graham et ses collègues résumant ainsi les défis auxquels l'économie communautaire tente de répondre :

- De quoi avons-nous réellement besoin pour mener une vie saine, tant sur le plan matériel que psychique ? Comment pouvons-nous survivre correctement ?

- Que faisons-nous de ce qui reste une fois que nous avons satisfait nos besoins liés à notre survie ? Comment répartissons-nous les excédents ?

- Quel type de relation entretenons-nous avec les personnes et les milieux qui nous permettent de survivre en bonne santé ? Comment entrons-nous en relation avec nos semblables lorsque nous cherchons à survivre correctement ?

- Quels sont nos besoins en matériaux et en énergie dans le processus de survie ? Que consommons-nous ?

- Comment maintenons-nous, restaurons-nous et régénérons-nous les dons de la nature et de l'intellect dont tous les humains dépendent ? Comment prenons-nous soin de nos communs ?

- Comment stockons-nous et utilisons-nous nos excédents et nos économies afin de soutenir et d'aider les personnes et la planète ? Comment construisons-nous l'avenir ?

Ces questions orientent de multiples innovations, expériences pratiques et mouvements sociaux visant à créer d'« autres mondes ». Il suffit de penser, par exemple, aux mouvements en faveur d'un revenu de base, aux villes en transition, à l'économie solidaire, au *buen vivir*, au commerce équitable, à la consommation soutenable, aux organismes fonciers solidaires (*community land trusts*), aux banques éthiques et à la finance communautaire,

aux coopératives de travailleurs et travailleuses et à la protection des terres, etc.

Partout dans le monde se trouvent des personnes qui mettent en œuvre des façons plus responsables de répondre à leurs besoins et à ceux des autres, sans saccager l'environnement ou mépriser les générations futures. Ces mouvements s'appuient généralement sur des préoccupations ancrées localement et relatives aux personnes, aux espèces et aux paysages. Mais ils sont également associés à des réseaux qui exercent une influence politique aux niveaux national et mondial. L'exemple de l'effet multiscale du mouvement du commerce équitable est à cet égard significatif. De nouvelles normes qui protègent les personnes et les milieux naturels des dommages éventuels causés par les transactions marchandes sont ainsi continuellement renégociées dans le cadre de réglementations internationales. De même, il est possible de citer l'exemple de la volonté commune des alliances internationales qui a conduit à des accords sur la réglementation des chlorofluorocarbures, laquelle a su guérir notre patrimoine atmosphérique de son trou d'ozone. La notion d'économie « communautaire » – par opposition à l'économie « capitaliste » – offre un nouveau cadre, transformateur, à ce qui se trouve au cœur de la raison d'être de l'économie. L'économie communautaire met en effet au premier plan la profonde interdépendance qui lie les humains entre eux et avec les autres non humains – espèces végétales et animales, communautés fongiques et bactériennes, ou systèmes terrestres géologiques et climatiques.

La philosophie des économies communautaires est-elle susceptible de supplanter l'hégémonie de la pensée et du comportement économiques capitalistes ? Il est certain qu'une manière différente de connaître les « réalités » économiques, de les représenter et d'en parler est une condition préalable à ce déplacement. Il est certain que les expériences d'économie communautaire pratiquées sur le terrain constituent une source d'inspiration pour l'avenir. Un réseau croissant de penseurs et de militants s'attelle aujourd'hui à la théorisation des interactions de l'économie communautaire. L'objectif est de concevoir des systèmes adaptatifs complexes, dirigés non pas par le capital, mais par une négociation éthique en accord avec les besoins du monde « plus qu'humain ». En mettant en commun nos capacités, en agissant et en pensant ensemble, nous nous engageons dans une voie qui nous conduit « au-delà du développement » tel que nous l'avons connu jusqu'à présent.

Mots clés : économie sociale et solidaire, entrepreneuriat social, économies non capitalistes, propriété collective, économies communautaires

Pour aller plus loin

Community Economies Research Network, www.communityeconomies.org

Gibson-Graham, J. K. (1996), *The End of Capitalism (As We Knew it) A Feminist Critique of Political Economy*, Oxford : Blackwell.

Gibson-Graham, J. K. (2016), « Commoning as a Postcapitalist Politics », dans Ash Amin et Philip Howell (dir.), *Releasing the Commons: Rethinking the Futures of the Commons*, Londres et New York : Routledge.

Gibson-Graham, J. K., Jenny Cameron et Stephen Healy (2013), *Take Back the Economy: An Ethical Guide for Transforming Our Communities*, Minneapolis : University of Minnesota Press.

J. K. Gibson-Graham est le nom de plume partagé par Julie Graham, décédée en 2010, et Katherine Gibson, professeure-chercheuse à l'Institute for Culture and Society de l'université occidentale de Sydney, en Australie. J. K. Gibson-Graham a cofondé le Community Economies Collective, qui héberge aujourd'hui un réseau de recherche sur les économies communautaires (Community Economies Research Network).

L'économie sociale (et) solidaire est un concept englobant un ensemble de pratiques économiques observées au niveau mondial, qui ne se conforment pas à la logique économique dominante des entreprises privées – lesquelles se font concurrence sur des marchés abstraits pour maximiser les profits tirés de consommateurs cherchant leur propre intérêt, tout en réduisant la nature à une ressource passive. À l'inverse, ces pratiques impliquent souvent une forme de propriété collective, des processus de décision démocratiques, non hiérarchiques et fondés sur le consensus, ainsi qu'une coopération mutuelle et une intégration dans un contexte social et écologique local. Les pratiques de l'économie sociale et solidaire peuvent ainsi brouiller la frontière entre consommateur et producteur. La recherche du profit et les comportements égoïstes tendent à céder le pas à des préoccupations plus larges telles que l'équité et la solidarité, le droit à une existence digne, l'intégrité et les limites écologiques.

Ces pratiques peuvent être informelles ou organisées de manière formelle, traditionnelles ou nouvelles, et peuvent impliquer ou non des transactions monétaires. Contrairement à une économie qui, dans sa conception conventionnelle, est intégrée soit au marché soit à l'État, ces économies opèrent souvent au sein d'autres espaces : réseaux de solidarité internationale, communautés et écosystèmes locaux, familles élargies, villages et municipalités. Les exemples de ces économies « alternatives », « non capitalistes » comprennent : le travail réciproque, le jardinage urbain, l'agriculture de subsistance, certains projets de commerce équitable, des projets d'agriculture soutenus par la communauté, la commercialisation collective de produits artisanaux par des associations locales d'artisans, les régimes traditionnels des communs, les usines occupées par des travailleurs, les coopératives d'énergie renouvelable, certaines formes de coopératives de logement et d'associations d'autoconstruction, les monnaies communau-

taires/sociales, les coopératives de prêt et de crédit, les associations d'épargne et de crédit rotatif, les banques sans intérêts, les réseaux de garde d'enfants, les centres communaux de réutilisation des déchets, les coopératives artistiques, les sociétés funéraires traditionnelles, et bien d'autres expériences encore. Si la pratique de l'économie sociale et solidaire est répandue et connue sous de nombreux noms, le concept est relativement nouveau. Le Réseau intercontinental de promotion de l'économie sociale solidaire (RIPESS), composé de réseaux continentaux, a tenu sa première réunion en 1997 à Lima. Le concept et le mouvement ont pris de l'ampleur après le Forum social mondial de 2001 à Porto Alegre, au Brésil. Le RIPESS soutient explicitement les alternatives économiques au capitalisme et au modèle de développement actuel, jugé défectueux. Le concept, souvent abrégé en « économie solidaire », doit en grande partie son dynamisme aux acteurs de terrain impliqués dans cette démarche, lesquels sont soutenus par le monde universitaire d'Amérique latine – voir les travaux de José Luis Coraggio (Équateur), Luis Razeto (Chili) et Euclides André (Brésil) –, de France (Jean-Louis Laville) et d'autres régions francophones, comme le Québec et l'Afrique francophone.

Une vision holistique de l'économie sociale et solidaire, reconnaissant à la fois sa forme traditionnelle et sa forme nouvelle, remet en cause le discours dominant sur le développement. Ce dernier envisage le progrès économique comme une marche du non-monétisé au monétisé, du communautaire au privatisé, du local au mondial, de l'artisanal au produit de masse. Dans cette perspective, les économies sociales et solidaires « traditionnelles » sont considérées comme arriérées, improductives, et restent le plus souvent invisibles. À l'inverse, certaines pratiques « nouvelles » de l'économie sociale et solidaire sont saluées comme des exemples d'« innovations sociales », d'« économie sociale » ou d'« entreprises sociales ». Une telle conception est courante, notamment dans l'Union européenne et aux États-Unis. D'une certaine manière, cette attention est bienvenue et peut engendrer un environnement politique et financier favorable à l'économie sociale et solidaire. Toutefois, l'inconvénient est qu'en mettant l'accent sur le comportement du marché, l'augmentation d'échelle, l'emploi rémunéré, la structure formelle et l'« innovation », un tel discours peut contribuer à désamorcer la radicalité des organisations d'économie sociale et solidaire existantes et les faire entrer dans le courant dominant. Les communautés traditionnelles et radicales de l'économie sociale et solidaire risquent également de perdre en visibilité. Pire, la qualification d'une économie sociale et soli-

daire en « entreprise sociale » peut servir d'excuse au maintien du *statu quo*. Les entreprises sociales sont en effet censées fournir des emplois, atténuer la pauvreté et, d'une manière générale, éponger les coûts sociaux du système, permettant ainsi de justifier un recul des services sociaux publics.

Si certaines initiatives sont délibérément radicales (Castells *et al.*, 2012), de nombreuses entités de l'économie sociale et solidaire ne se considèrent pas comme telles. Par exemple, les jardiniers qui travaillent sur des parcelles urbaines en République tchèque pratiquent une forme d'économie non capitaliste en cultivant leur nourriture et en la partageant, mais peu d'entre eux y voient une remise en cause du système économique. De même, les forgerons soninkés de Kaédi, en Mauritanie – dont les communautés coopératives produisent des outils métalliques destinés au marché local, réutilisent la ferraille comme intrant et cultivent leur propre nourriture – ne sont pas sciemment radicaux (Latouche, 1998). Or, leurs pratiques pourraient être considérées comme faisant partie de l'économie sociale et solidaire, puisqu'elles ont persisté en tant qu'enclave non capitaliste dans un système économique qui a détruit, il y a cent ans, une grande partie du secteur de la ferronnerie en Afrique de l'Ouest.

Une conception étendue de l'« économie » comme « la façon dont les personnes s'organisent collectivement pour gagner leur vie et la façon dont une société s'organise pour (re)produire sa vie matérielle et son bien-être » (Dash, 2013) ouvre une large perspective historique et contemporaine sur les économies « autres », jusqu'ici marginalisées par le courant dominant. Les archives nous apprennent qu'une « économie morale », plus ancienne, prévalait dans la Grande-Bretagne du 18^e siècle (E. P. Thompson) et dans l'Asie du Sud-Est du 20^e siècle (J. Scott). Cet ancien *ethos* économique tendait à garantir à chacun et chacune un droit à la vie ou aux moyens de subsistance, à viser la soutenabilité plutôt que la croissance, et à laisser une large place au soutien économique mutuel et à la réciprocité. Selon Karl Polanyi, David Graeber et d'autres auteurs, cet *ethos* économique aurait prévalu dans la plupart des sociétés durant une grande partie de leur histoire. Cet éclairage historique pourrait nous inviter à considérer les collectifs d'économie sociale et solidaire non comme de simples « innovations », mais comme un retour à une économie reposant sur des bases morales, après nous être aventurés dans la voie sans issue du système économique dominant.

Si les économies morales traditionnelles peuvent servir de point d'ancrage et de sources d'inspiration, toutes n'ont pas été démo-

cratiques et équitables. Il s'agit là d'un des défis de la transition vers l'économie sociale et solidaire. Un autre défi concerne la question de l'intégrité et des limites écologiques : le discours de l'économie sociale et solidaire devrait accorder plus de place à la coopération avec la nature non humaine. Le troisième défi est l'économie dominante elle-même, qui tend à englober l'économie sociale et solidaire par le biais des économies d'échelle, de l'externalisation des coûts et de la dépendance à l'égard d'une production à forte intensité capitaliste alimentée par des combustibles fossiles. Cela ne saurait toutefois empêcher l'économie sociale et solidaire, en tant que pratique populaire solidement ancrée et en pleine expansion, de demeurer un pilier important de la transition vers un monde écologiquement raisonnable et socialement juste.

Pour aller plus loin

Red de Educación y Economía Social y Solidaria (Réseau d'éducation et d'économie sociale et solidaire), www.educacionyeconomiasocial.ning.com

Réseau intercontinental de promotion de l'économie sociale solidaire (RIPESS), www.ripess.org

Socioeco, bibliothèque en ligne sur l'économie sociale et solidaire, www.socioeco.org

Castells, Manuel, Joana Conill, Amalia Cárdenas et Lisa Servon (2012), « Beyond the Crisis: The Emergence of Alternative Economic Practices », dans Manuel Castells, João Caraça et Gustavo Cardoso (dir.), *Aftermath: The Cultures of the Economic Crisis*, Oxford : Oxford University Press.

Dash, Anup (2013), *Towards an Epistemological Foundation for Social and Solidarity Economy*, Genève : UNRISD.

Latouche, Serge (1998), *L'Autre Afrique : entre don et marché*, Paris : Albin Michel.

Nadia Johanisova est spécialiste en économie écologique à la faculté des études sociales de l'université Masaryk, en République tchèque. Elle s'intéresse aux critiques du modèle économique dominant et aux alternatives économiques. Elle est l'autrice de *Living in the Cracks: A Look at Rural Social Enterprises in Britain and the Czech Republic* (Feasta, 2005).

Markéta Vinkelhoferová est une militante et une praticienne de l'économie sociale et solidaire. Elle travaille pour l'Académie œcuménique de Prague, une organisation à but non lucratif qui promeut la justice sociale et la protection de l'environnement. Elle est cofondatrice de la Fair & Bio Roastery, qui associe les principes coopératifs au commerce équitable et à l'inclusion sociale.

Le système capitaliste ne peut exister sans un « développement », une « croissance » et une « expansion » illimités. Une alternative radicale de post-développement se doit donc d'être une alternative post-capitaliste. L'écosocialisme constitue l'une de ces alternatives au système. Il s'agit d'un courant de pensée et d'action axé sur l'écologie qui s'appuie sur les fondements du marxisme, tout en se débarrassant de ses scories productivistes. Les écosocialistes considèrent que la logique des marchés et la logique de l'autoritarisme bureaucratique sont incompatibles avec la nécessité de sauvegarder l'environnement. Des penseuses et des penseurs tels que Rachel Carson ou James O'Connor (États-Unis), André Gorz (France), Frieder Otto Wolf (Allemagne) et Manuel Sacristán (Espagne) comptent parmi les pionniers de l'écosocialisme. Plus récemment, les travaux de Joel Kovel, John Bellamy Foster et Ian Angus ont développé l'argument écosocialiste.

La rationalité de l'accumulation, de l'expansion et du développement propre au capitalisme – en particulier dans sa forme néolibérale contemporaine – est guidée par des calculs à court terme et entre intrinsèquement en contradiction avec la rationalité écologique et la protection à long terme des cycles naturels. La concurrence impitoyable, les exigences de rentabilité, la culture du fétichisme de la marchandise et la transformation de l'économie en une sphère autonome, échappant au contrôle de la société ou des pouvoirs politiques, détruisent les équilibres naturels.

Une politique économique radicalement alternative se fonderait sur les critères non monétaires des besoins sociaux et de l'équilibre écologique. Le remplacement de la micro-rationalité du profit par une macro-rationalité sociale et écologique exige un changement de paradigme civilisationnel, concernant non seulement la production, mais aussi la consommation, la culture, les valeurs et les styles de vie.

Dans une société écosocialiste, des secteurs entiers du système productif seraient restructurés et de nouveaux secteurs seraient développés, de sorte que le plein-emploi soit assuré. Cependant, cela est impossible sans un contrôle public et une planification démocratique des moyens de production. Les décisions relatives aux investissements et aux changements technologiques doivent donc être soustraites aux banques et aux entreprises capitalistes afin de servir le bien commun. Une économie en transition vers l'écosocialisme doit ainsi être « réinscrite », comme le dirait Karl Polanyi, dans l'environnement social et naturel. Dans ce cadre, la planification démocratique signifie que les investissements productifs sont choisis par la population, et non par les « lois du marché » ou un Politburo omniscient. Loin d'être « despotique », cette planification constitue la manière dont une société exerce sa liberté et se libère de l'aliénation et de « lois économiques » réifiées.

La planification et la réduction du temps de travail sont les deux étapes les plus décisives de la marche de l'humanité vers ce que Marx appelait « le royaume de la liberté ». Une augmentation significative du temps libre s'avère en effet nécessaire pour que les travailleurs et travailleuses puissent participer au débat démocratique et à la gestion de l'économie et de la société. Le passage du « progrès destructeur » du capitalisme au socialisme est un processus historique, une transformation révolutionnaire permanente de la société, de la culture et de la subjectivité. Cette transition conduirait non seulement à un nouveau mode de production et une société égalitaire, mais aussi à un « mode de vie » alternatif, à une nouvelle civilisation écosocialiste, au-delà du règne de l'argent. Une telle transformation révolutionnaire des structures sociales et politiques ne peut s'opérer sans le soutien actif d'une majorité de la population à un programme écosocialiste. Le développement de la conscience socialiste et de la sensibilité écologique constitue un processus dans lequel le facteur décisif est l'expérience collective de lutte vécue par chacun et chacune, à travers des confrontations locales et partielles.

Certains écologistes pensent que la seule alternative au productivisme consiste à « arrêter la croissance » ou à la remplacer par une croissance négative – nommée « décroissance ». Cette dernière repose sur une réduction drastique de la consommation, qui viserait à diviser par deux les dépenses d'énergie, tandis que les particuliers renonceraient au chauffage central, aux machines à laver, etc. Les écosocialistes, de leur côté, mettent

plutôt l'accent sur une « transformation qualitative » de la production et de la consommation. Cela signifie qu'il faut mettre fin au gaspillage monstrueux des ressources par le capitalisme, qui repose sur la production à grande échelle de produits inutiles et/ou nuisibles, comme c'est le cas avec l'industrie de l'armement. De nombreux « biens » produits par le capitalisme sont intrinsèquement obsolètes ; ils sont conçus pour être remplacés rapidement afin de générer des profits. Dans une perspective écosocialiste, la question n'est donc pas tant celle de la « consommation excessive » que celle du « type » de consommation. Une économie fondée sur l'aliénation mercantile et l'acquisition compulsive de pseudo-nouveautés imposées par la « mode » est tout simplement incompatible avec une rationalité écologique.

Une société nouvelle orienterait la production vers la satisfaction des besoins authentiques, à commencer par ceux qualifiés de « bibliques » – eau, nourriture, vêtements, logement –, et sur les services publics de base tels que la santé, l'éducation et les transports. Les besoins authentiques seraient clairement distingués des besoins artificiels ou fictifs induits par une industrie publicitaire manipulatrice. La publicité est une dimension indispensable de l'économie de marché capitaliste, qui n'a pas sa place dans une société en transition vers le socialisme. Dans cette dernière, les gens seraient informés sur les biens et les services par des associations de consommateurs. Le test pour distinguer les besoins authentiques des besoins artificiels consisterait à voir lesquels persistent après la suppression de la publicité.

Les écosocialistes travaillent à la construction d'une vaste alliance internationale entre le mouvement ouvrier, les mouvements écologistes, autochtones, paysans et féministes, et d'autres mouvements populaires dans le Nord global et le Sud global. Ces luttes peuvent mener à une alternative socialiste et écologique, mais pas en tant que résultat inévitable des contradictions du capitalisme ou des « lois de fer de l'histoire ». Il n'est pas possible de prédire l'avenir, si ce n'est au conditionnel. Ce qui est clair, cependant, c'est qu'en l'absence d'une transformation écosocialiste, c'est-à-dire d'un changement radical de paradigme civilisationnel, la logique du capitalisme ne peut que conduire la planète vers des désastres écologiques dramatiques, menaçant la santé et même la vie de milliards d'êtres humains, voire la survie de notre espèce.

Pour aller plus loin

Capitalism Nature Socialism, www.tandfonline.com/loi/rcns20

Climate and Capitalism, www.climateandcapitalism.com

Angus, Ian (2018 [2016]), *Face à l'Anthropocène : le capitalisme fossile et la crise du système terrestre*, Montréal : Écosociété.

Bellamy Foster, John (2009), *The Ecological Revolution: Making Peace with the Planet*, New York : Monthly Review Press.

Kovel, Joel (2007 [2002]), *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World?*, Londres : Zed Books.

Löwy, Michael (2020 [2011]), *Écosocialisme : l'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, Montreuil : Le Temps des cerises.

Le philosophe **Michael Löwy** est né au Brésil en 1938 et vit à Paris depuis 1969. Il est actuellement directeur de recherche émérite au CNRS. Ses livres et ses articles sont traduits en 29 langues. Löwy a co-écrit le « Manifeste écosocialiste international » (2001) avec le regretté Joel Kovel, ancien rédacteur en chef de la revue américaine *Capitalism Nature Socialism*.

Nous entendons par « écosystème coopératif » un processus de construction d'une société post-capitaliste, fondé sur la création de relations coopératives dans tous les aspects de la vie – économie, politique, écologie, culture et besoins humains. Les écosystèmes coopératifs s'opposent au système capitaliste et aux États-nations ; ils visent à étendre les relations de solidarité entre les participants, ainsi que l'autonomie dans autant de domaines de la vie sociale que possible.

Les écosystèmes coopératifs reposent sur des principes, des codes, des connexions et des actions qui permettent à chaque projet de répondre au plus grand nombre possible de besoins. Chaque partie a un rôle à jouer dans la mesure où le tout n'est possible qu'avec la participation de toutes les parties. Ces écosystèmes sont dits coopératifs parce que toutes les initiatives et tous les individus impliqués s'appuient sur le soutien mutuel, la solidarité et l'équité, générant ainsi des pratiques coopératives opposées aux expériences compétitives qui prédominent dans les systèmes capitalistes.

En fait, l'expression est avant tout reprise à FairCoop, qui a introduit l'idée d'un « écosystème coopératif » dans son slogan de 2016 : « Un écosystème coopératif terrestre pour une économie équitable. »

Un écosystème coopératif peut devenir un point de rencontre synergique entre différents modèles d'économie alternative, en réunissant des pratiques auxquelles tous les réseaux adhèrent. Ces écosystèmes peuvent fonctionner localement ou mondialement, de manière interreliée, tout en restant cohérents avec leurs valeurs, puisque les actions et les processus de décision locaux sont autonomes.

Voici quelques *éléments clés* d'un écosystème coopératif :

L'ouverture. L'un des aspects fondamentaux est que les individus, les collectifs ou même les réseaux et autres processus de l'écosystème bénéficient des outils de l'écosystème coopératif. Cette ouverture permet aux initiatives d'être fluides et modulables, sans décisions autoritaires qui fermeraient les espaces ou généreraient des divisions entre les participants.

Assemblées et démocratie directe. La prise de décision par consensus est essentielle pour maintenir la fraîcheur du processus pendant les premières étapes du développement. À long terme, un processus réussi nécessitera peut-être d'introduire le vote, en raison de l'encombrement des espaces participatifs, mais il est important qu'au cours des premières étapes, le consensus soit le moyen de décider des questions communes. Le consensus permet d'écarter la tentation d'accorder le privilège de la prise de décision uniquement aux personnes qui sont inscrites. Il évite les conflits entre divers territoires ou secteurs.

Construction dynamique. Il est important que l'interaction entre les moyens et les fins soit fluide et flexible. Pour parvenir au changement auquel devrait nous mener le processus de transition, il est nécessaire d'avoir une idée commune de la direction que prendra ce changement, même si ce plan peut être modifié à chaque assemblée. Un plan directeur ne peut pas être un document intouchable, car cela priverait de liberté et de pouvoir constituant celles et ceux qui le construisent et apprennent au cours du processus. Ainsi, les pratiques actuelles et la théorie qui nous y conduit interagissent et se transforment mutuellement au fil du temps.

L'autogestion durable du processus de transition. La création d'une série d'établissements et de moyens de production nécessite un investissement en matière de temps, de matériel, d'apprentissage et d'expérimentation. Dans le cas des coopératives économiques, les coûts provenant d'erreurs peuvent se traduire par une perte économique importante avant que suffisamment de revenus soient générés pour récupérer ces coûts. Pour couvrir cette différence entre les revenus et les dépenses générés par le processus productif – sans dépendre de facteurs externes tels que l'État ou les entreprises capitalistes, qui pourraient désactiver le projet –, nous devons être clairs sur la manière d'accéder aux ressources dès le départ. Les exemples dont nous pouvons nous inspirer sont les suivants : la désobéissance économique envers les institutions politiques ; le réinvestissement de l'argent des impôts dans l'autonomie communale, comme avec la Cooperativa Integral Catalana (Coopérative intégrale catalane) ; ou la récupération de la valeur d'une cryptomonnaie numérique comme le FairCoin, soutenue par un mouvement coopératif citoyen mondial.

D'autre part, pour que ces processus de transition fonctionnent, nous avons besoin d'outils stratégiques, tels que les *outils autonomes* suivants :

Le marché social. Historiquement, la confusion entre le marché et le capitalisme a rendu difficile – étant donné l'antagonisme envers

le système néolibéral – le débat sur le rôle des marchés dans le développement d'alternatives. Un marché avec des valeurs liées au processus en cours de construction joue un rôle très important pour générer des relations de coopération entre diverses communautés, tant au niveau local que dans le commerce entre différentes régions, en tenant compte de la priorité, pour les circuits locaux, d'être alignés avec la nature.

Générer des processus de distribution des ressources en dehors des marchés exige un consensus au sein de la communauté politique. Un marché permet qu'en l'absence d'un tel consensus, les participants puissent toujours répondre à divers besoins quotidiens, en ce qui concerne le matériel et les services. Un marché équitable ou social peut prendre de nombreuses formes, d'un marché de rue à une plate-forme en ligne.

La monnaie. La monnaie est l'une des principales inventions de l'histoire. Elle a permis à des sociétés complexes d'échanger des produits et des services de manière rapide et efficace, sans que les participants et participantes aient besoin de posséder des produits de même valeur et de même utilité. Disposer d'une monnaie ou de plusieurs est un élément clé pour les pratiques quotidiennes dans un écosystème coopératif. Outre les échanges, il existe aujourd'hui des systèmes décentralisés, tels que la technologie *blockchain*, qui permettent de réaliser des transactions en ligne sécurisées. La monnaie est importante pour la réserve de valeur, ce qui nous permet d'intégrer l'épargne et les investissements comme des éléments stratégiques dans la construction des écosystèmes.

Projets communs et projets autonomes. Par analogie avec les espaces publics et privés présents dans les États modernes, les écosystèmes coopératifs comportent fondamentalement deux types de relations. La majorité des projets sont autonomes, ce qui signifie qu'une personne ou un groupe de personnes prend ses propres décisions pour offrir ses produits ou services, générant ainsi ses propres revenus et apportant une contribution progressive au budget de la communauté. La Cooperativa Integral Catalana applique cette méthodologie avec succès depuis 2010.

Un projet de communs qui repose sur la prise de décision par les participants peut servir à répondre aux besoins de ces derniers ou peut avoir une fonction stratégique à plus long terme.

Enric Duran Giralt est originaire de Catalogne. Il est également connu sous le nom de « Robin des banques », en tant que militant anticapitaliste catalan et membre fondateur de la Cooperativa Integral Catalana, de FairCoop et de Bank of the Commons.

Écothéologie chrétienne

P. Seán McDonagh

Mots clés : industrialisation, développement néocolonial, protection de la Terre, théologie de la Création, coûts technologiques

L'enseignement social catholique moderne trouve ses racines dans la révolution industrielle européenne. Des prêtres, tels qu'Adolph Kolping à Cologne, ont observé que l'industrialisation renforçait la misère des pauvres. Von Ketteler, évêque de Mayence, était également conscient des effets sociaux négatifs du capitalisme libéral. Le pape Léon XIII s'en est fait l'écho dans le *Rerum novarum* (1891), une encyclique qui critiquait l'exploitation des ouvriers dans les usines et réclamait un salaire de subsistance et le droit de créer des syndicats.

En 1967, le pape Paul VI est allé au-delà de la question du développement économique dans son *Populorum progressio*. Cette encyclique novatrice, dont le titre peut être traduit par « Sur le développement des peuples », a établi un cadre de référence pour évaluer le développement humain authentique. En effet, de nombreux pays, en particulier en Afrique, avaient obtenu de leurs maîtres coloniaux la liberté politique, mais faisaient en même temps l'expérience du néocolonialisme à travers leurs liens de dépendance économique avec l'Europe ou l'Amérique du Nord.

Presque toutes les encycliques sociales écrites au 20^e siècle et au début du 21^e ne contiennent que très peu d'éléments relatifs aux préoccupations écologiques. Le concile Vatican II a coïncidé avec la publication de *Printemps silencieux* (1962) de Rachel Carson, et quoiqu'il ait transformé le catholicisme à bien des égards, il n'a guère ouvert de discussion sur l'écologie. Cependant, le dernier document de discussion du concile, *Gaudium et Spes : constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps* (1965), faisait référence à la vision du grand mystique et scientifique jésuite Pierre Teilhard de Chardin, dont les idées avaient été condamnées par le Vatican en 1957. Il s'était formé pour devenir paléontologue et géologue et avait participé à la découverte de l'Homme de Pékin. Ses expériences ont abouti à des livres influents, tels que *Le Phénomène humain* et *Le Milieu divin*.

Le père Thomas Berry a prolongé l'œuvre de Teilhard de Chardin en une théologie solide de la Création, notamment à travers deux livres : *The Dream of the Earth* et *The Universe Story*. Il s'attachait à y définir la place qui revient à l'humanité dans l'histoire de l'évolution de l'Univers émergent, de la planète Terre et de toute forme de vie sur cette planète. Berry soutenait que cette histoire, qui s'appuie sur diverses sciences et réflexions religieuses, devait devenir dès lors la pierre de touche de l'ère écologique naissante. Pour Berry, la tâche de l'humanité était de concevoir une nouvelle façon de vivre avec le reste du monde naturel.

J'ai commencé à m'intéresser aux questions écologiques en 1978, alors que je vivais parmi le peuple t'boli dans les hauts plateaux de la province de Cotabato du Sud, sur l'île de Mindanao, aux Philippines. J'y ai été témoin des conséquences désastreuses de la déforestation. En 1980, j'ai étudié avec Thomas Berry au Riverdale Center for Religious Research, à New York. La clarté de ses vues sur la « transe technologique » qui s'empare de la culture mondiale a donné un sens aux catastrophes dont j'avais été témoin aux Philippines. Mon premier livre, *To Care for the Earth: A Call to a New Theology*, a été publié en 1986. J'ai ensuite participé à la rédaction de la première lettre pastorale des évêques philippins, *What Is Happening to Our Beautiful Land?*

Dans les années 1970, Leonardo Boff, au Brésil, et le théologien péruvien Gustavo Gutiérrez ont jeté les bases de la théologie de la libération. Au cours des premières années, les théologiens de la libération ont souvent rejeté la « théologie de la Création » comme relevant d'une classe moyenne davantage préoccupée par la planète que par les pauvres. Cependant, le livre de Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, relie la théologie de la libération aux questions écologiques telles que le changement climatique, l'extinction des espèces et la pollution des océans et de l'eau douce. En se concentrant sur la région de l'Amazonie, Boff montre les liens entre le sort de la forêt tropicale, celui des peuples autochtones et celui d'autres peuples pauvres. Cet ouvrage a reçu un accueil extraordinaire. Le prêtre australien Denis Edwards, spécialisé en théologie systématique, est une autre personnalité qui a contribué à ancrer l'écologie dans la foi catholique. Dans *Ecology at the Heart of Faith* et dans d'autres livres, Edwards aide le grand public, le prédicateur, le directeur spirituel, l'étudiant et le théologien à abattre les murs qui séparent trop souvent le mysticisme, la théologie, la prophétie, la poésie et la science.

Le 18 juin 2015, le pape François a publié son encyclique *Laudato si' : sur la sauvegarde de la maison commune*. Dans la lignée de son mentor saint François, il lance un appel : « Le défi urgent de sauvegarder notre maison commune inclut la préoccupation d'unir toute la famille humaine dans la recherche d'un développement durable et intégral, car nous savons que les choses peuvent changer » (§ 13). Au § 59, le pape interpelle les négationnistes avec les mots suivants : « Ce comportement évasif nous permet de continuer à maintenir nos styles de vie, de production et de consommation. » Or, la « gravité de la crise écologique exige [...] patience, ascèse et générosité, [et que nous nous souvenions toujours] que “la réalité est supérieure à l'idée” » (§ 201). Le pape François écrit encore : « Il n'y a pas deux crises séparées, l'une environnementale et l'autre sociale, mais une seule et complexe crise socio-environnementale » (§ 139). De surcroît, il soutient que « la détérioration de l'environnement et celle de la société affectent d'une manière spéciale les plus faibles de la planète » (§ 48).

Les technologies humaines causent des dommages importants au tissu de la vie sur Terre. Dans *Laudato si'* (§ 128), le pape François soutient que le travail constitue une part nécessaire du sens de la vie sur Terre, un chemin de croissance, de développement humain et d'épanouissement personnel. Malheureusement, l'histoire récente a clairement montré que les changements technologiques, l'automatisation, la robotique et l'apprentissage automatique signifiaient la fin du travail permettant l'auto-accomplissement, tel que nous l'avons connu. Le développement de l'intelligence artificielle et du *big data* entraînera un chômage important dans le secteur tertiaire de l'économie. L'Église catholique et les autres religions doivent commencer à faire campagne, dès à présent et de toute urgence, pour un mécanisme de revenu de base, afin de garantir le bien-être des citoyens sous ce régime de développement « technologique ».

Pour aller plus loin

Gaudium et Spes : constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps (1965), www.w2.vatican.va

Berry, Thomas (1988), *The Dream of the Earth*, San Francisco : Sierra Club Books.

Boff, Leonardo (1997 [1996]), *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, New York : Orbis Books.

Carson, Rachel (2020 [1962]), *Printemps silencieux*, Marseille : Wildproject.

Conférence des évêques catholiques des Philippines (1988), *What Is Happening to Our Beautiful Land?*

Edwards, Denis (2006), *Ecology at the Heart of Faith*, New York : Orbis Books.

McDonagh, Seán (1986), *To Care for the Earth: A Call to a New Theology*, Londres : Chapman.

Pape François (2015), *Laudato si' : sur la sauvegarde de la maison commune*, www.w2.vatican.va

Pape Léon XIII (1891), *Rerum novarum*, www.w2.vatican.va

Pape Paul VI (1967), *Populorum progressio*, www.w2.vatican.va

Swimme, Brian et Thomas Berry (1992), *The Universe Story. From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era: A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*, San Francisco : HarperCollins.

Teilhard de Chardin, Pierre (1993 [1957]), *Le Milieu divin : essai de vie intérieure*, Paris : Seuil.

Teilhard de Chardin, Pierre (2007 [1955]), *Le Phénomène humain*, Paris : Seuil.

Le père **Seán McDonagh** est un prêtre missionnaire colombien. Écrivain et conférencier en écologie et théologie, il vit actuellement en Irlande mais a travaillé pendant plus de 20 ans avec le peuple t'boli sur l'île de Mindanao, aux Philippines. Il est l'auteur de *To Care for the Earth: A Call to a New Theology*, l'un des premiers livres en anglais sur la théologie de la Création, et il a rédigé les commentaires de *On Care for Our Common Home, Laudato Si': The Encyclical of Pope Francis on the Environment* (Orbis Books, 2016).

Écovillages

Martha Cecilia Chaves

Mots clés : écovillage, paradigmes cosmocentriques, communauté intentionnelle, spiritualité

Les écovillages constituent un mouvement grandissant d'alternatives pratiques qui vont à l'encontre des mondes centrés sur l'humain et porteurs de destruction, créés par la plupart des sociétés modernes. Définir ce qu'est un « écovillage » constitue une tâche difficile car le concept évolue en permanence dans la façon dont il est envisagé et mis en application. La définition la plus courante utilisée par le Global Ecovillage Network⁸⁵ est : « une communauté intentionnelle ou traditionnelle ayant recours à des processus participatifs locaux afin d'associer de manière holistique les dimensions écologiques, économiques, sociales et culturelles de la soutenabilité, pour régénérer les environnements sociaux et naturels ».

Le terme « écovillage » a été défini pour la première fois par Robert Gilman (1991 : 10), comme une « implantation à taille humaine pleinement fonctionnelle, dans laquelle les activités humaines sont intégrées au monde naturel sans lui nuire, d'une manière qui favorise un développement humain sain et qui puisse assurer sa persistance dans un avenir indéfini ». Cette définition est étroitement liée aux expériences communautaires de vie alternative issues de divers courants tels que les mouvements de retour à la terre des années 1960 et 1970, principalement dans le Nord global. Ces mouvements trouvent leurs racines dans un profond mécontentement quant aux récits dominants de l'après-guerre sur le développement guidé par l'industrie. Ils recherchent des alternatives aux valeurs matérialistes et une reconnexion à la nature, à travers des sites d'habitation à échelle humaine.

La définition de Gilman a été critiquée pour son caractère trop ambitieux, car elle décrit un état final que très peu de

villages ont atteint. Dawson, pour sa part, énonce plutôt cinq caractéristiques définissant les écovillages (2013 : 219) :

« [...] des initiatives de citoyens et de citoyennes ordinaires ; dans lesquelles l'impulsion de la communauté est d'une importance cruciale ; qui cherchent à regagner un certain contrôle sur les ressources dont la communauté dépend ; qui ont un puissant socle de valeurs partagées, souvent appelé "spiritualité" ; et qui agissent comme des centres de recherche, de démonstration, et, dans la plupart des cas, de formation. »

Dawson admet cependant que cette définition est surtout représentative du Nord global. Dans le Sud global, le concept d'écovillage est plus souvent utilisé pour construire des alliances entre des acteurs très différents, notamment entre des communautés traditionnelles ou autochtones et des ONG, des gouvernements locaux et/ou des citadins, qui cherchent à construire des réseaux pour réduire la pauvreté, faire face au changement climatique, lutter pour la justice socio-environnementale et obtenir le respect de la diversité culturelle, territoriale et spirituelle.

Dans la pratique, il existe de nombreuses formes d'écovillages. On peut citer des centres éducatifs comme Findhorn en Écosse (500 personnes), la communauté intentionnelle The Farm dans le Tennessee, aux États-Unis (200 résidents), et le site de design permaculturel de Crystal Waters en Australie (plus de 200 personnes). Il existe également des réseaux organisés tels que Sarvodaya, qui regroupe 2 000 villages soutenables actifs au Sri Lanka ; 100 villages traditionnels sénégalais munis par le gouvernement de techniques apprises des écovillages ; et la ville écologique d'Auroville dans le sud de l'Inde, inspirée par Sri Aurobindo, qui abrite environ 2 800 résidents. Il existe également de nombreux écovillages à petite échelle, comme l'écovillage familial Anthakarana (9 habitants) ou Aldeafeliz (30 habitants) dans les Andes colombiennes. À travers cette diversité, nous voyons bien comment la définition classique de l'écovillage par Gilman a évolué pour devenir plus inclusive, englobant à la fois des communautés intentionnelles et traditionnelles.

Bien que le mouvement des écovillages soit parfois critiqué pour ses tendances élitistes et isolationnistes, des changements significatifs ont eu lieu au cours des dernières décennies, entraî-

85. Le Global Ecovillage Network est un réseau de communautés et d'initiatives durables en plein essor, qui relie différentes cultures et différents pays et continents. Il sert d'organisation fédératrice pour les écovillages, les initiatives de villes en transition, les communautés intentionnelles et les individus du monde entier sensibles aux questions écologiques. Voir www.ecovillage.org

nant une transformation de son identité, de son rôle et de son potentiel. En collaboration de plus en plus étroite avec des franges progressistes de la société, le mouvement des écovillages s'élargit pour inclure d'autres types de réseaux et d'initiatives communautaires, tout en expérimentant en matière de dialogue interculturel et d'action collective. On peut observer cela au sein du Consejo de Asentamientos Sustentables de las Américas (CASA – Conseil des sites d'habitation soutenables des Amériques), un réseau qui a élargi son action au-delà du seul domaine des écovillages pour inclure des communautés autochtones et afro-descendantes, ainsi que les communautés du mouvement Hare Krishna et des urbanistes. Dans des pays comme la Colombie et le Mexique, les membres de ce réseau tissent les savoirs, les coutumes et les rituels traditionnels avec ceux issus du monde urbain, afin d'établir des liens nouveaux et plus forts avec la nature et d'améliorer leurs pratiques de vie écovillage (Chaves, 2016).

Les écovillages contribuent à l'émergence d'un nouveau type de mouvement social caractérisé par une diversité d'acteurs, des formes décentralisées de leadership et un véritable effort pour vivre de manière synchrone avec la Terre. Le militantisme de ces mouvements s'appuie sur le pouvoir des réseaux sociaux et des technologies de la communication, où des exemples vivants de modes de vie bas carbone sont combinés aux technologies modernes et aux valeurs spirituelles. Les écovillages représentent donc une stratégie de transition visant à rassembler divers acteurs progressistes pour imaginer des paradigmes cosmocentriques, dans le but de démontrer au grand public la viabilité et même la joie que peut procurer un mode de vie à faible impact environnemental et plus proche de la nature. De cette façon, les écovillages sont étroitement liés, par la réduction de la production et de la consommation, au mouvement de la décroissance, ainsi qu'au mouvement des villes en transition qui représente un modèle plus large d'engagement communautaire.

Outre les nombreux défis qu'implique la pratique de la soutenabilité dans une dynamique collective, le mouvement des écovillages rencontre de grandes difficultés à générer un attrait plus large et un changement au niveau des institutions. Étant donné que ses valeurs ne sont ni axées sur le marché ni adoptées par la majorité, il suscite un intérêt limité auprès de la plupart des gouvernements. On peut donc se demander dans quelle mesure il offre une alternative viable à l'individua-

lisme et au matérialisme de la plupart des mondes modernes. En outre, du moins dans le Nord global, la reproduction du modèle des écovillages s'avère difficile en raison du prix des terrains et des permis de construire. Conscient de la nécessité d'un engagement sociétal accru, le mouvement des écovillages fonde son potentiel de transformation sur le développement de centres d'apprentissage pour la transition, qui diffusent de plus en plus les idées, les compétences et les alliances post-développement dans la société dominante.

Pour aller plus loin

Global Ecovillage Network, www.ecovillage.org

Chaves, Martha Cecilia (2016), *Answering the "Call of the Mountain": Co-creating Sustainability through Networks of Change in Colombia*, thèse de doctorat, université de Wageningen (Pays-Bas).

Dawson, Jonathan (2013), « From Islands to Networks: The History and Future of the Ecovillage Movement », dans Joshua Lockyer et James R. Veteto (dir.), *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, New York : Berghahn Books.

Gilman, Robert (1991), « The Eco-village Challenge: The Challenge of Developing a Community Living in Balanced Harmony – With Itself as Well as Nature – Is Tough, But Attainable », *In Context*, n° 29, p. 10-14.

Martha Cecilia Chaves est une chercheuse indépendante qui travaille à l'interface des sciences sociales et naturelles, au sein du groupe de recherche colombien MINGAS. Elle est aussi active au sein de l'ONG Mentas en Transición, qui promeut les transitions culturelles et pratiques vers un mode de vie soutenable. Elle contribue au réseau CASA en Colombie et entretient des liens étroits avec l'université de Wageningen, aux Pays-Bas, ainsi qu'avec l'université de Quindío, en Colombie.

Éthique islamique

Nawal H. Ammar

Mots clés : Coran, interdépendance de la création, miséricorde, *khalifa*, modération, *hay'a*

Les spécialistes s'accordent à dire que la source de l'islam est le *Qu'ran* ou Livre saint, qui est la parole de Dieu transmise par l'ange Gabriel au prophète Mohammed. L'islam fait aussi intervenir la *summa* ou les traditions du Prophète ; les *hadiths* ou les communications orales attribuées au Prophète ; et les voies de la charia pour l'action quotidienne, y compris la jurisprudence (*fiqh*) et les écoles juridiques (*madhahib*). Dans la tradition islamique, le Coran est l'enseignement qui fait le plus autorité sur la façon dont Dieu a créé l'ordre de la nature. Pourtant, si la nature doit être respectée en tant que création de Dieu, elle est en dehors du domaine de la divinité en tant que telle. Il est contraire au principe premier de l'islam, le *tawhid* ou l'unicité de Dieu, d'attribuer un caractère sacré à la nature – animaux, humains et autres formes de vie.

Toutes les créations de Dieu sont interdépendantes, mais dépendantes de Dieu. Les humains ont été choisis par Dieu pour être les protecteurs de la Terre – non pas parce qu'ils sont supérieurs, mais plutôt comme un défi. Ils sont chacun *khalifa* ou intendant de la Terre, mais ils n'en sont pas les propriétaires. Le couple Al-Faruqi (1986) souligne que cette protection est une destinée humaine, une confiance sacrée ou *amanah* visant à développer les capacités morales des personnes. L'ultime défi dévotionnel pour les musulmanes et les musulmans est de transmettre d'une génération à l'autre les bienfaits de la Terre, intacts sinon améliorés. Les êtres humains font partie de la communauté écologique – et toute la création dérive du même élément, l'eau. « Il n'y a pas de bêtes sur la terre, il n'y a pas d'oiseaux volant de leurs ailes qui ne forment, comme vous, des communautés » (Coran, 6:38). Dans le Coran, la justice écologique consiste à utiliser les ressources de la Terre de manière équilibrée, ainsi qu'à refuser activement le mal et à faire de bonnes actions.

Haq (2001) affirme que l'islam « promulgue ce que l'on peut appeler une cosmologie de la justice », pour traiter le dilemme humain de la protection et de l'utilisation de la Terre. Le Coran aborde des questions relatives à la dignité des handicapés (80:1-9), aux droits des orphelins (93, sourate entière ; 89:17-18), à l'honnêteté dans l'échange et le troc (83:1-13) ; il condamne la cupidité

et l'accumulation des richesses (100:6-11), appelle à nourrir les pauvres (89:17-23) et traite de l'échange équitable (11:85), du fait de s'abstenir de l'usure (2:161), de la justice distributive par l'impôt (2:267), du gouvernement juste (88:21-22, 18:29, 4:58, 5:8, 16:90, 42:15, 38, 49:9, 13) et du respect des différences sociales comme étant la volonté de Dieu (10:99, 99:18). C'est par cette cosmologie de la justice que les humains peuvent accomplir leur destin d'intendants de la Terre.

L'islam ne met pas l'accent sur le spirituel au détriment du matériel, ou *vice versa* ; au contraire, il les met en harmonie. Ce n'est pas une religion extatique qui ordonne le détachement des biens de ce monde, mais une religion qui encourage l'engagement dans les plaisirs humains. Selon le verset coranique, « les richesses et les enfants sont la parure [*zinat*] de la vie de ce monde » (18:46). Dans sa vision sociale, l'islam est communautaire plutôt qu'individualiste ; et en tant que perspective nataliste, il ne favorise pas l'abstinence. Certaines parties du Coran traitent même de la planification familiale. Dans la dimension morale de l'obéissance et de l'accomplissement de l'alliance avec Dieu, les musulmanes et les musulmans sont censés adhérer au principe de l'équilibre (42:17, 55:7-9, 57:25). C'est l'épreuve théologique pour atteindre les jardins du paradis – la modération en toute chose (2:143, 17:110, 25:67).

Si le judaïsme est décrit comme reposant sur un paradigme de justice, le christianisme sur l'amour, et le bouddhisme sur la non-violence, des chercheurs comme Al-Idrissi (2004) suggèrent que le paradigme éthique de l'islam s'appuie sur la miséricorde comme attribut de Dieu. Cependant, la dépendance économique mondiale vis-à-vis du pétrole a démoralisé les sociétés du Moyen-Orient : un écart de richesse flagrant existe entre les élites et les classes inférieures ; l'extraction pétrolière et la guerre dévastent l'eau, les sols et les corps ; les femmes sont dénigrées et privées de leurs droits ; le terrorisme menace la vie quotidienne. Alors que le Coran parle du respect de la diversité – y compris envers les non-musulmans – et de la protection de l'environnement comme de devoirs dévotionnels, de nombreux musulmans et dirigeants de la majorité musulmane ne les respectent pas aujourd'hui.

Pour des raisons historiques, l'identité islamique est devenue fragile. Actuellement, plus de 1,5 milliard de musulmans et musulmanes vivent dans le monde, de l'Australie au Groenland, parlant plus de 80 langues. Nombre de ces communautés se trouvent du mauvais côté de la mondialisation postcoloniale et du développement moderniste, et subissent le racisme et la diabolisation.

Féminismes du Pacifique

Féminismes du Pacifique

Yvonne Underhill-Sem

Mots clés : Charte féministe du Pacifique, LGBTQI, relations de pouvoir genrées, îles du Pacifique

Il n'existe pas de compréhension monolithique et univoque de l'islam, et il convient de noter que là où il existe des carences sociales et éducatives, la pratique musulmane est souvent simplement rituelle, et non réfléchie. Certains musulmans affirment même que si les humains ne parviennent pas à réaliser leur destinée éternelle, cela reflète la prédestination et la volonté de Dieu.

D'autres versets coraniques et traditions prophétiques enjoignent les fidèles à accomplir délibérément de bonnes actions envers la communauté humaine et les autres créatures. Ainsi, l'usure (*riba*) est réprouvée, tandis que le système fiscal idéal (*zakat*) est défini comme socialement redistributif et fondé sur la capacité à payer. Parmi les notions islamiques plus progressistes, le mot arabe *hay'a* désigne une approche de respect de l'environnement ou de retenue digne dans l'utilisation de la nature et dans les autres comportements humains. Ce terme a un potentiel écospirituel pour les militantes et militants impliqués dans le dialogue interconfessionnel et les mouvements sociaux. Dans le Coran et les *hadiths*, la *hay'a* implique le respect des femmes – qui sont traditionnellement rendues invisibles dans de nombreuses interprétations locales de l'islam. Cet aspect de la justice de genre résonne, à son tour, avec la justice écologique, partout où la question démographique est une préoccupation.

Pour aller plus loin

- Masson, Denise (trad.) (1967), *Le Coran*, Paris : Gallimard, coll. Pléiade.
- Al-Faruqi, Ismail Raji et Lois Lamya al-Faruqi (1986), *The Cultural Atlas of Islam*, New York : Macmillan.
- Al-Idrissi, A. (2004), « The Universality of Mercy in Islam », *Portada*, vol. 273, p. 1-15.
- Ammar, Nawal H. (2000), « An Islamic Response to the Manifest Ecological Crisis: Issues of Justice », dans Harold Coward et Daniel C. Maguire (dir.), *Visions of a New Earth: Religious Perspectives on Population, Consumption, and Ecology*, Albany (New York) : SUNY Press.
- Haq, S. Nomanul (2001), « Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction », dans Mary Evelyn Tucker et John A. Grim (dir.), *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 130, n° 4.
- Khalid, Fazlun et Joanne O'Brien (dir.) (1992), *Islam and Ecology*, New York et Londres : Cassell.

Nawal H. Ammar est professeure de droit et de justice et doyenne du College of Humanities and Social Sciences de la Rowan University dans le New Jersey, aux États-Unis. Elle a publié de nombreux ouvrages sur la justice et les droits humains, et ses derniers travaux portent sur les musulmans devant les tribunaux et dans les prisons.

Les féministes qui s'identifient comme telles dans le Pacifique continuent à poser publiquement la question simple : « Qu'en est-il des femmes et de l'inégalité de genre ? » La lutte pour faire respecter les droits des femmes et pour garantir des services aux femmes et aux filles – sans parler des personnes de genre non conforme – se poursuit, car l'inégalité de genre dans le Pacifique est un vécu quotidien – et ce, en dépit de l'existence de fémocrates⁸⁶ et de ministères dédiés aux femmes, ou des travaux de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (Committee on the Elimination of Discrimination against Women – CEDAW). La tradition et la culture du Pacifique alimentent les processus d'exclusion et de contrôle des femmes de manière systématique et durable. C'est pourquoi les tragédies individuelles et collectives perdurent, notamment les violences sexuelles quotidiennes, les meurtres de femmes accusées de sorcellerie, les grossesses non désirées, les brimades et les intimidations gratuites, une distribution des ressources injuste, etc. Le résultat est un féminisme aux formes très diverses – des féministes autodéclarées et socialement identifiées à celles dont les pratiques de reproduction sociale sont en phase avec des moyens de subsistance soutenables qui n'ignorent pas la justice de genre. Le mouvement féministe du Pacifique comprend des groupes LGBTQI radicaux (Haus of Kameleon), des collectifs intellectuels (DAWN Pacific), des défenseuses qui s'organisent de manière créative (DIVA for Equality), des défenseuses des droits humains courageuses et compétentes (Voice for Change), des législateurs et des responsables politiques spécialisés (Regional Rights Resources Team), des organisations féministes de défense des droits humains (Fiji Women's Rights Movement), des organisations menées par des jeunes (Pacific Youth Council), et bien d'autres.

86. NDT : Le concept de « fémocrates » désigne les bureaucrates féministes, autrement dit les féministes travaillant à l'intérieur de l'appareil d'État.

En plus de la diversité culturelle des peuples formant le Pacifique, la politique de l'autochtonie ajoute des complexités supplémentaires. Mais en ce qui concerne les rapports de force genrés, le privilège patriarcal prévaut au détriment des femmes, quelles que soient la couleur de leur peau, la supériorité de leurs compétences ou de leurs connaissances, la qualité de leur éducation ou leur potentiel de leadership.

En novembre 2016, la Charte des principes féministes pour les féministes du Pacifique a été présentée lors du Forum inaugural des féministes du Pacifique à Suva, dans les îles Fidji. Cette charte s'inspire librement de la Charte des principes féministes pour les féministes d'Afrique, mais avec une vraie tonalité du Pacifique. En effet, les féministes d'Océanie soulignent nos liens communs avec la mer (*wansolkwara*), la terre (*vanua*) et les ancêtres (*tauanga*). Cette initiative puise dans d'importants sentiments, hérités du passé, d'égalitarisme entre les genres, mais elle remet également en question les systèmes de leadership contemporains omniprésents qui privilégient les hommes.

L'avancée que représente la Charte féministe du Pacifique témoigne d'une nouvelle tentative de s'organiser au-delà des diverses formes de relations de pouvoir genrées, pour remettre en question le privilège patriarcal historique, mais aussi les nouvelles relations de pouvoir genrées asymétriques. La Charte souligne la force principale du mouvement féministe du Pacifique, à savoir son ancrage dans les luttes contemporaines pour la justice sociale et ses diverses manifestations. Elle donne un nouvel élan en faveur du changement, aux côtés, par exemple, de la déclaration féministe du Pacifique sur la santé et les droits sexuels et reproductifs (Pacific Feminist Coalition on Sexual and Reproductive Health and Rights, 2013), et du Pacific Women's Network Against Violence Against Women. La logique qui sous-tend ces efforts est façonnée par une politique de la connaissance, des pratiques affectives personnelles et une hypothèse partagée selon laquelle l'égalité des sexes dans le Pacifique est impérative.

Les populations du Pacifique sont depuis longtemps confrontées à l'attachement fervent – souvent violent, toujours plus militarisé et profondément dogmatique – aux processus d'accumulation et d'exploitation du capitalisme mondial, qui aggravent les inégalités de genre. Les féministes du Pacifique ont développé des pratiques d'alliances radicales (Fiji Women's Forum) et des actions délicates mais respectueuses (Kup Women for Peace en Papouasie-Nouvelle-Guinée). Elles font preuve d'une créativité considérable (Women's Action for Change) et d'un

courage ardent face à la guerre civile (Nazareth Centre for Rehabilitation).

Le féminisme du Pacifique est profondément enraciné dans les luttes pour la justice sociale. Dans les années 1960, la Young Women's Christian Association a fait campagne pour une fiscalité et des salaires plus justes. Dans les années 1970, le East Sepik Council of Women a mis en place des programmes de nutrition dans les plantations de palmiers à huile. Les féministes du Pacifique ont également reconnu l'importance de travailler au niveau régional pour remettre en question les vestiges du colonialisme, comme la poursuite des essais nucléaires, l'intensification des industries extractives et le manque d'expression des femmes dans les parlements nationaux. Malheureusement, dans ces enjeux régionaux, les relations de pouvoir genrées sont trop facilement soumises au leadership et aux privilèges patriarcaux, malgré les bonnes intentions de quelques-uns et la rhétorique de beaucoup d'autres.

Le féminisme a émergé différemment selon les époques et les lieux. Aux Fidji, le féminisme de la Décennie des Nations unies pour la femme (1975-1985), fondé sur la reconnaissance des droits, a largement supplanté la Pan Pacific and South East Asia Women's Association, fondée sur l'aide sociale et établie pour soutenir des projets coloniaux immédiats. Plus tard, le féminisme reposant sur les droits a inspiré la création d'un réseau d'organisations telles que le Fiji Women's Crisis Centre, le Punanga Tauturu Women's Counselling Centre dans les îles Cook, le Women and Children Crisis Centre dans les Tonga, le Vanuatu Women's Centre et l'organisation Women United Together Marshall Islands. Certaines d'entre elles ont recentré leurs activités sur des projets de paix et de démocratie, comme dans les Fidji de l'après-coup d'État ou lors de la création du gouvernement autonome de Bougainville en Papouasie-Nouvelle-Guinée.

Dans le Pacifique, les personnes ayant une identité de genre non conforme et les femmes qui ne sont pas mères biologiques sont socialement et culturellement reconnues pour leur contribution à l'éducation des enfants. Cette reconnaissance remet en question les relations de pouvoir asymétriques, toutes liées au genre. Dans la Charte, le féminisme du Pacifique embrasse cette diversité de personnes avec une référence explicite aux LGBTIQI et aux jeunes femmes. En outre, les Femmes de foi (Women of Faith), qui ont joué un rôle essentiel dans la construction de la paix, soutiennent également les appels à la dépénalisation des LGBTIQI et de l'avortement.

Féminismes latino-américains et caribéens

Betty Ruth Lozano Lerma

Mots clés : féminismes latino-américains, eurocentrisme, modernité, décolonialité

Concernant l'organisation politique, le féminisme du Pacifique est encore faible, et le scepticisme prévaut quant à son intérêt. Cela s'explique par : l'insistance postcoloniale pour le rejet des concepts et des pratiques de désignation non locales, ou « occidentales », dans les luttes du Pacifique ; l'influence croissante des idéologies conservatrices inspirées par la religion, qui prônent un égalitarisme traditionnel entre les genres ; ainsi que l'ignorance, la misogynie et la malveillance observées au niveau personnel.

L'ambition claire des signataires de la Charte est d'obtenir un changement profond qui fasse respecter les droits des femmes, des filles et des personnes de genre non conforme, afin que nous obtenions « la meilleure vie possible pour nous-mêmes et nos communautés du Pacifique ». Il s'agit toujours d'une ambition radicale, mais avec la Charte, elle bénéficie d'un nouvel élan.

Pour aller plus loin

Emberson-Bain, Atu (dir.) (1994), *Sustainable Development or Malignant Growth? Perspectives of Pacific Island Women*, Suva : Marama Publications.

Mishra, Margaret (2012), « A History of Fijian Women's Activism (1900-2010) », *Journal of Women's History*, vol. 24, n° 2, p. 115-143.

Pacific Feminist Coalition on SRHR (2013), « Pacific Feminists and Activists: Re-framing, Re-articulating and Re-energizing Sexual and Reproductive Health and Rights! », www.dawnnet.org

Pacific Feminist Forum (2016), « Charter of Feminist Principles for Pacific Feminists », www.fwrn.org.fj

Slatter, Claire et Yvonne Underhill-Sem (2009), « Reclaiming Pacific Island Regionalism: Does Neoliberalism Have to Reign? », dans Bina D'Costa et Katrina Lee-Koo (dir.), *Gender and Global Politics in the Asia-Pacific*, New York : Palgrave Macmillan.

Tsaiwa, Teresia et Claire Slatter (2013), « *Saming Nating*: Pacific Waves at the Margins of Feminist Security Studies », *International Studies Perspectives*, vol. 14, n° 4, p. 447-450.

Underhill-Sem, Yvonne (2012), « Contract Scholars, Friendly Philanthropists, and Feminist Activists: New Development Subjects in the Pacific », *Third World Quarterly*, vol. 33, n° 6, p. 1095-1112.

Yvonne Underhill-Sem est maîtresse de conférences en études du développement à l'École des sciences sociales de la faculté des arts de l'université d'Auckland, en Nouvelle-Zélande.

Les féminismes latino-américains et caribéens sont devenus une grande force de transformation qui s'oppose aux relations patriarcales sur tout le continent, tandis que les femmes s'interrogent sur ce que signifie « se construire » en tant que telles. Depuis la fin du 19^e siècle, la quête profonde des femmes pour transformer leurs sociétés s'est manifestée par des mouvements féminins socialistes et anarchistes se rebellant contre le capitalisme et le patriarcat, contre la coercition de l'Église, et contre la répression par l'État et au sein de la famille. Francesca Gargallo écrit dans *Las ideas feministas* que ces mouvements se sont approprié le slogan « Ni dieu, ni patron, ni mari » et en ont créé d'autres, comme « Démocratie à la campagne, à la maison et au lit », inventé par les Chiliennes Julieta Kirkwood et Margarita Pisano. Selon Yuderlys Espinosa et ses collaboratrices, dans leur important volume sur les féminismes décoloniaux, *Tejiendo de otro modo (En tissant autrement)*, le programme féministe comprenait des contributions discursives et des revendications politiques pour le droit de vote, l'éducation et l'égalité devant la loi, configurant un féminisme eurocentrique modernisateur et libéral dans les premières décennies du 20^e siècle. Depuis lors, cependant, l'histoire des féminismes latino-américains et caribéens a vu la confrontation de diverses expressions féministes avec le féminisme libéral ; cette confrontation s'accroît aujourd'hui avec l'émergence puissante de multiples autres féminismes.

Pour parler du féminisme en Amérique latine et dans les Caraïbes, il est impératif de reconnaître les luttes des femmes autochtones, noires, métisses (*mestizas*) et paysannes contre la soumission, depuis la conquête en 1492 et l'époque coloniale. Des centaines de femmes noires asservies des communautés marronnes (*cimarrón*) ont poursuivi leurs maîtres. Des femmes de toutes les ethnies et de toutes les origines ont participé aux campagnes indépendantistes contre la domination coloniale, à

la construction des États-nations et aux luttes révolutionnaires du 20^e siècle, sans nécessairement transformer leur situation de subordination.

Bien que le féminisme fasse partie de la pensée critique moderne, diverses expressions du féminisme latino-américain remettent en question la modernité en proposant un détachement épistémique vis-à-vis du savoir européen, afin de penser les relations hiérarchiques complexes de domination qui sont imbriquées dans « la matrice coloniale du pouvoir ». Ainsi, les femmes noires, autochtones, ouvrières et lesbiennes remettent en question la « femme universelle » du féminisme libéral moderne – occidentale, hégémonique, capitaliste, bourgeoise et blanche –, parce qu'un tel concept est aveugle quant aux inégalités qui existent entre les femmes au-delà de l'hétéro-normativité et du colonialisme. En d'autres termes, selon ces autres perspectives, le féminisme libéral répond à l'ontologie et à l'épistémè historiques des États-Unis et de l'Europe plutôt qu'à des Amériques.

La reconfiguration du féminisme latino-américain provient d'une variété d'espaces féminins : collectifs artistiques avec des programmes féministes ; lesbiennes ; militantes d'un féminisme « autre » ; féminismes populaires ; féminisme communautaire bolivien et la communauté guatémaltèque xinca ; féminisme autonome ; féminisme noir et/ou antiraciste ; féminisme décolonial ; théologie féministe de la libération ; écoféminisme ; et mouvements sociaux de défense du territoire et de la Terre-Mère, menés par des femmes noires, autochtones et paysannes. Nombre de ces mouvements vont au-delà de la critique de la modernité et du développement occidentaux, en s'efforçant de dépasser la modernité capitaliste patriarcale. Ces féministes considèrent la « défense du territoire » – en tant que lieu permettant d'être et de continuer à être des femmes et un peuple – comme essentielle à leurs luttes.

Bien que les féminismes latino-américains et caribéens se soient inspirés de sources féministes européennes et américaines, leur contexte et leur contenu uniques reconfigurent la théorie féministe en problématisant les concepts de genre, de patriarcat, de développement et de colonialité, et en intégrant la racialité à l'analyse du pouvoir. Ces féminismes interrogent la notion de genre du point de vue des épistémés amérindiennes et afro-descendantes, remettant ainsi en cause la vision féministe libérale qui interprète les cultures ancestrales comme oppressives et propose l'occidentalisation comme une voie vers l'auto-

nomisation des femmes. Les féminismes décoloniaux affirment que le genre et l'hétérosexualité doivent être compris historiquement. Ils soutiennent qu'il existe une imbrication indissoluble d'oppressions multiples, diversement nommée « intersectionnalité », « matrice de domination », « fusion », « co-constitution », « surcharge » ou *sobrecruzamiento*, et « multiplicité des oppressions ». Les femmes noires et autochtones utilisent d'autres catégories en plus de la race, du genre, de la classe et de la sexualité – notamment l'« histoire » ou la « mémoire longue », le « territoire » et les « droits collectifs ».

Les féminismes latino-américains remettent en question à la fois le patriarcat occidental et la subordination des femmes et des personnes non hétérosexuelles dans les cultures autochtones et afro-descendantes. Ils reconnaissent l'existence de patriarcats préhispaniques, avec des concepts tels que le « patriarcat originel ancestral » et le « patriarcat de basse intensité ». Les féministes montrent ainsi comment les femmes ont connu, dans le contexte colonial, un enchevêtrement de patriarcats (*entronque de patriarcados*) et, dans le cas des afro-descendantes, un « patriarcat noir-colonial », comme je le montre dans ma thèse *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas (En tissant avec des bribes de souvenirs des insurrections épistémiques de femmes noires/afro-colombiennes)*.

Ces féminismes proposent donc la dépatriarcalisation des héritages et des visions du monde ancestrales, les *cosmovisiones* qui subordonnent la Pachamama « féminine » aux corps célestes de l'univers « masculin ». Ils remettent en question les essentialismes ethniques qui ne s'opposent pas à la norme hétérosexuelle. Ils soulignent la nécessité de résoudre les inégalités à partir de l'intérieur de chaque culture, en s'appuyant sur la multiplicité des histoires, des sujets et des expériences qui composent le plurivers – et qui transcendent l'universalisme abstrait de la culture occidentale et la vision eurocentrique moderne.

Les mouvements de femmes en Amérique latine et dans les Caraïbes transforment radicalement leurs sociétés. Les militantes féministes prônent la décolonisation et la dépatriarcalisation simultanées de la société en imbriquant le communautaire, l'environnemental et le spirituel. Elles contribuent à créer d'autres mondes à partir d'ontologies qui revendiquent la vie au-delà du développement. Par leurs pratiques multiples, elles construisent les sociétés post-patriarcales du présent.

Lau Kin Chi

Mots clés : violence, marginalisation, compétences relationnelles des femmes, paix mondiale

L'initiative « 1 000 femmes pour le prix Nobel de la paix 2005 » a été lancée en 2003 pour faire connaître plus largement les idées et les actions des femmes. Depuis la Suisse, un appel a retenti dans le monde entier, à la suite duquel a été créé un comité international de 20 femmes, venant de tous les continents. Après étude, 1 000 femmes, représentant plus de 150 pays, ont été sélectionnées et nommées collectivement pour le prix Nobel de la paix 2005.

Les femmes choisies l'ont été sans aucune intention d'essentialiser le « féminin » ou sans se fonder sur une quelconque division biologique entre femmes et hommes. L'idée était plutôt de mettre en lumière les relations de soin qu'entretiennent les femmes dans leur quotidien, ainsi que leur expérience et leurs compétences acquises, si essentielles pour vaincre la violence et favoriser une paix durable. La marginalisation historique des femmes – comme celle des autochtones, des paysans et d'autres groupes sociaux – doit être considérée dans le contexte des forces économiques et culturelles complexes qui les maintiennent dans l'asservissement social. En même temps, il faut rendre visibles les initiatives et la résistance exceptionnelles des femmes. Le projet PeaceWomen encourage les échanges entre différentes parties du monde, à propos des subjectivités et des modes de vie alternatifs et des nouveaux imaginaires concernant notre devenir.

L'une des forces motrices du réseau PeaceWomen Across the Globe (PWAG – Femmes de paix autour du monde) réside dans le désir de créer une plate-forme permettant aux femmes d'échanger leurs histoires. Ces histoires sont celles de femmes qui ont su transformer des conditions contraignantes en opportunités, en tissant des liens en dehors des logiques de marchandisation capitaliste. La nomination du mouvement PeaceWomen pour le prix Nobel de la paix 2005 était l'occasion de donner de la visibilité aux femmes, puisque leurs efforts créatifs déployés dans les marges sont généralement considérés comme mineurs,

Pour aller plus loin

Association La Cuerda (Guatemala), www.lacuerdaguatemala.org

Blog de Sylvia Marcos, www.sylviamarcos.wordpress.com

Espinosa Miñoso, Yuderkys, Diana Gómez Correal et Karina Ochoa Muñoz (dir.) (2014), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán : Editorial Universidad del Cauca.

Gargallo, Francesca (2006), *Las ideas feministas latinoamericanas*, Mexico : UACM.

Koman Illel (réal.) (2014), *Feminismo comunitario*, www.youtube.com

Lozano Lerma, Betty Ruth (2016), *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas: aportes a un feminismo negro decolonial*, thèse de doctorat, université andine Simón Bolívar de Quito (Équateur).

Betty Ruth Lozano Lerma est titulaire d'un diplôme de premier cycle en sociologie et d'une maîtrise en philosophie, obtenus à l'université de Valle à Cali (Colombie), et d'un doctorat en études culturelles latino-américaines de l'université andine Simón Bolívar de Quito (Équateur). Elle milite pour un féminisme noir et décolonial et est actuellement directrice de recherche à la Fundación Universitaria Bautista de Cali.

locaux et fragmentaires. Dans la logique de la mondialisation et de la modernisation, ce qui résiste doit être écarté. Les forces politiques dominantes excluent ce qu'elles ne peuvent contrôler.

Comme l'a fait remarquer la coprésidente du projet PeaceWomen, Ruth-Gaby Vermot-Mangold, ex-membre du Conseil national suisse et membre du Conseil de l'Europe :

« En janvier 2005, nous avons présenté leurs noms au comité du prix Nobel à Oslo, avec la conviction que, cent ans après Bertha von Suttner, première femme à avoir reçu le prix Nobel en 1905, il était temps que plus de femmes soient honorées pour leurs efforts, leur courage et leur détermination à construire la paix. »

L'une de ces 1 000 femmes a été nommée « Anonyma », « pour représenter toutes les femmes anonymes dont le travail a été négligé, ainsi que toutes les femmes menacées qui font bouger les choses et apportent des changements, mais qui restent inconnues ».

Le projet a suscité beaucoup d'intérêt et d'enthousiasme à travers le monde. Le comité du prix Nobel de la paix a même appliqué une procédure spéciale pour cette nomination – toute nomination devant normalement rester confidentielle. Dans ce cas, la confidentialité ne pouvait être respectée, puisque l'objectif même du projet était de rendre visibles les contributions de 1 000 femmes, qui représentaient des millions d'autres femmes marginalisées. Même si le projet n'a finalement pas reçu le prix Nobel de la paix 2005 – décerné à l'Agence internationale de l'énergie atomique (AIEA) –, il a continué en 2006 sous le nom de PeaceWomen Across the Globe. Un livre de 2 200 pages a été publié. Les cinq années suivantes, plus de 1 000 expositions ont été organisées dans le monde entier, présentant dans différentes langues les histoires des 1 000 Femmes de paix.

L'organisation PeaceWomen Across the Globe insiste sur deux points essentiels : premièrement, promouvoir la résolution 1325 des Nations unies, qui permet aux femmes de participer au processus de négociation de paix à la suite d'un conflit ; deuxièmement, encourager les interconnexions entre les questions relatives à la paix, aux moyens de subsistance et à l'écologie. Les projets engagés portent sur : des dialogues de paix en Égypte ; de très nombreuses tables rondes sur la paix organisées dans différents continents ; l'apprentissage interrégional pour les femmes en Argentine ; le combat contre la violence, au Brésil

et en Indonésie ; des cours de médiation pour la paix destinés aux femmes ; la participation aux campagnes de #WomenSeriously et One Billion Rising ; des échanges entre agricultrices d'Afrique, d'Amérique latine et d'Asie.

En 2015, pour célébrer son dixième anniversaire, PeaceWomen Across the Globe a lancé un projet de « visibilité-connectivité-expertise » intitulé WikiPeaceWomen. Il vise à étendre les connaissances et les compétences des millions de membres du réseau qui travaillent dans de nombreux domaines, comme la sécurité, la résolution des conflits, la sécurité écologique, la justice environnementale, la santé, l'éducation, la législation, et bien d'autres encore. L'expertise de ces femmes est ainsi diffusée au-delà de leurs sphères d'influence actuelles, à différents niveaux, allant de leur communauté aux associations mondiales. Cette campagne invite à écrire et traduire les histoires d'un million de Femmes de paix (MillionPeaceWomen), afin de favoriser une prise de conscience mondiale concernant la contribution des femmes à la lutte contre la violence.

Les Femmes de paix défient les puissants, les cupides et les égoïstes ; elles se consacrent à rendre notre monde meilleur. Leurs histoires doivent être racontées, pour que les générations futures puissent les écouter et en être fières. PeaceWomen Across the Globe est un projet mondial d'espoir, un projet d'alliance des espoirs.

Pour aller plus loin

PeaceWomen Across the Globe, www.1000peacewomen.org

WikiPeaceWomen, www.wikipeacewomen.org/wpworg

1 000 femmes pour le prix Nobel de la paix (2005), *1000 PeaceWomen Across the Globe*, Zurich : Scalco Publishers.

Chan, Shun Hing, Lau Kin Chi, Dai Jinhua et Chung Hsiu Mei (dir.) (2007), *Colors of Peace: 108 Stories of Chinese PeaceWomen*, Pékin : Central Compilation and Translation Press.

Lau, Kin Chi (2011), « Actions at the Margins », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 36, n° 3, p. 551-560.

Lau Kin Chi est maîtresse de conférences au département des études culturelles de l'université Lingnan, à Hong Kong, en Chine. Elle est membre du conseil d'administration international de PeaceWomen Across the Globe, coordinatrice du projet WikiPeaceWomen et membre fondatrice de la Global University for Sustainability.

Hindouisme

et transformation sociale

Vasudha Narayanan

Mots clés : environnement, Inde, religion

L'hindouisme est la religion majoritaire en Inde, ainsi qu'une tradition religieuse mondiale. Il existe une diversité considérable parmi les nombreuses traditions et les nombreux groupes qui entrent dans la catégorie de l'« hindouisme », ou qui sont dits « hindous », et ils peuvent se tourner vers un grand nombre de textes et d'autorités pour être guidés. Dans cet article, le terme sera utilisé rétrospectivement pour désigner les nombreuses croyances, pratiques et communautés qui se rattachent aux textes sanskrits incluant, entre autres, les *Védas*, les épopées, les *Puranas* et les *Dharmashastras*, sans oublier de nombreuses traditions vernaculaires du sous-continent indien et d'autres parties du monde.

Cette étude s'inscrit dans trois cadres conceptuels. Le premier est la notion de *karma*, qui signifie « action » mais se réfère plus largement aux conséquences des bonnes et mauvaises actions qui affectent la qualité de la vie, actuelle et future – une idée partagée avec le jaïnisme, le bouddhisme, le sikhisme et d'autres traditions sud-asiatiques. La plupart des hindous reconnaîtraient qu'il s'agit d'une notion complexe, et non d'un concept qui explique directement la souffrance et les inégalités dans la vie.

Cela nous conduit à un deuxième ensemble d'idées liées au concept de *dharma* (droiture, devoir, loi). Il existe des centaines de passages dans les textes sanskrits et vernaculaires sur l'importance de la justice et du bien-être social, et sur l'importance du bonheur pour tous les autres animaux. En outre, on trouve dans ces textes plusieurs exhortations à maintenir la pureté et l'intégrité des forêts, des lacs, des rivières et de la nature dans son ensemble. Ces passages ne sont pas de simples textes informatifs, mais des injonctions faites aux êtres humains d'agir de façon à multiplier le bonheur et la prospérité dans ce monde. Des instructions spécifiques sont données, par exemple, aux dirigeants, pour qu'ils agissent avec droiture, et aux personnes

ordinaires pour qu'elles accomplissent leur *dharma*, qui peut dépendre de plusieurs facteurs comme la caste et la position dans la vie. Les déclarations sur le *samanya dharma* (devoir général, universel) ou le *sanatana dharma* (devoir continu, éternel), soit les vertus qui devraient être communes à tous les êtres humains, l'emportent sur les devoirs spécifiques qui incombent à chacun et chacune en fonction de sa situation dans la vie. Parmi ces vertus figurent la compassion, la non-violence, la générosité, la patience, la gratitude, etc. Les mouvements sociaux récents fondés sur les traditions religieuses hindoues citent ces vertus pour justifier l'action sociale.

Le troisième ensemble d'idées et de pratiques est lié au concept de *bhakti* (dévotion). La dévotion à la divinité, conceptualisée sous de nombreuses formes, et/ou l'engagement envers les maîtres religieux et les autres dévots ont, dans certains cas, aidé à corriger les iniquités liées au système hiérarchique des castes et à atténuer les problèmes sociaux. Par exemple, l'accent mis sur le fait que la *bhakti* d'une personne est plus importante que les circonstances de sa naissance a fait émerger l'idée, périodiquement dominante, que la dévotion et la piété devraient créer un système hiérarchique différent, fondé sur la foi et la vertu et non sur la naissance ou la profession. Un poète comme Nammalvar a déclaré qu'il était prêt à servir chaque dévot de la divinité Vishnu, quelle que soit sa caste. Plusieurs communautés ou leaders religieux, comme Vivekananda (1863-1902), ont également soutenu l'idée que le service rendu aux êtres humains est un service rendu à Dieu (« *maanava seva madhavan seva* » ou « *bhagavata seva bhagavat seva* »).

Il doit y avoir littéralement des milliers d'initiatives de transformation sociale qui trouvent leur source dans les traditions hindoues. Si nous pensons au grand temple de Tirumala à Tirupati, à la mission Ramakrishna et aux nombreuses institutions qu'elle a engendrées ou inspirées, à la communauté Swaminarayan, au travail de Mata Amritanandamayi, au réseau mondial d'activités inspiré par Sathya Sai Baba et à bien d'autres choses encore, nous aurons une idée de l'éventail d'initiatives et d'actions qui existent pour aider à résoudre les problèmes d'injustice sociale, de non-soutenabilité écologique et d'exploitation économique. Par exemple, les programmes *jan kalyan* (bien-être, ou bonheur de l'être humain) visent à fournir des infrastructures médicales, de simples cliniques de quartier jusqu'aux hôpitaux sophistiqués et ultraspécialisés, ainsi qu'à offrir un accès à l'éducation aux personnes qui en ont

été privées pour des raisons liées à leur naissance, leur caste, leur situation géographique ou leurs difficultés financières.

En outre, le Tirumala Tirupati Devasthanams – l’une des institutions religieuses les plus riches au monde – s’intéresse également aux problèmes environnementaux. Au sein de cette institution, le Projet vert (*Haritha Project*) encourage la plantation d’arbres, l’organisation de séminaires éducatifs sur la défense de l’environnement et la biodiversité, mais aussi des activités de lutte contre la déforestation et de protection des cours d’eau contre la pollution. Plusieurs chefs religieux ont aussi travaillé activement avec le grand public, en sensibilisant les gens à des projets très importants tels que le nettoyage de grands cours d’eau comme le Gange et la Yamuna, ou la plantation d’arbres dans les montagnes pour prévenir l’érosion.

Les hindous sont confrontés à plusieurs défis dans leurs efforts pour atteindre l’équité sociale, protéger les droits humains et remédier à la dégradation de l’environnement. Dans certains cas, la religion elle-même constitue un obstacle à ces efforts. Celles et ceux qui considèrent le Gange comme un agent de purification ne croient pas que le fleuve ait lui-même besoin d’être purifié. Les hindous perpétuent, et subissent également, des actions ancrées dans l’intolérance. L’adhésion rigide à des causes religieuses et le prosélytisme agressif de nombreuses religions en Inde vont à l’encontre des droits humains. L’intolérance à l’égard des personnes qui mangent des produits carnés ; l’intolérance à l’égard des autres religions ; les vendettas religieuses ; les violences de castes qui persistent, en particulier contre les intouchables (dalits), dans de nombreuses traditions religieuses du sous-continent ; et l’oppression des femmes vont toutes à l’encontre des vertus fondamentales de non-violence et de générosité qui font partie intégrante du *sanatana dharma*.

L’injonction védique « *sarve bhavantu sukhinah* » (« que tous les êtres humains soient heureux ») est un objectif noble mais difficile à atteindre depuis plusieurs millénaires. Elle constitue néanmoins, à n’en pas douter, un fil conducteur pour les individus et les institutions dans les traditions hindoues.

Pour aller plus loin

Tirumala Tirupati Devasthanams, www.tirumala.org

Alley, Kelly D. (2002), *On the Banks of the Gangā: When Wastewater Meets a Sacred River*, Ann Arbor : University of Michigan Press.

Davis, Donald R. (2010), *The Spirit of Hindu Law*, Cambridge (Royaume-Uni) : Cambridge University Press.

Kāne, Pānduranga Vāmana (1968-1974 [1930-1962]), *History of Dharmaśāstra: Ancient and Mediæval Religious and Civil Law in India*, cinq volumes, Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute.

Narayanan, Vasudha (1997), « “One Tree Is Equal to Ten Sons”: Hindu Responses to the Problems of Ecology, Population, and Consumption », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 65, n° 2, p. 291-332.

Nelson, Lance E. (1998), *Purifying the Earthly Body of God: Religion and Ecology in Hindu India*, Albany (New York) : SUNY Press.

Sanford, A. Whitney (2012), *Growing Stories from India: Religion and the Fate of Agriculture*, Lexington : University Press of Kentucky.

Vasudha Narayanan a été nommée *distinguished professor* au sein du département de religion de l’université de Floride et est directrice du Center for the Study of Hindu Traditions (CHITRA) dans la même université. Elle a effectué ses études aux universités de Madras et de Bombay, en Inde, et à l’université Harvard, aux États-Unis. Elle a été présidente de l’American Academy of Religion et de la Society for Hindu-Christian Studies.

Hurai

Yuxin Hou

Mots clés : bien-être autochtone, naturalisme, chamanisme, renaissance culturelle

« *Hurai* » (« toutes les choses les meilleures ») exprime la logique de transformation à partir de la nature vers les animaux, puis vers les êtres humains, en accord avec la cosmologie du peuple touvain de Chine. Ce concept entretient la croyance selon laquelle les êtres humains sont capables de recevoir continuellement le *hurai* et les bienfaits de la nature (Hou, 2014). Ce terme est fortement lié au bien-être autochtone et aux traditions de naturalisme et de chamanisme, qui s'articulent autour de l'interaction soutenable entre le peuple touvain de Chine et les animaux, la nature et les dieux.

Les Touvains sont un ancien peuple de chasseurs et de nomades, dont les origines remontent à la dynastie Tang. Aujourd'hui, le peuple touvain est dispersé dans la région du Xinjiang en Chine, ainsi qu'en Mongolie-Extérieure et en Russie. Les Touvains de Chine vivent principalement dans les trois villages de Kanas, Hemu et Baihaba, et leur population totale est d'environ 2500 personnes (Hou, 2013). Le *hurai*, en tant que concept ancestral, imprégnait le quotidien du peuple touvain de Chine à l'époque de leur vie de nomades et de chasseurs. Il signifiait en général la bénédiction accordée par les dieux aux humains, aux animaux ainsi qu'aux autres éléments de la nature, dans un contexte culturel de chamanisme et de naturalisme. Par exemple, le champignon *Ophiocordyceps sinensis*, que l'on trouve dans les zones de haute altitude, a une grande valeur économique et médicale, mais il a rarement été exploité par les Touvains de Chine, car ils considèrent qu'il s'agit du protecteur de la prairie et de l'une des sources leur apportant le *hurai*. Cependant, son énorme valeur économique a attiré de plus en plus de personnes extérieures qui le cueillent secrètement et sans retenue, causant ainsi des dommages écologiques. Pour faire face à ce problème, les dirigeants de la communauté touvaine en Chine ont spontanément constitué une équipe de gardes forestiers. Le concept de *hurai* s'applique en outre à de nombreux autres aspects de la vie.

Bien que la modernisation, la sédentarisation et le tourisme aient eu un effet considérable sur les cultures et les moyens de subsistance traditionnels, le *hurai* joue désormais un rôle important dans la renaissance culturelle et dans le déploiement de moyens stratégiques qui permettent de s'opposer au développement moderne. Dans le système de pensée autochtone du peuple touvain, il n'existe pas de notion qui corresponde à celle du développement linéaire. Le *hurai*, en tant que concept holistique, intègre des éléments tels que la vie bonne, la santé, la soutenabilité, l'amour, le sacré, etc. C'est un concept anti-anthropocentrique, qui place la nature, les animaux et les dieux avant les humains. Il se traduit par une notion de bien-être qui implique que lorsque la nature, les animaux et les dieux sont heureux, les humains peuvent naturellement connaître le bonheur. Pour obtenir le *hurai*, les humains doivent mettre en œuvre des actions visant à préserver le bien-être dans son ensemble, non seulement dans le cadre de rituels mais aussi dans la vie quotidienne.

Les chefs de la communauté touvaine, à travers les pratiques de la vie quotidienne et les cérémonies ou les fêtes, éduquent les jeunes à s'impliquer pleinement dans le culte de la nature et le chamanisme, d'une manière qui contraste avec l'éducation scolaire traditionnelle. Grâce à cet ensemble de pratiques, les jeunes perçoivent et comprennent la relation étroite entre les humains et la nature. Ainsi, des « relations naturelles » sont établies entre les humains et la nature, les animaux et les êtres spirituels. Les visions écologiques du peuple touvain de Chine se manifestent dans les tabous : les enfants sont éduqués à ne pas les enfreindre et à respecter les règles de la nature. On leur apprend à ne pas nuire aux plantes et aux animaux, et à vivre en harmonie avec leur propre bien-être et leur bonheur. Les Touvains et Touvaines entretiennent par exemple la croyance selon laquelle des cicatrices apparaîtront sur le visage d'une personne si des œufs d'oiseaux sont cassés, ou celle selon laquelle les gens souffriront de tics si un arbre vivant est abattu. En ce qui concerne l'exploitation des ressources naturelles, les Touvains de Chine observent scrupuleusement des tabous tels que l'interdiction de creuser la terre en profondeur ou sur de vastes surfaces. En outre, le peuple touvain de Chine a recours à des cérémonies et des rituels annuels divers pour éduquer les jeunes sur la manière de gérer la relation entre les humains et la nature.

Sous l'effet du développement moderne, le *hurai*, qui était une notion autochtone traditionnelle, est devenu un concept destiné

Ibadisme

Mabrouka M'Barek

Mots clés : islam, ibadisme, ascétisme, capacitation communautaire, polygamie

non seulement à guider les activités quotidiennes, mais aussi à faire revivre la culture traditionnelle et à résister à la modernisation. Cette transformation permet d'unir le peuple touvain de Chine et de revitaliser les liens naturels entre les humains et la nature, les animaux et les dieux. Dans la « cérémonie de destruction des os », le mot magique « *hurai* », répété plusieurs fois et accompagné de danses et de chants, suscite une jubilation collective et contribue à faire revivre la hiérarchie et la structure ancestrales entre les humains et la nature. Cette cérémonie souligne l'importance de consacrer, de recevoir et d'éprouver le bien-être, à travers la consommation de moelle (Hou, 2016). Comme d'autres rituels dans la société touvaine de Chine, elle permet de renouveler la signification du concept ancien de *hurai*. En réalité, le concept de *hurai* aide le peuple touvain de Chine à affronter les menaces que représentent les défis extérieurs et la modernité, mais aussi à faire face aux difficultés sociales et culturelles au sein de leur propre société. Les efforts et les stratégies adoptés par les leaders de la communauté touvaine de Chine permettent d'espérer la continuité des anciens principes du *hurai*, renforcés par le mouvement de renaissance culturelle de la société touvaine chinoise.

Pour aller plus loin

Friends of Tuva, www.fotuva.org/index.html

Tuva Asia (*The New Research of Tuva*), www.en.tuva.asia

Hou, Yuxin (2013), « Saving Our Identity: An Uphill Battle for the Tuva of China », *Cultural Survival Quarterly*, vol. 37, n° 4, p. 24-25.

Hou, Yuxin (2014), « The Analysis of Current Situation of Tuva People in China », *The New Research of Tuva*, n° 1, p. 96-103.

Hou, Yuxin (2016), « Ritual and Cultural Revival at Tuvan Sacred Natural Sites Supports Indigenous Governance and Conservation of Nature in China », dans Bas Verschuuren et Naoya Furuta (dir.), *Asian Sacred Natural Sites: Philosophy and Practice in Protected Areas and Conservation*, New York : Routledge.

Yuxin Hou (www.yuxinhou.com) est chercheur invité au Graduate Center de la City University of New York et chercheur à l'Institute for Philanthropy de l'université Tsinghua. Il a obtenu son doctorat en anthropologie en 2012 à l'université de Pékin – une recherche financée par la Fondation Ford.

De nombreuses alternatives s'inspirent du domaine spirituel ou de cosmovisions, telles que le *sumak kawsay* ou l'*ubuntu*. L'islam peut-il également être une source d'inspiration pour construire des alternatives au néolibéralisme, au néocolonialisme et aux relations prédatrices avec la nature ? Il y a eu de nombreuses conversations sur ce que l'islam prône en matière d'économie et de relations des humains avec la nature. Le Coran et les *hadiths* ont fait l'objet d'un large éventail d'interprétations, mais celles-ci se sont avérées insuffisantes pour fournir une réponse claire aux défis actuels.

En fait, la recherche d'interprétations plus complexes et plus souples n'est souvent qu'une tentative de s'adapter au mode de vie capitaliste. Ainsi, la finance islamique, présentée comme une alternative, n'est finalement qu'un moyen d'inventer un nouveau vocabulaire fondé sur les préceptes de l'islam tout en soutenant le néolibéralisme. Les acteurs politiques, tels que les partis islamistes en Turquie ou en Tunisie, affirment souvent que le Prophète était un marchand et donc un capitaliste, mais ce parallèle infondé n'est qu'un prétexte pour justifier l'obéissance islamiste au Fonds monétaire international. Pire, les pays du Golfe incarnent le gaspillage et le matérialisme à un point tel qu'il est difficile de croire que l'islam puisse répondre aux défis d'aujourd'hui.

Pour trouver un modèle qui serve d'alternative à la société capitaliste, nous devons chercher au-delà des pétromonarchies, au-delà du clivage entre sunnites et chiïtes, et nous intéresser à l'ibadisme, une école de l'islam peu connue. La présente analyse situera cette idéologie dans l'histoire et décrira ses principales caractéristiques : un mode de gouvernance communautaire, l'ascétisme comme mode de vie et le pluralisme culturel.

Les ibadites sont les disciples d'Abdullah ibn Ibad al-Tamini et constituent la plus ancienne école de pensée de l'islam, antérieure à la division entre sunnites et chiïtes. La faction ibadite est apparue après la mort du Prophète, ses adeptes estimant que le chef religieux suprême n'avait pas à descendre de la lignée du Prophète, ni à être issu d'une certaine ethnie. L'ibadisme est la religion dominante à Oman et il s'est répandu en Libye, en Algérie, à Zanzibar en Tanzanie et sur l'île de Djerba en Tunisie.

L'anthropologue tunisien Walid ben Omrane a noté que l'architecture des villes ibadites témoigne du rapport que la communauté entretient avec la notion de pouvoir. En effet, la mosquée se trouve ici à la périphérie, alors que dans l'architecture islamique traditionnelle, elle représente au contraire le centre du pouvoir. Les mosquées ibadites sont en outre plus petites et plus modestes.

Les ibadites obéissent aux structures familiales berbères égalitaires, où les rôles économiques des hommes et des femmes sont similaires. Comme le note Walid ben Omrane (comm. pers.) :

«Les Berbères ont adopté le contrat de mariage de Kairouan qui a bloqué les procédures polygames. De plus, les femmes ibadites ont le droit de répudier leur mari si au bout de deux ans, il ne donne aucun signe de vie durant un voyage commercial. La polygamie a prospéré dans les sociétés guerrières, tribales et nomades. Au contraire, les communautés ibadites ont souvent été des communautés de paix sociale – ce qui leur permettait d'assurer la prospérité de leur commerce –, des communautés fondées sur la famille traditionnelle et des sociétés sédentaires.»

L'imam ibadite reste le représentant de la communauté, mais il est choisi parmi les individus les plus « méritants », ce qui signifie que l'élu ne doit faire preuve d'aucune ambition personnelle, être modeste et s'engager à servir son peuple. La structure politique ibadite demeure patriarcale puisque l'imam est choisi parmi les hommes. Néanmoins, il gouverne avec le consensus de la communauté, ce qui fait que s'il devient autocratique, il peut être destitué avant même la fin de son mandat.

Outre la simplicité et la modestie de leur architecture, les ibadites adoptent un mode de vie qui repose sur les principes de sobriété, de modération et de rejet de tout ce qui est ostentatoire. Ils et elles pensent que l'indépendance peut être atteinte en limitant les besoins et en rationnant ce que la nature offre. Cette philosophie de vie s'est inspirée des premiers califes de l'islam, mais elle s'oppose au luxe dans lequel ont vécu les califes depuis la dynastie des Omeyyades. Ce mode de vie simple perdure aujourd'hui. Lorsqu'une inégalité s'installe entre le représentant de la communauté et le peuple, elle est perçue comme une indication que le mode de gouvernance est en train de glisser vers le schéma d'un roi gouvernant ses sujets.

En tant qu'adeptes d'un islam opposé à la tyrannie et à la domination, les ibadites célèbrent la pluralité ethnique et le dialogue interconfessionnel. Parce qu'ils croient que toute personne

méritante peut être choisie comme imam, les peuples berbères d'Afrique du Nord se sont montrés plus réceptifs et favorables à cette école égalitaire de l'islam. Sur l'île de Djerba en Tunisie, par exemple, les ibadites restent attachés à leurs origines amazighes ou berbères, ainsi qu'à leur identité africaine. Grâce à leur tolérance religieuse et à leur défense de la pluralité ethnique et de l'autonomie communautaire, ils sont à l'abri du capitalisme mondial, et l'ibadisme peut être considéré aujourd'hui comme une possibilité de paix dans un Moyen-Orient déchiré par les divisions ethniques et la malédiction du pétrole.

Les ibadites ont résisté à la centralisation en organisant leurs communautés en marge du pouvoir. L'ibadisme doit sans doute sa survie à sa stratégie de discrétion, ou *kitman*. Cependant, en Tunisie, les ibadites se sont pleinement manifestés et engagés dans l'espace public lors du conflit post-indépendance entre les tendances yousséfiistes et bourguibistes et, plus récemment, pendant la révolution de la dignité en 2010-2011. En 2012, la communauté ibadite de Guellala, sur l'île de Djerba, a organisé avec succès un mouvement de résistance contre les autorités de l'État qui voulaient continuer à exploiter une décharge saturée, laquelle menaçait de dégrader les rares sources d'eau disponibles.

Comme le montrent les ibadites de Djerba, la stratégie du *kitman* consiste à occuper l'espace local, à organiser une communauté qui ne dépend pas de l'État et, lorsque l'État s'en mêle, à lui résister. Bien que les ibadites aient été critiqués pour leur silence pendant la dictature de Zine el-Abidine ben Ali, qui a duré de 1989 à 2011, ils et elles parviennent à résister en mettant en œuvre un maillage de multiples modes communautaires d'auto-gouvernance résiliente.

Pour aller plus loin

Aillet, Cyrille (2012), « L'ibadisme, une minorité au cœur de l'islam », *REMMM : revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 132, p. 13-36.

Enki, Baptiste (2016), « Aux marges du califat, pouvoirs et doctrines dissidentes : retour sur le développement de l'ibadisme », *Les Clés du Moyen-Orient*, 9 et 12 septembre, www.lesclesdumoyenorient.com

Omrane, Walid ben (2012), « La communauté amazighophone de Jerba et les révolutions au Maghreb », Centre d'études maghrébines, Tunis.

Omrane, Walid ben (2018), *Maghrib in Past and Present*, épisode 39, 21 juin, www.themaghribpodcast.com

Mabrouka M'Barek est une ancienne élue de l'Assemblée nationale constituante de Tunisie (2011-2014). Elle est actuellement membre du Global Working Group Beyond Development de la Fondation Rosa-Luxemburg, située à Bruxelles.

Territoires de vie

ICCA – Territoires de vie

Grazia Borrini-Feyerabend et M. Taghi Farvar

Mots clés : territoire, vie, gouvernance, peuples autochtones, communautés locales, communs

De tout temps et dans toutes les cultures du monde, un phénomène apparaît si puissant et si naturel qu'il en est presque invisible. Il s'agit du lien – unique, profondément riche, parfois viscéral – qui rattache un peuple, ou une communauté spécifique, à son territoire : la terre sur laquelle il vit, et l'eau et les ressources naturelles dont il dépend. Dans le monde entier, de nombreux termes différents sont utilisés pour décrire ce lien particulier (« *wilaya hadat* », « *himas* », « *agdals* », « *territorios de vida* », « *territorios del buenvivir* », « *tagal* », « *qoroq-e bumi* », « *yerli qorukh* », « *faritra ifem pivelomana* », « terres ancestrales », « pays », « aire conservée par la communauté », « site naturel sacré », « aire marine gérée localement », et bien d'autres encore). Ils revêtent des significations uniques, pour des peuples et des communautés uniques. En ce deuxième millénaire, ce phénomène a été identifié comme une caractéristique essentielle de l'humanité et s'est vu offrir un nom en *lingua franca*, celui d'« ICCA⁸⁷ », qui peut être utilisé dans toutes les langues et cultures.

En bref, les ICCA sont des « territoires et des zones conservées par les peuples autochtones et les communautés locales » – ces espaces naturels uniques où une association forte entre la communauté et le territoire est combinée avec une gouvernance locale efficace et la conservation de la nature (Borrini-Feyerabend *et al.*, 2010 ; Kothari *et al.*, 2012). L'expression « ICCA » englobe donc – mais ne devrait jamais dissimuler – une myriade de termes locaux, qui constituent une valeur en soi. Certes, pour les peuples autochtones gardiens et les communautés traditionnelles, le lien qui les rattache à leur territoire est plus riche que ce qui peut être exprimé par des mots. Il s'agit d'un lien de subsistance, d'énergie et de santé, mais aussi d'une source d'identité, de culture, d'autonomie et de liberté. Cette relation à leur territoire connecte les générations en préservant les souvenirs et les pratiques du passé et en les reliant à l'avenir souhaité. C'est le sol

sur lequel les communautés apprennent, définissent des valeurs et développent une autonomie. Pour beaucoup, le « territoire » est aussi un pont entre les réalités visibles et invisibles, entre les richesses matérielles et spirituelles. Avec le territoire et la nature vont la vie, la dignité et l'autodétermination des peuples.

La présence d'une ICCA implique une « institution de gouvernance locale » – un conseil des anciens, une assemblée villageoise, une autorité spirituelle, des normes culturelles bien ancrées –, qui développe des règles concernant l'accès aux communs naturels et leur utilisation, et en assure le respect, avec des résultats positifs tant pour la nature que pour les personnes. Le terme « ICCA » indique ainsi la présence de trois caractéristiques : 1) il existe un « lien fort et profond » entre un peuple autochtone ou une communauté locale et un territoire ou une aire ; 2) le peuple ou la communauté concernée « prend les décisions relatives à ce territoire ou cette aire et les applique » ; 3) les décisions et les efforts du peuple ou de la communauté conduisent à la « conservation de la nature » et « de la vie, des moyens de subsistance et des valeurs culturelles qui y sont associés ».

Bien entendu, les phénomènes socio-écologiques sont complexes. Il peut y avoir des « ICCA définies » (présentant les trois caractéristiques définitionnelles), des « ICCA perturbées » (ayant rempli les trois caractéristiques dans le passé, mais échouant aujourd'hui en raison de perturbations qui peuvent être inversées ou contrecarrées) et même des « ICCA désirées » (ne présentant qu'une ou deux caractéristiques définitionnelles, mais possédant également le potentiel de développer la troisième) (Borrini-Feyerabend et Campese, 2017).

Une ICCA ne peut être identifiée et maintenue en vie que par le peuple ou la communauté qui la gouverne et la gère. Les pêcheurs qui s'engagent dans des opérations de surveillance de leur aire conservée estuarienne en Casamance, au Sénégal, et les communautés pastorales autochtones d'Iran qui prennent des décisions cruciales sur le moment de migrer vers leurs zones d'estivage et d'hivernage savent qu'ils et elles sont liés à une ICCA. Les peuples autochtones de la région amazonienne qui résistent vigoureusement aux perturbations causées par les barrages, les routes et les opérations minières, et les communautés rurales d'Espagne dont les communs sont au cœur de l'identité et de la culture locales savent que leur lien est suffisamment fort et effectif. Les habitants des forêts de Bornéo qui reconnaissent des centaines de plantes et de traces d'animaux, et les femmes malgaches qui réglementent la collecte des poulpes pour garantir leur abondance lors de la

87. NDT : ICCA, pour *Indigenous and Community Conservation Areas*. En français, l'abréviation utilisée officiellement est APAC, pour « aires ou territoires du patrimoine autochtone et communautaire ». On parle aussi de « territoires de vie ».

prochaine saison de pêche peuvent constater les résultats de la protection de la nature et les analyser.

Aujourd'hui, le terme « ICCA » a pris de l'ampleur. Il est désormais utilisé par les défenseurs de l'environnement et les agences gouvernementales comme un type de gouvernance pour la conservation de la nature⁸⁸. Les ICCA sont reconnues comme des aires protégées avec un type de gouvernance spécifique, ou comme des aires « conservées » (Borrini-Feyerabend *et al.*, 2013 ; Borrini-Feyerabend et Hill, 2015), et/ou à travers des accords adaptés aux chevauchements avec d'autres aires protégées relevant de divers types de gouvernance. En termes de contribution à la protection et la conservation de la nature, les ICCA sont, selon toute vraisemblance, aussi importantes, voire plus, que les aires protégées officielles. Elles sont donc cruciales pour atteindre les objectifs de conservation au niveau mondial. Les ICCA fournissent des « modèles durables de protection de la nature », qui dépendent de l'intégrité et des capacités locales plutôt que d'une expertise et d'un financement externes. Elles maintiennent les moyens de subsistance, la paix et la sécurité, ainsi que l'identité et la fierté culturelles. Elles constituent un mécanisme non fondé sur le marché, qui permet d'atténuer le changement climatique et de s'y adapter. Elles aident à atteindre la plupart des objectifs du plan stratégique pour la diversité biologique 2011-2020 (Kothari et Neumann, 2014) et contribuent à une grande partie des objectifs du programme de développement durable des Nations unies. Cela dit, pour les peuples autochtones et les communautés locales qui en ont la garde, les ICCA demeurent essentielles pour maintenir la vie et les moyens de subsistance, pour jouir de droits collectifs sur la terre, l'eau et les ressources naturelles, avec les responsabilités correspondantes, et pour garantir le respect des connaissances, pratiques et institutions essentielles à la culture. Ce sont les raisons cruciales pour lesquelles des centaines d'organisations de peuples autochtones et de communautés locales, de défenseurs de la société civile et d'individus ont uni leurs forces au sein du ICCA Consortium – une association internationale qui, dans le monde entier, défend les ICCA contre plusieurs menaces omniprésentes et favorise la reconnaissance et le soutien nécessaires de ces « territoires de vie ».

88. Voir les rapports « Planète protégée » de 2012, 2014 et 2016, du Centre mondial de surveillance pour la conservation de la nature (PNUE-WCMC) et l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN) : www.livereport.protectedplanet.net

Pour aller plus loin

ICCA Consortium, www.iccaconsortium.org

Borrini-Feyerabend, Grazia, Barbara Lassen, Stan Stevens, Gary Martin, Juan Carlos Riascos de la Peña, Ernesto F. Ráez Luna et M. Taghi Farvar (2010), *Bio-cultural Diversity Conserved by Indigenous Peoples and Local Communities: Examples and Analysis*, Téhéran : ICCA Consortium et CENESTA.

Borrini-Feyerabend, Grazia, Nigel Dudley, Tilman Jaeger, Barbara Lassen, Neema Pathak Broome, Adrian Phillips et Trevor Sandwith (2013), *Governance of Protected Areas: From Understanding to Action*, Gland (Suisse) : IUCN WCPA.

Borrini-Feyerabend, Grazia et Rosemary Hill (2015), « Governance for the Conservation of Nature », dans Graeme L. Worboys, Michael Lockwood, Ashish Kothari, Sue Feary et Ian Pulsford (dir.), *Protected Area Governance and Management*, Canberra : ANU Press.

Borrini-Feyerabend, Grazia et Jessica Campese (2017), *Self-Strengthening ICCAs: Guidance on a Process and Resources for Custodian Indigenous Peoples and Local Communities*, ICCA Consortium.

Kothari, Ashish, Colleen Corrigan, Harry Jonas, Aurélie Neumann et Holly Shrumm (dir.) (2012), *CBD Technical Series. Recognising and Supporting Territories and Areas Conserved by Indigenous Peoples and Local Communities: Global Overview and National Case Studies*, n° 64, Montréal : Secretariat of the Convention on Biological Diversity.

Kothari, Ashish et Aurélie Neumann (2014), *Policy Brief of the ICCA Consortium: ICCAs and Aichi Target*, n° 1, Téhéran : ICCA Consortium, Kalpavriksh, CBD Secretariat, CBD Alliance et Cenesta.

Grazia Borrini-Feyerabend est cofondatrice du ICCA Consortium et y a été élue coordinatrice mondiale de 2010 à 2019. Après avoir développé le programme de politique sociale de l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN) au début des années 1990, elle a été active au sein de la Commission des politiques environnementales, économiques et sociales (CPES) et de la Commission mondiale des aires protégées (CMAP) de l'UICN, introduisant et pilotant la discipline de la « gouvernance pour la conservation de la nature ». Elle a travaillé dans plus de 60 pays et a publié plus d'une vingtaine d'ouvrages.

Feu **M. Taghi Farvar** a cofondé le ICCA Consortium, où il a été élu président en 2010. Issu d'une tribu nomade shahsevan de l'Azerbaïdjan iranien, Taghi a défendu les droits des terres ancestrales des peuples autochtones et a contribué à ce que les tribus nomades autochtones soient reconnues comme les premières défenseuses de l'environnement.

Justice environnementale

Joan Martínez-Alier

Mots clés : métabolisme social, écologie politique, conflits écologico-distributifs, *EJ Atlas*

Un mouvement mondial pour la justice environnementale contribue aujourd'hui à orienter la société et l'économie vers plus de soutenabilité environnementale. Ce mouvement est né des « conflits écologico-distributifs » (Martínez-Alier, 2014 [2002]), un terme désignant les protestations collectives contre les injustices environnementales. Par exemple, une usine peut polluer une rivière qui n'appartient à personne, ou qui appartient à une communauté qui gère la rivière – comme l'ont étudié Elinor Ostrom et son école des communs. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'un dommage qui peut être évalué sur le marché. Il en est de même lorsque le changement climatique fait reculer les glaciers dans les Andes ou dans l'Himalaya, privant ainsi leurs communautés d'eau. Plus qu'une défaillance du marché – ce qui implique que de telles externalités pourraient être évaluées en termes monétaires et internalisées par le système de prix –, il s'agit, comme le dit Karl William Kapp, d'un « succès de transferts de coûts », qui conduit celles et ceux qui les supportent à protester. Si ces protestations portent leurs fruits – ce qui n'est pas le cas en règle générale –, ces activités peuvent se voir interdites.

Aux États-Unis, ces conflits écologico-distributifs ont été perçus comme des injustices persistantes envers les « gens de couleur » et ont donné naissance à un mouvement social dans les années 1980 (Bullard, 1993). Le terme de « justice environnementale » a alors commencé à être utilisé dans les luttes contre le déversement d'énormes quantités de déchets toxiques à proximité des communautés noires pauvres. Dès 1991, lors du National People of Color Environmental Leadership Summit à Washington DC, des liens ont été tissés afin de « commencer à construire un mouvement national et international réunissant tous les peuples de couleur, pour lutter contre la destruction et la spoliation de [leurs] terres et de [leurs] communautés ».

À l'heure actuelle, les conflits écologico-distributifs axés sur l'extraction des ressources, le transport et l'élimination des

déchets se multiplient à travers le monde. On observe des protestations au niveau local, mais aussi des exemples de réussites où les projets sont arrêtés, et des alternatives développées. La justice environnementale constitue donc une focale puissante pour donner du sens aux luttes contre les effets négatifs de certains projets. La croissance économique modifie le « métabolisme social » mondial, c'est-à-dire les flux d'énergie et de matières qui ont un effet sur les moyens de subsistance des humains et la conservation de la nature dans le monde entier. L'économie industrielle d'aujourd'hui a un appétit colossal pour les matériaux et l'énergie. Même une économie industrielle qui ne connaîtrait pas de croissance aurait besoin de « nouveaux » approvisionnements en combustibles fossiles – car l'énergie n'est pas recyclée –, mais aussi en matériaux – ceux-ci n'étant qu'en partie recyclés. Ces besoins ne cessent d'augmenter avec la croissance économique.

Avec l'industrialisation, des quantités accrues de dioxyde de carbone ont été rejetées dans l'atmosphère, augmentant ainsi l'effet de serre ou l'acidification des océans. Ce type d'économie n'est donc pas circulaire ; elle est entropique. Les aquifères, le bois et les ressources halieutiques sont surexploités. La fertilité des sols est mise en péril, tandis que la biodiversité s'appauvrit. Ce métabolisme social en mutation donne ainsi lieu à des conflits écologico-distributifs qui se superposent parfois à d'autres conflits sociaux axés sur des questions de classe, d'ethnicité ou d'identité autochtone, de genre, de caste ou de droits territoriaux.

Un mouvement mondial pour la justice environnementale s'affirme aujourd'hui lentement, comme le montre *l'Atlas des conflits pour la justice environnementale* (Martínez-Alier et al., 2016). Plusieurs types d'épuisement se produisent actuellement, dans la mesure où l'exploitation minière, les barrages, la fracturation hydraulique (pour le gaz), les plantations et les nouveaux réseaux de transport nécessitent une croissance métabolique. Peu à peu, ces développements atteignent chaque recoin restant de la planète, minant l'environnement ainsi que les conditions d'existence des populations locales, qui s'en plaignent en conséquence. L'alliance entre le mouvement pour la justice environnementale et le mouvement de sauvegarde de l'environnement peut être difficile, bien qu'un appel à une convergence entre le mouvement de la décroissance et celui pour la justice environnementale ait été lancé pour la première fois en 2012 (Martínez-Alier, 2012).

Les conflits écologico-distributifs diffèrent des conflits de redistribution économiques concernant les salaires, les prix et les loyers. Les conflits écologico-distributifs portent sur les conditions de vie, l'accès aux ressources naturelles et la répartition de la pollution. Leurs protagonistes sont moins souvent des travailleurs industriels que des femmes autochtones qui luttent contre les projets de mines à ciel ouvert, des paysans qui s'opposent aux plantations envahissantes de palmiers à huile, ou des citadins et des recycleurs de déchets qui refusent leur incinération (comme dans tant de cas répertoriés dans *l'Atlas des conflits pour la justice environnementale*). Les conflits écologico-distributifs diffèrent des luttes classiques entre le capital et le travail, bien qu'ils se recoupent parfois.

Ces conflits sont des luttes pour la valuation en deux sens. Le premier sens concerne les valeurs à adopter lors de la prise de décision sur l'utilisation de la nature dans des projets particuliers – par exemple, les valeurs marchandes, dont les valeurs monétaires fictives, établies par le biais d'une valuation contingente ou par d'autres méthodes ; les valeurs liées à la subsistance ; le caractère sacré ; les droits territoriaux des autochtones ; les valeurs écologiques dans leurs propres unités de compte. Deuxièmement, et plus important encore, quel groupe social devrait avoir le pouvoir d'inclure ou d'exclure les valeurs concernées, de les pondérer et de permettre des compromis ? Par exemple, les droits territoriaux sacrés des autochtones sont-ils assortis d'un droit de veto (Martínez-Alier, 2014 [2002]) ?

Depuis le milieu des années 1990, un lien a été établi entre le mouvement pour la justice environnementale aux États-Unis et l'écologisme des pauvres en Amérique latine, en Afrique et en Asie. Cela fait suite à la mort de Chico Mendes en 1988, qui s'opposait à la déforestation au Brésil, et à la mort, en 1995, de Ken Saro-Wiwa et de ses camarades ogonis dans le delta du Niger, qui luttait contre l'extraction pétrolière et le torchage du gaz par Shell. Toujours au milieu des années 1990, l'ouvrage *Cry of the Earth, Cry of the Poor* (1997 [1996]) du « théologien de la libération » Leonardo Boff a établi des liens entre la pauvreté et les plaintes environnementales. Son travail a été défendu dans l'encyclique papale *Laudato si'* (2015), qui est elle-même un appel à la justice environnementale.

Depuis les années 1980, le mouvement pour la justice environnementale a introduit un ensemble de concepts et a lancé une campagne. Des propositions pour laisser les énergies fossiles dans le sol ont été développées depuis 1997 par Acción Ecológica

en Équateur, Environmental Rights Action au Nigeria, et le réseau Oilwatch. La résistance à l'injustice socio-environnementale a donné naissance à de nombreuses organisations de justice environnementale, qui prônent des transformations sociales alternatives et déploient un nouveau vocabulaire de la justice environnementale, avec des termes et des expressions tels que : l'« épidémiologie populaire », les « zones de sacrifice », la « justice climatique », la « justice de l'eau », la « souveraineté alimentaire », la « biopiraterie », les « villages du cancer » en Chine, les « déserts verts » au Brésil, les « *pueblos fumigados* » en Argentine, les « mafias du sable » en Inde, le « racisme environnemental », la « dette écologique », l'« accaparement des terres et des océans », et le slogan « les plantations d'arbres ne sont pas des forêts ». Plusieurs réseaux utilisent ces concepts dans différentes langues, inventent leurs propres chansons, brandissent leurs propres banderoles et réalisent leurs propres documentaires.

Pour aller plus loin

Atlas des conflits pour la justice environnementale, www.ejatl.org

Glossaire EJOLT, www.ejolt.org/section/resources/glossary

Boff, Leonardo (1997 [1996]), *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, New York : Orbis Books.

Bullard, Robert D. (dir.) (1993), *Confronting Environmental Racism: Voices from the Grassroots*, Boston : South End Press.

Martínez-Alier, Joan (2012), « Environmental Justice and Economic Degrowth: An Alliance Between Two Movements », *Capitalism Nature Socialism*, vol. 23, n° 1, p. 51-73.

Martínez-Alier, Joan (2014 [2002]), *L'Écologisme des pauvres : une étude des conflits environnementaux dans le monde*, Paris : Les Petits Matins et Institut Veblen.

Martínez-Alier, Joan, Leah Temper, Daniela del Bene et Arnim Scheidel (2016), « Is There a Global Environmental Justice Movement? », *The Journal of Peasant Studies*, vol. 43, n° 3, p. 731-755.

Pape François (2015), *Laudato si' : sur la sauvegarde de la maison commune*, www.vatican.va

Joan Martínez-Alier est directeur de recherche en économie écologique et en écologie politique à l'Institut des sciences et technologies de l'environnement de l'université autonome de Barcelone (ICTA-UAB). Il est notamment l'auteur de *Ecological Economics: Energy, Environment and Society* (Blackwell, 1987) et de *L'Écologisme des pauvres : une étude des conflits environnementaux dans le monde*.

Kametsa asaike

Kametsa asaike

Emily Caruso et Juan Pablo Sarmiento Barletti

Mots clés : convivialité, extractivisme, Amérique latine, relationalité, socialité

Cet article décrit le *kametsa asaike* (« bien vivre ensemble dans ce lieu »), une philosophie autochtone de bien-être poursuivie par le peuple ashaninka de l'Amazonie péruvienne. Nous soutenons ici que la compréhension de l'identité personnelle – la perception culturellement influencée de la constitution des personnes – est un terrain fertile sur lequel peuvent être cultivées et perpétuées des alternatives pratiques et radicales au paradigme dominant du développement.

Le *kametsa asaike* présente deux caractéristiques principales qui remettent en question les conceptions classiques du bien-être :

- Le bien-être subjectif n'est possible qu'à travers le bien-être collectif, et le collectif comprend les humains, les êtres autres qu'humains et la Terre.

- Il s'agit d'une pratique délibérée – pour vivre bien, chacun et chacune doit y travailler.

Le *kametsa asaike* démontre en quoi la mesure du « bien-être subjectif » en matière de santé et/ou de consommation, très en vogue dans les milieux de développement conventionnels, ne peut rendre compte de l'éthique de la socialité humaine et des manières de connaître le monde et de s'y connecter qui sont contenues dans une telle pratique. En abordant le monde comme un réseau d'acteurs humains et autres qu'humains mutuellement constitués, le *kametsa asaike* remet implicitement en question la notion moderne d'individu désincarné et le dualisme nature/culture qui sous-tend le complexe du développement et autorise l'extractivisme à grande échelle, quelles que soient ses conséquences sur la vie.

Selon le contexte, le terme « *asháninka* » signifie « nous, la famille » ou « nous, le peuple ». La plupart des humains et les êtres autres qu'humains, tels que les plantes, les animaux et les esprits, sont des *asháninkas*, c'est-à-dire des acteurs sociaux. Tous ces êtres perçoivent le monde et y agissent de manière similaire : ils peuvent être gentils ou méchants ; ils s'enivrent, commettent des erreurs et ont besoin de chamans lorsqu'ils

sont malades ; ils rient, pleurent, aiment et ont peur. Cette conception de l'autre qu'humain est commune à de nombreux peuples autochtones. Pourtant, il ne s'agit pas d'une perspective anthropocentrique : les humains sont l'un des nombreux types d'êtres différents qui partagent le statut de personne.

Dans ces contextes, le statut de personne n'est pas stable ou donné. Dès la naissance, les bébés ashaninkas entrent dans un processus où ils se constituent en permanence comme *asháninkasanori* (véritable personne *asháninka*), qui durera tout au long de leur vie. L'art de former des personnes suppose, principalement, de partager des substances et des espaces de vie proches, de manger des aliments prescrits et d'adopter des comportements appropriés tels que travailler dur, être généreux avec le produit de son travail et partager des émotions socialement constructives. Vivre en tant qu'*asháninkasanori* exige également de suivre une éthique de convivialité dans la relation avec la Terre, notamment en respectant les êtres autres qu'humains, en prenant soin de la Terre par un travail acharné, et en suivant les prescriptions qui énoncent où faire des jardins et ce que l'on peut chasser, pêcher et cueillir, où et quand. En retour, les animaux, les plantes, les esprits et la terre fournissent ce dont les gens ont besoin pour vivre comme *asháninkasanori*. Ainsi s'établit un cycle d'interdépendance et d'interconnexion, qui renforce continuellement l'« ashaninkaité » des personnes et des lieux et permet le *kametsa asaike*.

Le *kametsa asaike* contraste fortement avec l'essor des projets extractivistes à grande échelle dans tout le Pérou, qui sont devenus l'épine dorsale des efforts de reconstruction à la suite de la guerre interne péruvienne (1980-2000). De grandes parties du territoire traditionnel des Ashaninkas, théâtre d'un épisode de la guerre particulièrement violent et long, ont été concédées par l'État péruvien à des entreprises multinationales pour l'extraction de pétrole et de gaz et la construction de barrages hydroélectriques. Le continuum de violence, généré par la guerre et suivi immédiatement par l'extractivisme, est vécu par les Ashaninkas comme une déchirure de l'équilibre fragile entre les humains et la terre qui leur permet de vivre bien. Les 30 dernières années ont vu le détricotage de l'*asháninkasanori-té* et, nous disent nos collaborateurs ashaninkas, la Terre est en colère. Après avoir subi la violence de la guerre et de l'extractivisme, elle tourne le dos aux humains. Les cultures ne poussent pas, les arbres ne portent pas de fruits, les rivières ne se remplissent plus de poissons, ni les forêts d'animaux, et les

esprits qui aident les chamans à guérir et protéger les animaux de la forêt ont disparu.

Aujourd'hui, les Ashaninkas travaillent sans relâche pour effacer le souvenir de la guerre et mettre un terme à l'augmentation des activités extractives sur leurs terres. Ils et elles cherchent à reconstruire leurs relations de solidarité et d'interconnexion entre eux, avec la Terre et avec les autres qu'humains, et à rétablir ainsi les conditions de la pratique du *kametsa asaike*. Avec le soutien de la Central Asháninka del Río Ene (CARE), une organisation autochtone dirigée par Ruth Buendía, les communautés ashaninkas de la vallée de l'Ene ont publié un ensemble de principes, fondés sur les pratiques quotidiennes du *kametsa asaike*, qu'elles ont appelé leur « programme politique » (CARE, 2011). Le peuple représenté par la CARE s'attend à ce que tout individu ou toute institution souhaitant établir des relations avec eux ou leurs territoires respecte ces principes. Ce manifeste a fait l'objet d'une application immédiate puisque la CARE a lancé une série de projets en 2011, avec le soutien d'ONG internationales telles que Rainforest Foundation UK. Ces projets ont été construits sur la base des exigences du *kametsa asaike* exprimées dans le programme. Les Ashaninkas ont également utilisé le programme comme un outil de plaidoyer dans leurs luttes contre les projets extractifs.

Si le *kametsa asaike* n'est peut-être pas directement applicable dans d'autres contextes sociaux, il offre des solutions radicales pour reconstruire l'humanité et notre relation avec la Terre, et constitue une approche permettant de transcender les excès de l'Anthropocène. Premièrement, il nous encourage à examiner ce qui fait de nous des personnes – en relation avec d'autres humains et d'autres êtres –, afin de comprendre ce qui nous permettra de vivre bien. Ensuite, il propose que la recherche du bien-être soit nécessairement collective : nous devons reconnaître notre interdépendance et nos relations avec les autres êtres et la terre afin de vivre bien. Il suggère également que le bien-être n'est possible que si l'on donne aux gens les outils nécessaires pour être véritablement humains. Pour celles et ceux qui sont perdus dans les fausses solutions du complexe du développement, dans lequel les différences humaines sont occultées par les discours d'« amélioration » et de « rationalité », la découverte de ce qui fait de nous des êtres humains – et de la manière dont cela enracine nos constructions du bien-être – risque d'être une tâche difficile. Cependant, c'est peut-être la seule façon de construire un monde plus riche de sens, plus

respectueux et plus beau. Enfin, le *kametsa asaike* nous montre que la seule façon de maintenir le bien-être, en particulier lorsqu'il fait l'objet d'une agression, est de continuer à le pratiquer chaque jour et de toutes les manières, petites et grandes.

Pour aller plus loin

- Central Asháninka del Río Ene, www.facebook.com/careashaninka
Global Environments Network, www.globalenvironments.org
Brandenburg, Heidi et Mathew Orzel (réal.) (2016), *When Two Worlds Collide*, www.whentwoworldscollide1.vhx.tv
CARE – Central Asháninka del Río Ene (2011), *Kametsa asaike: el vivir bien de los Asháninka del río Ene. Agenda política de la CARE*.
CARE – Central Asháninka del Río Ene (2014), *Kametsa asaike, el buen vivir de la Amazonía peruana*, www.vimeo.com/88115558
Sarmiento Barletti, Juan Pablo (2016), « The Angry Earth: Wellbeing, Place, and Extractivism in the Amazon », *Anthropology in Action*, vol. 23, n° 3, p. 43-53.

Emily Caruso est directrice de la Global Diversity Foundation (www.global-diversity.org). Biologiste et anthropologue de formation, elle a effectué son travail de terrain de doctorat auprès des communautés ashaninkas de la région du río Ene. Elle se passionne pour le rétablissement et le maintien des relations entre les humains, les autres qu'humains et les lieux, en tant que point de départ du bien-être individuel et collectif.

Juan Pablo Sarmiento Barletti est socio-anthropologue au Center for International Forestry Research à Lima, au Pérou. Il a mené des recherches ethnographiques approfondies auprès des Ashaninkas, sur la façon dont ils et elles vivent et perçoivent l'extractivisme, l'effet évident qu'il a sur leur vie quotidienne et l'effet moins évident qu'il a sur leurs relations avec leurs voisins autres qu'humains.

Kawsak sachasacha

Patricia Gualinga

Mots clés : forêt tropicale, *yachags*, Pachamama, *Lakta*, *Allpamama*, *yakumama*, *kawsak yaku*, peuples autochtones

La forêt tropicale vivante (*kawsak sachasacha*) est un espace où circule la vie d'un grand nombre d'êtres divers, du plus petit au plus grand. Ils proviennent des mondes animal, végétal, minéral et cosmique. Leur fonction est d'équilibrer et de renouveler l'énergie émotionnelle, psychologique, physique et spirituelle, qui est une part fondamentale de tous les êtres vivants. Le *kawsak sachasacha* est un domaine sacré qui existe dans les forêts primaires, dans lesquelles résident cascades, lagons, marais, montagnes, rivières et arbres millénaires, les êtres suprêmes de la nature, qui régénèrent les écosystèmes, vitaux pour tous les êtres humains. Le *kawsak sachasacha* est également un espace où les *yachags* (chamans) reçoivent des connaissances, où ils se connectent à l'être et au savoir de leurs ancêtres et des lieux de vie. Les *yachags* maintiennent l'équilibre naturel de l'univers et garantissent la perpétuation de la culture, l'harmonie et la continuité de la vie, liée par les fils invisibles de l'univers entier, en dehors des perspectives dualistes et monoculturelles conventionnelles.

Pour les peuples autochtones qui habitent l'Amazonie, la forêt tropicale est la vie. Le monde entier du *kawsak sachasacha* possède de l'énergie et symbolise l'esprit humain. Bien que la perspective de la forêt vivante soit un concept propre aux peuples amazoniens, le peuple de Sarayaku rend son caractère sacré public, en le partageant avec d'autres cultures et sociétés, dans l'intention de contribuer à une connaissance profonde de la nature.

D'autres peuples autochtones du monde ont des concepts similaires, qui se réfèrent à des esprits et non des êtres vivants, lesquels – étant donné leur pureté – habitent des lieux sacrés tels que les forêts primaires d'Amazonie, dont l'existence est menacée par la pollution et l'extraction. La disparition de ces êtres provoque des conflits environnementaux et la disparition des écosystèmes. La différence entre les esprits de la forêt et les êtres de la forêt est que, si les premiers ne meurent pas,

les seconds, qui sont des régénérateurs et des gardiens de la nature, peuvent mourir et disparaître, mettant ainsi en danger la vie des peuples autochtones.

Chaque espace et chaque partie de la forêt a ses acteurs. Dans chacun de ces espaces – qui incluent également les lieux d'habitation et d'abri des animaux sacrés –, il existe des *runa ayllu llaktakuna* (des peuples) parallèles, avec des humains appelés *runa*. Chaque montagne et les grands arbres communiquent par des réseaux invisibles de fils, où les *supay* (êtres supérieurs de la forêt) se rassemblent et entrent en conversation à travers la forêt tropicale. Le *kawsak yaku* (eau vivante) jaillit partout, depuis les chutes d'eau qui servent de passages pour relier les lagunes et les grandes rivières où circulent les *yakuruna* (êtres de l'eau) et les *yakumama* (anacondas), jusqu'au grand fleuve Amazone. Les *yakuruna* conservent l'abondance de l'ichtyofaune. Lorsque les *yakumama* quittent leurs habitations, le fleuve et les lagunes deviennent stériles et déserts.

L'*Allpamama* (la Terre-Mère) nous donne tout, nous protège, nous nourrit et nous tient chaud. La Terre et la forêt tropicale sont ce qui nous donne l'énergie et le souffle de la vie. C'est d'elles que nous recevons la sagesse, la clairvoyance, la responsabilité, la solidarité, l'engagement et les émotions, qui maintiennent les humains liés entre eux, à leurs familles, à leurs êtres chers, et à ce qu'ils attendent dans le futur comme résultat de leurs efforts et de leurs manières de vivre.

À travers la transmission des *muskuy* (visions et rêves), l'esprit humain, qui réside dans le *kawsak sachasacha*, reçoit l'énergie qui symbolise la vie humaine, tant pour sa force que pour sa grandeur et ses pensées intérieures. Ici, l'âme et la vie ne font qu'un avec la Pachamama ; cela participe de notre éducation dès le début de la conception, de sorte que nous faisons partie du *runa kawsay*.

En ce qui concerne le *runakuna kawsay* (la vie d'un peuple), les principes sont les suivants : maintenir et soutenir la vie communautaire, comme la cellule familiale ; disposer d'une institution de gouvernement bien organisée, avec une prise de décision participative et collective qui inclut les femmes, les jeunes, les enfants et les personnes âgées ; mettre en pratique, transmettre et perpétuer les connaissances culturelles et spirituelles traditionnelles en toute liberté ; disposer d'établissements humains adéquats, ainsi que d'infrastructures culturelles adaptées aux Kichwas ; et assurer la souveraineté alimentaire de la population.

Ce qui précède implique le développement d'une économie propre aux Kichwas, qui ne repose pas sur l'accumulation de biens, mais sur la solidarité et la réciprocité, une économie qui renforce la production soutenable avec des pratiques et des technologies kichwas appropriées, en respectant toujours l'équilibre de la nature. Cette économie s'exprime par des stratégies de travail collectif et, dans les communautés de pêcheurs, par le troc de produits et de services, même si, actuellement, il s'agit aussi de planifier la mise en œuvre de nouvelles façons de penser l'économie.

Le *sumak allpa* (Terre saine) nous invite à profiter d'une planète saine avec un écosystème fragile, riche en biodiversité et non pollué, tout en prenant soin de l'abondance de la flore et de la faune dans la forêt, en maintenant un niveau de conscience à ce sujet, et en conservant et respectant les sites sacrés et vivants. En même temps, on préserverait l'intégrité du territoire par des règles de gestion et d'utilisation fondées sur les lois de conservation du peuple kichwa, à travers un zonage territorial établi par le peuple.

Le principe fondamental du *sacha runa yachay* (savoir kichwa des peuples de la forêt) est de perpétuer nos connaissances ancestrales et nos pratiques culturelles et spirituelles, qui nous permettent de continuer à exercer nos propres pratiques traditionnelles de guérison et à utiliser les plantes médicinales, avec nos *yachags* ou sages.

Nous accordons de l'importance à l'ingéniosité de notre architecture traditionnelle, en harmonie avec la réalité de notre environnement forestier, et pratiquons l'art de la céramique et la fabrication d'instruments de chasse et de pêche. La musique, les chants sacrés, les tambours et la danse font partie intégrante du *sacha runa yachay*. Celui-ci passe aussi par la transmission de nos propres techniques de préparation et d'utilisation du sol pour l'agriculture, ainsi que des techniques de chasse, de pêche et de cueillette des fruits. Il est nécessaire de développer une éducation à visage humain et une vision ouverte qui valorise comme point de départ notre propre savoir et entretient des relations respectueuses avec les autres cultures. Nous devons maintenir la solidarité entre les familles des *ayllus*⁸⁹, en établissant des relations fondées sur le travail collectif. Il nous faut

aussi conserver l'équilibre et la relation entre les êtres humains et la nature, et perpétuer le concept d'une forêt vivante et animée, avec tous ses participants : ses véritables propriétaires et maîtres, ainsi que ses représentants ultimes, les *yachags* ou sages, véritables hommes de science ayant la plus haute compréhension de la nature et de ses êtres.

La vie et la **cosmovision** du peuple de Sarayaku sont une partie intégrante et fondamentale de la connaissance nécessaire pour continuer à maintenir notre identité en tant que peuple kichwa.

Patricia Gualinga, née à Sayaraku le 21 septembre 1969, est une autochtone kichwa. Elle est titulaire d'un baccalauréat en commerce et étudie le contentieux des droits de l'Homme, la gestion de l'environnement et la communication. Elle est consultante sur les questions amazoniennes et directrice régionale du ministère du Tourisme en Amazonie. Elle était auparavant directrice chargée des femmes et des relations internationales pour le peuple de Sarayaku en Équateur.

89. NDT : L'*ayllu* est une cellule sociale de base composée de plusieurs familles qui se considèrent liées par un ancêtre commun et qui s'engagent dans des actions communes (rituels, travaux) sur une même assise territoriale.

Kyosei

Motoi Fuse

Mots clés : *kyosei*, symbiose, relations entre humains et nature, convivialité

Au Japon, le mot « *kyosei* » signifie en langage courant « symbiose », « convivialité » ou « vivre-ensemble ». On peut l'utiliser pour décrire les relations entre sexes, entre différentes cultures, entre personnes handicapées et non handicapées, entre humains et animaux, entre humains et nature, etc. Le *kyosei* a donc toujours trait aux relations que les humains entretiennent entre eux et avec la nature. Depuis la seconde moitié du 20^e siècle, son usage a permis d'aborder les problèmes écologiques et sociaux à travers une approche holistique. Mais en tant qu'idéal sociétal, le concept de *kyosei* rassemble des partisans au sein et en dehors du milieu universitaire ; en conséquence, toute une série de significations, voire d'ambiguïtés, y sont associées. Ainsi, les partis politiques japonais ont appliqué ce concept de manière fort différente, selon qu'ils sont de droite ou de gauche.

C'est dans ce contexte que l'Association for Kyosei Studies a été créée au Japon en 2006. Son objectif est de mener des enquêtes transdisciplinaires sur les systèmes sociaux. La brochure de l'association détaille les différentes acceptions du concept de *kyosei*, ainsi que leurs déclinaisons pratiques dans le monde réel. Selon cette association, un dénominateur commun regroupe les différentes conceptions du *kyosei* : de manière générale, le *kyosei* vise à renforcer l'égalité et la soutenabilité, en respectant pleinement l'hétérogénéité des langues, des cultures et des climats.

Le philosophe japonais contemporain Shuji Ozeki (2015) a élaboré un cadre conceptuel qui catégorise les acceptions du concept de *kyosei* en trois classes : celles du « sanctuaire », de la « concurrence » et de la « communalité ». Le *kyosei* dans sa forme « sanctuarisée » est d'orientation prémoderne ; les idées de l'architecte Kisho Kurokawa en sont une représentation. C'est ainsi que les sanctuaires sont habilités à protéger et soutenir les sociétés et les communautés traditionnelles et conservatrices. La variante « concurrentielle » du *kyosei* est moderniste et s'inspire des idées du philosophe du droit Tatsuo Inoue. Le principe de concurrence favorise l'hétérogénéité, l'individualisation et réfute

la logique des communs. Ces deux formes de *kyosei* sont donc antithétiques.

La troisième classe – celle de la communalité – est postmoderne ; les idées du philosophe Kohei Hanazaki, du spécialiste des questions éthiques Takashi Kawamoto et du metteur en scène Toshiharu Takeuchi en sont l'expression. Elle oppose la mutualisation, la coopération et la solidarité au principe de concurrence, tel qu'énoncé par le « fondamentalisme de marché », et aux pratiques sociales qu'il suscite. Il ne s'agit plus ici de la simple mise en commun traditionnelle ; l'attention est portée sur les besoins et les opinions des personnes vulnérables et les plus démunies, démasquant ainsi les inégalités et les logiques d'asservissement qui se dissimulent dans certains usages du mot *kyosei*. Le philosophe et militant Hanazaki, qui vit à Hokkaido, recourt au concept de *kyosei* pour défendre les droits du peuple autochtone ainou au Japon.

Au sujet du troisième genre de *kyosei*, de type communautaire, il est important d'ajouter qu'il existe un autre idéal japonais de communalité, appelé *kyodo*. Toutefois, si cette dernière forme de mutualisation insiste sur le partage des valeurs, des normes et des objectifs, le *kyosei* met plus particulièrement en avant les aspects positifs du vivre-ensemble et des expériences d'émulation réciproque par-delà les différences. Ce *kyosei* qui prône le respect de l'hétérogénéité est à la fois le contrepoint de la communalité traditionnelle, où prévaut l'homogénéisation, et de la lutte moderniste pour l'existence au sein de l'économie de marché. Cette troisième version du *kyosei* dépasse les deux premières formes. Elle admet que conflit et rivalité constituent des moments historiques.

L'aggravation de la crise écologique a entraîné un réexamen des conceptions classiques du *kyosei* et des relations qu'entretiennent les humains avec leur milieu naturel ; on préfère de nos jours bâtir des modes de vie soutenables, en accord avec les lois de la nature. Ozeki propose d'appliquer le concept de *kyosei* comme une alternative en milieux agricoles, où le travail devient une médiation entre l'humanité et la nature et active le métabolisme entre celles-ci. En éthique de l'environnement, la mise en pratique de la logique holistique du *kyosei* permet de surmonter le conflit entre anthropocentrisme et écocentrisme. Ainsi, humanité et nature sont considérées toutes deux comme sujets.

Dans son célèbre article du début des années 1990 intitulé « A Global Sense of Place », la géographe féministe Doreen Massey a soutenu que l'idée d'un lieu ayant une seule identité « essentielle » fondée sur l'histoire limitée d'un territoire est erronée. Ce qui confère à un lieu sa spécificité, c'est le fait qu'il est construit « à partir d'une constellation particulière de relations sociales, qui se réunissent et se tissent ensemble en un lieu particulier ». Cette réidentification radicale du lieu permet de comprendre certaines réponses européennes créatives face à l'arrivée de réfugiés en provenance de zones de conflits mondiaux. Alors qu'un nouveau vocabulaire académique est en train d'émerger pour « le lieu, l'articulation des dimensions locales, interlocales et mondiales, et les pratiques socio-spatiales radicales », le terme « localisation ouverte » peut décrire de nouvelles expériences de construction communautaire, de politique radicale et de processus de démocratisation.

La crise capitaliste actuelle et les recettes de relance des élites ne servent qu'à étendre et normaliser de nouvelles formes de répression sociale dans divers contextes géographiques. En réponse à cela, depuis 2011, un modèle commun de protestation populaire est apparu dans le monde entier, axé sur la démocratie radicale et la transparence de la représentation. De plus, des initiatives de solidarité ont émergé sous la forme de réseaux de lutte localisée dans et à travers les espaces urbains. Ces mouvements illustrent une culture politique fondée sur la satisfaction des besoins matériels quotidiens par la mise en commun au niveau local. En cultivant une culture de solidarité créée collectivement et non pré-affectée, chaque mouvement donne du contenu à ce que David Featherstone (2015) appelle « les géographies dynamiques de l'activité politique subalterne et le caractère génératif de la lutte politique ». Par ailleurs, le mouvement des réfugiés en Europe et dans d'autres pays occidentaux en 2015 nous rappelle que la mobilité, et le contrôle de la mobilité, reflètent et renforcent le pouvoir. Les pays occidentaux cherchent à « gérer

Pour aller plus loin

Association for Kyosei Studies, www.kyosei-gakkai.jp

Hanazaki, Kohei (2001 [1993]), *Aidentiti to kyōsei no tetsugaku*, Tokyo : Heibonsha.

Murakami, Yoichiro, Noriko Kawamura et Shin Chiba (dir.) (2005), *Toward a Peaceable Future: Redefining Peace, Security, and Kyosei from a Multidisciplinary Perspective*, Pullman : Washington State University Press.

Ozeki, Shuji (2015), *Tagenteki kyōsei shakai ga mirai wo hiraku*, Tokyo : Agriculture and Forestry Statistics Publishing Inc.

Ozeki, Shuji, Yoshio Yaguchi, Sumio Kameyama et Koshin Kimura (dir.) (2016), *Kyōsei shakai*, Tokyo : Norin Tokei Shuppan.

Motoi Fuse est né en 1981 et a obtenu son doctorat à l'université d'agriculture et de technologie de Tokyo (TUAT) en 2011. Il enseigne à l'université de Tokyo ainsi qu'aux universités de Tokyo Kasei et de Musashino, au Japon. Il a publié des articles sur la philosophie de l'environnement dans le *Journal of Environmental Thought and Education*, édité au Japon.

les flux de réfugiés » et à sécuriser les frontières « interdites » avec des camps de détention militarisés. Pourtant, les réfugiés ont un grand besoin d’abri, de sécurité, de solidarité et de lieux communs – exactement comme les habitants locaux.

Ces dernières années, plusieurs mouvements populaires ont créé des lieux communs pour les réfugiés et les locaux en proposant des logements dignes dans les villes. Les habitants solidaires et les réfugiés improvisent des projets d’auto-organisation et des centres de solidarité fondés sur les principes de l’antiracisme et de l’inclusion, sur le droit à la libre circulation, et sur des conditions de vie décentes et des relations d’égalité. Ils concrétisent une conception de la vie quotidienne et de la lutte commune qui donne du pouvoir à partir de la base, ce qui conduit finalement à la création de localités ouvertes.

De telles initiatives existent depuis longtemps en Italie, en Espagne, en Suède, en Allemagne et dans d’autres pays principalement européens, mais nous nous limitons ici à deux exemples en Grèce. Le premier est City Plaza, un espace d’hébergement et de solidarité qui fonctionne depuis avril 2016 comme un projet de logement auto-organisé pour les réfugiés sans abri dans le centre d’Athènes. City Plaza a émergé comme une réponse pratique aux politiques anti-migratoires dominantes en Grèce et dans l’Union européenne, tout en se développant au cours des derniers mois comme une nouvelle localité ouverte fondée sur les principes d’auto-organisation, d’autonomie et de solidarité. Le deuxième exemple est le Dispensaire social de solidarité de Thessalonique, qui fonctionne depuis décembre 2010 comme un collectif social de soins de santé, offrant un traitement médical et pharmaceutique aux résidents non assurés. Au départ, il s’agissait d’un groupe de militants et de médecins désireux d’apporter un soutien sanitaire aux immigrés, mais cela est rapidement devenu un espace de soutien sanitaire pour toutes celles et ceux – locaux ou immigrés – qui n’avaient pas les moyens d’accéder au système national de santé.

De telles initiatives donnent un sens à ce que nous pouvons identifier comme une « localisation ouverte », un processus qui transforme les localités existantes en lieux ouverts à la solidarité sociale et politique. Ces lieux communs encouragent des pratiques socio-spatiales spécifiques qui répondent aux exigences de la vie quotidienne, tout en cultivant l’expérimentation sociale, la démocratisation, l’auto-organisation et les formes multiculturelles de coexistence.

Les localités ouvertes sont des paradigmes de « communautés politiques en construction », combinant lutte sociale et politique, et formant les participants en tant que sujets politiques/citoyens. Ces formes de lutte proposent une articulation radicale des intérêts sociaux et des moyens de les faire valoir. Leur projet témoigne d’un nouveau mode de politisation, en exprimant un besoin de réappropriation de la participation collective, et de création d’espaces publics, de lieux d’expérimentation sociale et de contre-institutions alternatives. Ce qui est en jeu ici, c’est le besoin d’un « passage au politique » en dehors de ses formes d’exercice traditionnelles, avec la politique de rue comme composante forte.

Selon le philosophe français Jacques Rancière (2005), le caractère politique d’un mouvement est lié à la recherche d’espaces d’action, de discours et de pensée, dépassant la simple affirmation d’un groupe concret. À cet égard, la sphère publique est élargie, le politique est conceptualisé comme une « détermination active », et les identités comme des « processus politiques en cours ». À cet égard, nous pouvons identifier les initiatives de solidarité susmentionnées comme des localités ouvertes qui font de la politique, et donc de la démocratie, un mode de vie – « un art de vivre ». Il s’agit non seulement d’un moyen de transition et d’organisation de la société, mais aussi d’une auto-transformation, d’une démocratisation et d’un apprentissage constants : des processus de constitution du peuple en tant que sujet collectif. Ce type de militantisme, fortement lié aux pratiques spatiales et aux questions et formes d’organisation de la vie quotidienne, conduit au développement de processus spécifiques d’unification, sans nécessairement induire la construction de nouveaux corps sociaux unifiés, mais plutôt en matérialisant un schéma d’« unité dans la diversité ». Les liens ne se forment pas simplement sur la base de la solidarité, mais à partir d’intérêts communs, de revendications communes et de mobilisation.

Les récits simplistes romancent ces mouvements et initiatives de solidarité, mais ceux-ci comportent de nombreuses tensions, limites et complexités. Les localités ouvertes que ces mouvements génèrent doivent être analysées comme des « phénomènes en mouvement constant », qui transforment leurs pratiques, leurs méthodologies et leurs relations internes. Cependant, de telles initiatives conceptualisent de manière relationnelle, et parfois controversée, « un sens radical du lieu », qui devrait toujours être ouvert et démocratique.

Pour aller plus loin

Dispensaire social de solidarité de Thessalonique, www.kiathess.gr

Refugee Accommodation and Solidarity Space City Plaza, www.facebook.com/sol2refugeesen

Featherstone, David (2015), « Thinking the Crisis Politically: Lineages of Resistance to NeoLiberalism and the Politics of the Present Conjuncture », *Space and Polity*, vol. 19, n° 1, p. 12-30.

Massey, Doreen (1991), « A Global Sense of Place », *Marxism Today*, n° 38, p. 24-29.

Rancière, Jacques (2005), *La Haine de la démocratie*, Paris : La Fabrique.

Eirini Gaitanou est titulaire d'un doctorat en études européennes et internationales du King's College de Londres. Ses recherches portent sur les mouvements sociaux, la participation politique, la subjectivité politique et la conscience, dans une perspective marxiste. En tant que militante, elle participe à des débats tant pratiques que théoriques.

Giorgos Velegrakis est un chercheur doctorant en écologie politique au département de géographie de l'université Harokopio d'Athènes. Ses recherches portent sur l'extractivisme et les mouvements socio-écologiques, les géographies urbaines, ainsi que les débats théoriques sur l'éco-socialisme, la décroissance et l'écologie politique marxiste.

Alors que le monde est de plus en plus tissé en un réseau dense d'ordinateurs interconnectés, la question centrale de notre époque est en train de devenir une question technologique : comment maintenir la liberté dans un monde qui est de plus en plus dirigé non pas par des humains, mais par des logiciels ? Le logiciel libre apporte une réponse à cette question en actualisant la notion traditionnelle de liberté, antérieure au numérique, pour y inclure la dépendance de l'humanité à l'égard du logiciel. La question à laquelle toute forme future de politique doit répondre n'est pas seulement la préservation de la liberté humaine, mais son expansion *via* un plus grand contrôle populaire autonome de l'infrastructure informatique, par les utilisateurs eux-mêmes.

À l'heure actuelle, les capacités liées à l'Internet sont monopolisées par quelques grandes entreprises de la Silicon Valley, comme Google, Apple, Facebook et Microsoft. Nos capacités cognitives étendues s'exercent par l'intermédiaire de logiciels qui sont en fait privatisés. Cela marque un tournant décisif dans le capitalisme, le travail numérique sous forme de « programmation » devenant la nouvelle forme hégémonique de travail. Cela ne signifie pas que les emplois traditionnels en usine et ceux liés à l'extraction des ressources ont été rendus obsolètes – loin de là ! Cependant, ce type de travail est soumis à des conditions de plus en plus brutales et précaires dans les pays de la « périphérie » et dans les zones d'exclusion des pays du centre. L'absence d'investissement dans les logiciels, au profit de la production industrielle et de l'extraction des ressources, fait des « pays en voie de développement » de simples rouages fournissant des biens à faible marge et une main-d'œuvre bon marché, pendant que le capitalisme se réorganise autour des logiciels.

Les logiciels mènent à l'automatisation, au remplacement du travail humain par des machines. Le langage qui coordonne celles-ci à l'échelle mondiale est le code. L'ordinateur est défini comme une machine de Turing universelle, une machine qui est infiniment flexible par rapport à d'autres outils spécialisés, car la même machine peut être réorganisée pour être plus efficace, ou

reprogrammée pour de nouvelles capacités. Le cœur du capitalisme n'est plus l'usine, mais le code.

Et si les gens pouvaient contrôler le code eux-mêmes ? Le « logiciel libre » inscrit quatre libertés fondamentales dans le code lui-même :

- la liberté de faire fonctionner le programme comme vous le souhaitez, pour n'importe quel usage ;
- la liberté d'étudier le fonctionnement du programme et de le modifier pour qu'il effectue vos tâches informatiques comme vous le souhaitez ;
- la liberté de redistribuer des copies, donc d'aider les autres ;
- la liberté de distribuer aux autres des copies de vos versions modifiées.

Ces libertés signifient que les gens peuvent contrôler les logiciels pour leurs propres besoins en ayant accès au code source – comme le dit la Free Software Foundation, « le *free software* est une question de liberté, pas de prix » (Stallman, 2017). Le logiciel libre est un programme politique qui va au-delà de l'*open source* ou de l'*open access*, bien qu'il offre un accès ouvert au code, nécessaire à la liberté.

Le *hacker* Richard Stallman a inventé le logiciel libre au Massachusetts Institute of Technology (MIT), comme un *hack* dans la loi américaine sur le droit d'auteur, constatant que la culture de partage des logiciels développée par les *hackers* était limitée par des entreprises commerciales comme Microsoft. Afin de créer une résistance juridiquement contraignante à ces nouvelles *enclosures* cognitives, Stallman a conçu la General Public License (GPL). Étant donné que le droit d'auteur d'un logiciel est attribué par défaut au développeur, celui-ci peut accorder une licence à un nombre illimité de personnes et préserver ainsi les quatre libertés fondamentales pour la postérité. La General Public License requiert que toutes les œuvres dérivées utilisent également cette licence, de sorte que les restrictions traditionnelles du droit d'auteur se transforment en un *copyleft* qui exige que les quatre libertés soient accordées. D'autres licences *open source*, telles que la licence du MIT ou la plupart des licences Creative Commons – qui attribuent directement le droit d'auteur au domaine public –, n'empêchent pas que des œuvres dérivées finissent par faire l'objet d'une appropriation. La General Public License permet non seulement de sécuriser une œuvre logicielle particulière pour préserver les capacités humaines, mais elle fait aussi en sorte que les logiciels mis en commun puissent se développer de manière virale. La General Public

License a été une licence et une méthodologie logicielle qui a remarquablement réussi. Par exemple, GNU/Linux fait fonctionner aujourd'hui une grande partie de l'architecture d'Internet, et même Android de Google repose sur un noyau de logiciel libre, bien que Google externalise des composants vitaux dans son *cloud* propriétaire.

Le logiciel libre résout des problèmes jusqu'alors insurmontables pour celles et ceux qui recherchent la souveraineté technologique à l'échelle individuelle et collective. Premièrement, il permet aux programmeurs d'établir de nouvelles formes de solidarité sociale à travers la programmation collective du code, par opposition au développement des logiciels propriétaires qui est maintenu dans le silo d'une seule entreprise. Deuxièmement, les utilisateurs de logiciels libres peuvent par définition devenir eux-mêmes des programmeurs, car ils ont la possibilité d'apprendre comment programmer et apporter des modifications au code. Troisièmement, l'*open source* est la seule garantie de sécurité, car il permet à des experts de contrôler le code. Il n'y a pas de frais de licence et les mises à jour de sécurité sont gratuites, ce qui empêche de nombreuses cyberattaques. Enfin, bien que le code puisse être conservé « *in the cloud* », c'est-à-dire hébergé sur les ordinateurs d'autres personnes, des versions de la General Public License, telles que la GPL Affero, peuvent garantir que le code source des logiciels qui fonctionnent sur des serveurs soit disponible en tant que partie des communs. La General Public License est une condition préalable à la décentralisation d'Internet et à la remise en cause du pouvoir du capitalisme informationnel.

Le logiciel libre est vital pour l'avenir des mouvements sociaux. On ne peut pas revenir à une vie préindustrielle, sans logiciels et sans ordinateurs. Les ordinateurs sont une formalisation mathématique d'une théorie philosophique abstraite de la causalité dans le monde matériel, et ils peuvent donc prendre de nombreuses formes, de l'informatique quantique à l'informatique biologique, et à l'avenir, espérons-le, des formes qui s'intégreront à l'écologie. Rejeter entièrement l'ordinateur reviendrait – si l'on pousse cette logique à l'extrême – à rejeter toute machinerie et à condamner l'humanité à une corvée perpétuelle et au provincialisme – un avenir peu prometteur. Il est tout aussi naïf d'imaginer que le capitalisme va se transformer rapidement en une utopie socialiste sans travail grâce à la diffusion des ordinateurs. De la diffusion d'Indymedia à la téléphonie mobile de Rhizomatica gérée communautairement à Oaxaca, en passant

par le plan d'infrastructure écologique autonome qui utilise des logiciels libres au Rojava, le logiciel libre a aidé discrètement les mouvements sociaux pendant des décennies, en fournissant les logiciels sous-jacents nécessaires aux luttes. En termes de post-développement, ce qu'il faut, c'est une stratégie qui augmente à la fois la liberté individuelle et la liberté collective par l'extension technologique des capacités humaines. Comme ces capacités dépendent de plus en plus des ordinateurs, le logiciel libre fournit une stratégie nécessaire dans la lutte pour retirer les logiciels des *enclosures* – et donner le pouvoir au peuple.

Pour aller plus loin

Système d'exploitation GNU, www.gnu.org/licenses

Gandy, Robin (1995 [1988]), « The Confluence of Ideas in 1936 », dans Rolf Herken (dir.), *The Universal Turing Machine: A Half-Century Survey*, Vienne : Springer-Verlag.

Levy, Steven (2013 [1984]), *L'Éthique des hackers*, Paris : Globe.

Moglen, Eben (1999), « Anarchism Triumphant: Free Software and the Death of Copyright », *First Monday*, vol. 4, n° 8.

Stallman, Richard (2017), « Qu'est-ce que le logiciel libre ? », www.gnu.org/philosophy/free-sw.html

Harry Halpin est chercheur au MIT Sociotechnical Systems Research Center et a été coordinateur de projet à l'Institut national de recherche en sciences et technologies du numérique à Paris. Il a auparavant travaillé pour le W3C sur les normes de sécurité, avant de démissionner en raison des problèmes liés au Digital Rights Management (DRM). Il est l'auteur de *Social Semantics: The Search for Meaning on the Web* (Springer, 2013) et a dirigé l'ouvrage *Philosophical Engineering: Toward a Philosophy of the Web* (Wiley, 2013).

L'idée de méditerranéisme identifie la logique historiquement et géographiquement spécifique de la vie et de la coexistence en Méditerranée et la traduit en un cadre culturel, politique et même éthique cohérent. En tant que vision, elle représente une alternative systémique ou, plus précisément, elle reprend et radicalise les supposées racines « originelles » de l'Occident, en les opposant aux dérives perverses de la civilisation occidentale actuelle.

« Qu'est-ce que la Méditerranée ? », demande Braudel (1977). « Mille choses à la fois, non pas un paysage, mais d'innombrables paysages, non pas une mer, mais une succession de mers, non pas une civilisation, mais des civilisations entassées les unes sur les autres. [...] Voyager en Méditerranée [...], c'est rencontrer de très vieilles choses, encore vivantes, qui côtoient l'ultramoderne. »

Cette représentation de la réalité méditerranéenne inspire immédiatement le méditerranéisme – appelé aussi « pensée méridienne » – en tant qu'idéal politique. Elle coïncide avec un monde dans lequel il est possible que de multiples cultures – même si elles appartiennent à des étapes différentes de la civilisation – vivent ensemble en s'imitant, en se chevauchant, en s'affectant et en se modifiant mutuellement. Ainsi, avant toute identité culturelle ou modèle social spécifique, le méditerranéisme fait allusion à la multiplicité comme valeur en soi. La coexistence historique accidentelle de multiples modes de vie dans un même bassin devient la conception délibérée d'un horizon politique de convivialité. L'acceptation et l'appréciation mutuelles des différences suivent une logique générale par laquelle toute culture tente de tirer ce qui lui manque des expériences menées par d'autres cultures. En ce sens, le méridianisme s'oppose à la fois à l'universalisme, comme découverte d'une humanité unique au-delà de toute « croûte » culturelle, et à la nostalgie communautaire, qui répond aux dérives anormales de l'universalisme par l'enfermement culturel.

Alors que la région méditerranéenne a été un sujet constant d'investigation et de réflexion pour les chercheuses et chercheurs en sciences sociales – historiens, anthropologues, économistes, sociologues –, le méditerranéisme a atteint sa formulation la plus aboutie et systématique au milieu des années 1990, grâce au philosophe et sociologue italien Franco Cassano (1996). Conçu dans le climat culturel du postmodernisme, du postcolonialisme et de l'anti-utilitarisme, son livre *Il pensiero meridiano* est particulièrement inspiré de la critique de l'occidentalisation du monde proposée par Serge Latouche. Selon Cassano, la configuration physico-géographique de la Méditerranée s'incarne dans son étymologie de « médiation des terres » et dans l'idée du méridianisme. Se joue ici une complicité particulière entre terre et mer. La mer est une présence constante pour les gens qui vivent autour de la Méditerranée, lesquels sont en même temps conscients qu'au-delà de la mer, ils trouveront d'autres terres, d'autres gens, d'autres cultures et d'autres modes de vie. La terre devient une métaphore générale de l'identité et de l'enracinement ; la mer, quant à elle, devient une métaphore de l'émancipation, de la liberté, de l'évasion de soi et de l'ouverture à l'autre. Chacune, par elle-même, court des risques. La terre, sans la présence de la mer, connaîtra l'enfermement identitaire, le rejet de l'autre et le despotisme. Cependant, choisir uniquement la mer peut vouloir dire s'exposer au vide de l'océan, où toutes les significations sont effacées, et toutes les différences aplaties et réduites à une abstraction universaliste, relevant du domaine exclusif de la technique.

Ces deux tendances se retrouvent dans les biographies de Heidegger et de Nietzsche. Contre ces deux dérives spéculaires, le méditerranéisme se rattache à la *phronesis*, ou « sagesse de la mesure » – en tant qu'attitude culturelle permettant la coexistence de l'enracinement et de l'émancipation, du sentiment d'appartenance et de la liberté, de la tradition et de la modernité, du sens et de la sensibilité. Il s'agit d'une mesure sans pacification, qui n'aspire pas à une synthèse, selon la tradition rhétorique grecque des *dissoi logoi*, c'est-à-dire des « discours divergents » qui ne se fondent jamais dans l'unicité du *logos* moderne ou du discours rationnel.

Le méridianisme interprète la propagation de la radicalisation religieuse observée à notre époque comme une réaction au fondamentalisme occidental de la croissance et de la modernisation – une forme d'hybris, de démonstration de pouvoir et

d'arrogance. Afin de tenir en échec toute forme de radicalisation, nous devons tirer les leçons de l'expérience historique de la cohabitation en Méditerranée. Celle-ci abrite trois religions monothéistes et de multiples cultures appartenant à trois continents différents. Le personnage homérique d'Ulysse devient le modèle anthropologique de référence du méridianisme : au cours de son incroyable circumnavigation de la Méditerranée, avec ses multiples mondes, Ulysse ne perd jamais la nostalgie de la maison, où il revient finalement. Le *nostos* (retour) est ainsi mis en évidence comme la vertu clé. Le désir de rencontrer l'Autre est concilié avec l'amour de la patrie.

Le méditerranéisme est né dans un contexte universitaire. Il s'est principalement répandu à travers les débats culturels en Europe du Sud, notamment en Italie et en France. L'ouvrage collectif intitulé *L'alternativa mediterranea* (Cassano et Zolo, 2007) représente une tentative de donner à la nouvelle *koinè* (langue commune) une forme cognitive et politique accomplie, en réunissant dans ce débat d'éminents intellectuels des deux rives du bassin méditerranéen.

Le méridianisme ne s'est pas traduit par un mouvement politique spécifique, mais il a sûrement inspiré de nombreuses expériences de coopération sociale et culturelle entre différentes expressions de la société civile dans les pays méditerranéens. Une conséquence politique considérable du méditerranéisme peut être observée dans le Mezzogiorno italien, où il a complètement reformulé la question du « retard de développement » du Sud, inspirant une sorte de renaissance civique, qui s'est traduite par de nombreuses expériences de gouvernement local au cours des dernières décennies.

Le méridianisme est aujourd'hui en crise. La résurgence des conflits et des turbulences en Méditerranée, après le Printemps arabe, a affecté la possibilité de reconnaître la région comme une source d'inspiration pour les alternatives sociales. En outre, les principes fondamentaux du méditerranéisme se sont révélés inefficaces pour concevoir de véritables alternatives politiques à la modernité occidentale. Néanmoins, l'espoir n'est pas perdu : l'incapacité des pays méditerranéens à répondre aux normes actuelles d'efficacité économique – ils ne peuvent être compétitifs ni sur le plan de l'innovation technologique, ni sur celui du coût de la main-d'œuvre pour des raisons structurelles – fait d'eux un lieu propice à l'expérimentation d'économies « déconnectées » et autosuffisantes.

Deborah McGregor

Mots clés : bien-être, santé, vie bonne, cultures anichinabée et crie, droits de la Terre

Pour aller plus loinIl Militante ignoto, www.facebook.com/ilmilitanteignotoJura Gentium, www.juragentium.euBraudel, Fernand (1977), *La Méditerranée : l'espace et l'histoire*, Paris : Arts et métiers graphiques.Cassano, Franco (1996), *Il pensiero meridiano*, Rome et Bari : Laterza.Cassano, Franco et Danilo Zolo (dir.) (2007), *L'alternativa mediterranea*, Milano : Feltrinelli.

Onofrio Romano est maître de conférences en sociologie au département des sciences politiques de l'université de Bari, en Italie. Ses domaines de recherche incluent la théorie sociale, la modernité et la postmodernité, la Méditerranée, la décroissance et l'anti-utilitarisme. Il est notamment l'auteur de *The Sociology of Knowledge in a Time of Crisis* (Routledge, 2014).

« *Minobimaatisiwin* » [*m'nobi-MAH-t'si-win*], connu dans divers dialectes comme *miyupimaatisiwin*, *bimaadiziwin*, *pimatisiwin*, *mnaadmodzawin* et *mino-pimatisiwin*, est un concept ancré dans les cultures anichinabée et crie, qui transmet l'idée de « vivre une vie bonne » ou de vivre dans un « état total de bien-être » (King, 2013). Bien que cette pratique du « bien-vivre » existe depuis des milliers d'années, sa pérennité a été compromise par les forces dévastatrices de l'oppression coloniale et de la mondialisation qui ont miné la vie des autochtones en Amérique du Nord de toutes les manières imaginables. Au cours des dernières décennies, le *minobimaatisiwin* est apparu dans le cadre d'une revitalisation des systèmes de soin autochtones. Cette réémergence manifeste une résistance directe aux pressions continues émanant des forces susmentionnées. La militante anichinabée Winona LaDuke (1997) a introduit le concept dans le discours écologique, en réponse au colonialisme, au racisme et à l'injustice dans le domaine de l'environnement.

Le *minobimaatisiwin* s'inscrit dans une vision holistique du monde et implique donc de vivre dans le respect et la réciprocité avec l'ensemble de la création, aux niveaux individuel et collectif. Ainsi, il n'est pas possible d'atteindre le *minobimaatisiwin* sans des relations équilibrées et harmonieuses avec les autres êtres. Des relations réciproques sont nécessaires non seulement entre les personnes, mais aussi avec tous les autres « parents » – animaux, plantes, roches, eau, esprits, êtres célestes tels que la lune, le soleil et les étoiles, ancêtres et celles et ceux à venir. En même temps, tous les autres êtres et entités doivent atteindre le *minobimaatisiwin* pour être également en bonne santé. L'objectif global de maintenir la vie pour toute la création est une entreprise « mutuelle ».

La vision des ancêtres était que leurs descendants vivraient selon le *minobimaatisiwin* et que, ce faisant, ils et elles établiraient des relations d'amour et de bienveillance avec la Terre et les autres êtres. Leurs décisions étaient fondées sur la nécessité

d'assurer le bien-être des générations futures et de toute la création. Le concept de « vie bonne », ou « bien-vivre », est guidé par les sept enseignements originaux – sagesse, amour, respect, courage, honnêteté, humilité et vérité – pour assurer des relations équilibrées entre les personnes et avec toute la création. Il n'est pas possible de « vivre bien » si la Terre continue à souffrir. Dans cette théorie et cette pratique des relations, l'humanité est obligée de prendre soin de ses parents, tout comme ces derniers sont obligés de prendre soin de nous, par réciprocité. Le *minobimaatisiwin* exige que l'on agisse de manière soutenable : assumer la responsabilité de toute la création et être spirituellement connecté à elle, tout le temps.

Ce mode de vie était soutenu par des systèmes de connaissances, des principes et des lois autochtones qui garantissaient que les activités des gens affirmeraient la vie, plutôt que de la dénigrer ou de la détruire. Les lois autochtones, fondées sur des modes de vie harmonieux, reconnaissent les « droits de la Terre » par le biais d'un pacte de devoirs, d'obligations et de responsabilités (McGregor, 2015). La loi anichinabée exige que les personnes coopèrent avec tous les êtres de la création. Elle est conçue pour permettre de bonnes relations et, en fin de compte, pour que chaque être vivant atteigne le *minobimaatisiwin*. Elle se rapporte aux relations entre les êtres humains ainsi qu'aux responsabilités considérables de la coexistence avec les membres des autres ordres (King, 2013 : 5). En outre, le *minobimaatisiwin* reconnaît que d'autres êtres ou entités ont leurs propres lois, qui doivent être respectées pour assurer des relations harmonieuses avec la création. Ce sont des lois naturelles. L'adoption et la mise en œuvre des lois naturelles exigent une vaste connaissance de l'environnement et de son fonctionnement pour assurer la survie de toutes et de tous.

À l'heure actuelle, la Terre est continuellement traitée d'une manière diamétralement opposée à la philosophie et à la mise en œuvre du *minobimaatisiwin*. Dans l'ontologie anichinabée, tous les éléments de la création sont imprégnés d'esprit et d'action, y compris, par exemple, les formes de vie non humaines, les rochers, les montagnes, l'eau et la Terre elle-même. Les sociétés dominantes transforment ces mêmes entités en marchandises, les exploitant en tant que ressources et les reconceptualisant en tant que capital.

Dans la tradition anichinabée, la compréhension de la nécessité d'éviter une culture de marchandisation, de consommation et de destruction de la planète est guidée par les enseignements

du *windigo*. Le *windigo* est un être cannibale qui est condamné à une faim immense qui ne peut jamais être satisfaite, quelle que soit la quantité de ce qu'il consomme. Le *windigo* erre sur la Terre, détruisant tout ce qu'il trouve sur son passage, dans une quête de satisfaction atroce et sans fin. Son exemple nous rappelle que nous pouvons choisir la voie du *minobimaatisiwin* ou bien celle du *windigo*, qui entraînera à terme la destruction de toute vie.

Les sociétés dominantes pourraient, comme l'ont fait d'innombrables générations d'Anichinabés, tirer elles aussi des leçons de l'histoire du *windigo*, sur les conséquences du renoncement au *minobimaatisiwin*. La crise sociale, économique et environnementale dans laquelle est plongée la société mondiale résulte d'un profond manque de respect pour la Terre et pour l'exigence de réciprocité dans les relations avec l'ensemble de la création. Le *minobimaatisiwin*, en tant qu'ensemble d'obligations et de responsabilités envers la Terre vivante, remet directement en question le paradigme néolibéral dominant qui considère la nature comme une propriété et une ressource à exploiter.

Le *minobimaatisiwin* offre une alternative réelle et éprouvée. Les nations autochtones du monde entier ont dénoncé un ordre économique mondial qui perpétue l'iniquité, l'injustice et l'exploitation. Une résistance croissante à cet ordre mondial s'est récemment exprimée en Amérique du Nord par des actions telles que le mouvement Idle No More et la protestation contre le Dakota Access Pipeline. Dans le même temps, d'anciennes idéologies autochtones, exprimées dans des déclarations internationales sur l'environnement, telles que la Déclaration universelle des droits de la Terre-Mère, redéfinissent la « soutenabilité » comme le fait de « bien vivre avec la Terre », d'une manière mutuellement bénéfique.

Le *minobimaatisiwin*, ainsi que d'autres conceptions autochtones similaires, offre un paradigme vieux de plusieurs siècles mais radical, dans un monde de capitalisme industriel implacable. Les peuples autochtones ont mis en place des systèmes politiques, juridiques et de gouvernance fondés sur ce paradigme depuis d'innombrables générations. On peut donc affirmer que l'objectif ultime de l'autonomie et de la souveraineté des peuples autochtones est de parvenir au *minobimaatisiwin* pour toutes et pour tous.

Monnaies alternatives

Peter North

Mots clés : monnaies alternatives, localisation, initiatives de transition

Les monnaies communautaires, alternatives ou complémentaires⁹⁰ sont des formes d'argent créées par des acteurs non étatiques, comme alternatives et remèdes aux pathologies identifiées de la monnaie générée par les États et du développement axé sur la croissance.

Quatre types de monnaies alternatives peuvent être identifiés. Les systèmes d'échange locaux (SEL) mettent en œuvre des monnaies locales appelées « dollars verts », ou désignées par un nom ayant une signification locale (comme « *bobbins* » à Manchester, au Royaume-Uni). Les crédits des SEL peuvent être évalués en fonction de la monnaie nationale ou selon un taux horaire, ou bien par un mélange des deux. Ils n'ont pas de forme physique : les utilisatrices et utilisateurs sont mis en relation par le biais d'un annuaire et se paient par un chèque libellé en unités de SEL, dont la valeur repose sur leur engagement personnel à gagner suffisamment de crédits pour rembourser cette dette dans l'avenir. Le solde des comptes est conservé sur un ordinateur.

Nombreuses sont les personnes qui critiquent tout alignement des monnaies alternatives sur l'argent créé par l'État, au motif que cela reproduit les pathologies du capitalisme. Au lieu de cela, elles préconisent une monnaie libellée en temps, de sorte que les banquiers ne soient pas payés plus que les agents d'entretien.

Les utilisateurs et utilisatrices des banques de temps s'entraident et tiennent les comptes avec un crédit de temps électronique, chaque unité de crédit étant fixée à une heure, quel que soit le travail effectué. Les « heures » sont des monnaies locales libellées en temps qui peuvent être utilisées aussi facilement

90. La diversité des monnaies alternatives existantes dans le monde est consignée par le Complementary Currency Resource Center (www.complementarycurrency.org). Une autre bonne source concernant la recherche récente sur les monnaies alternatives est le *International Journal of Community Currency Research*, en ligne et en accès libre (www.ijccsr.net). NDT : Voir également Pierre Alary, Jérôme Blanc, Ludovic Desmedt et Bruno Thérêt (2016), *Théories françaises de la monnaie*, Paris : Presses universitaires de France.

Pour aller plus loin

Bell, Nicole (2013), « “*Anishinaabe Bimaadiziwin*”: Living Spiritually with Respect, Relationship, Reciprocity, and Responsibility », dans Andrejs Kulnieks, Dan Roronhiakewen Longboat et Kelly Young (dir.), *Contemporary Studies in Environmental and Indigenous Pedagogies: A Curricula of Stories and Place*, Rotterdam : Sense Publishers.

Hart, Michael Anthony (2002), *Seeking Mino-Pimatisiwin: An Aboriginal Approach to Helping*, Black Point : Fernwood Publishing.

Kimmerer, Robin Wall (2013), *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*, Minneapolis : Milkweed Editions.

King, Cecil O. (2013), *Balancing Two Worlds: Jean-Baptiste Assiginack and the Odawa Nation, 1768-1866*, Saskatoon : Dr. Cecil King.

LaDuke, Winona (1997), « Voices from White Earth: *Gaa-waabaabigani-kaag* », dans Hildegard Hannum (dir.), *People, Land, and Community*, New Haven : Yale University Press.

McGregor, Deborah (2015), « Indigenous Women, Water Justice and *Zaagidowin* (Love) », *Canadian Woman Studies*, vol. 30, n^{os} 2-3, p. 71-78.

Deborah McGregor est d'origine anichinabée. Elle est maîtresse de conférences à l'Osgoode Hall Law School et à la faculté d'études environnementales de l'université de York. Elle est actuellement titulaire d'une chaire de recherche du Canada sur la justice environnementale autochtone. Ses recherches portent sur les systèmes de connaissances autochtones, la gouvernance de l'eau et de l'environnement, la justice environnementale, la gestion des politiques forestières et la souveraineté alimentaire des autochtones.

que de l'argent liquide, sans qu'il soit nécessaire de tenir des registres centraux. Après la crise financière qui a frappé l'Argentine en 2001, des millions de personnes se sont soutenues mutuellement en utilisant des monnaies papier créées par la communauté et libellées en « crédits », sans lien avec la monnaie nationale ou le temps.

Les militantes et militants désireux d'éviter un changement climatique dramatique et l'épuisement des ressources ont développé des « monnaies de transition » – par exemple, les *pounds* de Totnes, Lewes ou Stroud. Il s'agit de monnaies papier circulant localement, qui sont libellées en unités alignées sur la monnaie nationale et garanties à celle-ci. Enfin, le développement des PC et des smartphones a conduit à des expériences de monnaies électroniques telles que le Bitcoin et le FairCoin. Dans le monde entier, on peut trouver une variété déconcertante de monnaies alternatives (North, 2010).

Il existe une longue histoire de contestation de la monnaie (North, 2007). À l'aube du capitalisme, au Royaume-Uni, le socialiste utopique Robert Owen préconisait et expérimentait les billets de travail, tout comme les communautés anarchistes du 19^e siècle aux États-Unis. Dans les années 1880 et 1890, les populistes états-uniens se sont organisés pour une émission de monnaie d'argent plus libérale, en conflit avec les intérêts bancaires qui défendaient l'étalon-or pour imposer la discipline du travail, souvent de manière violente. Dans les années 1930, les autorités locales des États-Unis, de l'Allemagne pré-nazie, de la Suisse, de l'Autriche et de l'Espagne révolutionnaire ont émis leur propre monnaie papier. Le Swiss Business Ring existe encore aujourd'hui et met en relation les propriétaires de petites entreprises. La technologie de l'information, largement disponible, a catalysé la création de monnaies alternatives par des groupes non étatiques à des niveaux sans précédent (par exemple, le *bangla-pesa* au Kenya).

La première vague de systèmes d'échange locaux et de banques du temps a été lancée par des militants et des militantes écologistes dans les pays anglo-saxons – des personnes qui étaient profondément conscientes de la non-soutenabilité du capitalisme mondial. Ils et elles soutenaient que pour survivre aux crises régulières du capitalisme, il fallait créer une diversité de monnaies locales, de sorte que si une forme de monnaie – généralement créée par l'État – n'était pas disponible, d'autres le seraient. Étant créées par les utilisateurs eux-mêmes et garanties par leur engagement à rembourser cette monnaie à l'avenir,

les monnaies alternatives seraient plus largement disponibles que les monnaies émises par l'État, générant ainsi une demande locale (North, 2005). Ensuite, les monnaies alternatives seraient disponibles dans les quantités nécessaires pour répondre aux besoins de celles et ceux qui les ont créées, indépendamment de la disponibilité d'argent préexistante. Enfin, étant donné que les services quotidiens comme le baby-sitting, le jardinage, etc., étaient largement disponibles dans les réseaux de monnaies alternatives (à la différence des services professionnels hautement rémunérés), ces dernières pouvaient donner une valeur au travail effectué par celles et ceux que le marché capitaliste ne valorise pas. En conséquence, en rendant un argent de crédit personnel largement disponible à toute personne prête à accepter la valeur de réciprocité des réseaux, les défenseurs des monnaies alternatives ont affirmé qu'ils avaient créé un mécanisme de changement social qui donnerait naissance à une économie soutenable, conviviale et localisée, accordant la priorité aux besoins des personnes plutôt qu'à l'achat de « choses », à la maximisation du PIB ou à l'accumulation d'argent pour son propre intérêt.

Ces modèles fonctionnaient assez bien si ce que les gens voulaient s'acheter entre eux pouvait être produit à partir de ressources que les membres possédaient ou contrôlaient. Ces initiatives allaient au-delà de ce que Marx avait décrit comme la « coopération naine » des socialistes utopiques du 19^e siècle, mais elles ne répondaient souvent pas aux besoins fondamentaux – nourriture, logement, énergie – ou aux désirs plus complexes générés par le système capitaliste. Les organisateurs avaient du mal à tenir les comptes et ils auraient été dépassés en cas de crise économique, si des millions de personnes s'étaient mises à utiliser ces monnaies. C'est pourquoi les défenseurs des monnaies alternatives ont commencé à émettre des monnaies locales en papier, appelées « *hours* » aux États-Unis, « *créditos* » en Argentine ou « monnaies de transition » au Royaume-Uni, éliminant ainsi toute nécessité de tenir les comptes. L'attention portée à l'apparence des billets permettait que ceux-ci soient davantage susceptibles d'être pris au sérieux par les acteurs du marché conventionnel. Mais contrairement aux systèmes d'échange locaux et aux banques de temps, ces monnaies ne constituaient pas de crédit personnel et n'étaient donc pas un « nouvel argent ». La question était ensuite celle-ci : pourquoi les usagers changeraient-ils leur argent étatique « universel » en une monnaie à circulation locale ne pouvant être utilisée pour

Mouvement altermondialiste

Geoffrey Pleyers

Mots clés : Forum social mondial, militantisme préfiguratif, contre-expertise, mouvements sociaux

les besoins de la vie quotidienne qu'à la condition de partager les valeurs du réseau ? En conséquence, les réseaux restaient modestes, limités aux usagers les plus fervents.

Les monnaies alternatives sont-elles radicales, ou sont-elles des solutions factices ? Tout dépend des cas de figure. D'un côté, on suppose qu'elles soutiennent les commerces possédés localement et que ceux-ci ont une valeur en eux-mêmes. On a tendance à croire que l'existence d'une monnaie alternative génère davantage de production locale et des façons plus conviviales de créer des économies plus situées. D'un autre côté, les monnaies de transition et les monnaies électroniques ont été promues par des intérêts commerciaux locaux, qui les voient comme un moyen de soutenir les formes d'activité économique qui sont possédées localement, mais qui, peut-être, sont par ailleurs non soutenables – par exemple, une épicerie locale dont aucune des marchandises n'est produite localement. Ces projets peuvent encore exclure celles et ceux qui n'ont pas beaucoup d'argent ordinaire. Ainsi, la mesure dans laquelle les monnaies alternatives vont au-delà d'une simple vision du post-développement, pour en devenir une mise en acte, reste inconnue – « travail en cours ».

Pour aller plus loin

North, Peter (2005), « Scaling Alternative Economic Practices? Some Lessons from Alternative Currencies », *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 30, n° 2, p. 221-233.

North, Peter (2007), *Money and Liberation: The Micropolitics of Alternative Currency Movements*, Minneapolis : University of Minnesota Press.

North, Peter (2010), *Local Money: How to Make It Happen in Your Community*, Totnes : Green Books.

Peter North est maître de conférences en économies alternatives au département de géographie et d'aménagement de l'université de Liverpool, au Royaume-Uni. Ses recherches portent sur les économies sociales et solidaires en tant qu'outils permettant de construire et de repenser des géographies alternatives de l'argent, de l'entrepreneuriat et des moyens de subsistance. Ces travaux s'inscrivent dans le cadre d'un projet visant à élaborer des stratégies de développement économique local, compte tenu de la limitation des ressources, du changement climatique dramatique et de la crise économique.

Le soulèvement du mouvement autochtone zapatiste contre le gouvernement mexicain et l'Accord de libre-échange nord-américain, le 1^{er} janvier 1994, symbolise la naissance de l'« altermondialisation », ou « mouvement pour la justice mondiale ». La *Vía Campesina*, qui réunit désormais plus de 200 millions de petits agriculteurs dans le monde, avait été fondée trois mois plus tôt. De manière inattendue, les peuples autochtones et les petits paysans sont devenus les chefs de file du mouvement mondial qui dénonce l'ordre néolibéral et explore ou renouvelle les voies de l'émancipation.

Alors que la mondialisation était perçue comme la fin du soviétisme du « second monde⁹¹ » et comme la « victoire finale » de la « démocratie de marché » de l'Occident, le mouvement altermondialiste indique plutôt la fin du « tiers-monde » tel qu'il était compris au 20^e siècle et l'ascension du Sud global parmi les mouvements progressistes. Il est significatif que le début du mouvement, ses principales rencontres, les forums sociaux mondiaux et les étapes majeures de son « tournant écologique » aient eu lieu principalement dans le Sud global. La « rencontre transformatrice » entre les militants du Nord et les luttes, les militants, les épistémologies et les *cosmovisiones* du Sud est l'essence constitutive et l'objectif du mouvement altermondialiste, mais elle représente aussi les racines des luttes, des pratiques et des épistémologies d'émancipation au 21^e siècle. Les mobilisations locales et nationales ont marqué la première période du mouvement altermondialiste. Mais sa dimension internationale est apparue de plus en plus clairement, notamment lors de mobilisations autour d'événements mondiaux, telles que la manifestation de 1999 contre le Sommet du millénaire de

91. NDT : L'expression « second monde » désigne initialement les pays de l'ancien bloc communiste à économie socialiste.

l'Organisation mondiale du commerce, à Seattle, aux États-Unis. Des intellectuels engagés ont également joué un rôle majeur dans la sensibilisation du public aux conséquences sociales du libre-échange et dans la mise en question du consensus hégémonique de Washington. Le mouvement a pris de l'ampleur avec les manifestations contre les accords de libre-échange et les Forums sociaux mondiaux organisés depuis 2001. Ces derniers ont rassemblé jusqu'à 120 000 (Mumbai, 2004) et 170 000 (Porto Alegre, 2005) militantes et militants qui ont partagé des idées et des expériences, montrant qu'« un autre monde est possible ». Depuis 2011, une nouvelle vague mondiale de mobilisations sur tous les continents a prolongé les mouvements altermondialistes, notamment en dénonçant les politiques d'austérité, la montée des inégalités et la collusion entre les élites politiques, économiques et médiatiques.

Les altermondialistes pointent du doigt la spéculation financière, les paradis fiscaux et la concentration des ressources entre les mains des super-riches comme la principale cause des dommages sociaux et écologiques. Depuis ses débuts, le mouvement altermondialiste s'est également mobilisé contre l'extrême droite, le nationalisme et les guerres de frontières, et en faveur des migrants. Les questions environnementales ont fait l'objet d'une attention croissante au sein du mouvement. Les militants pour la justice mondiale et les écologistes se sont réunis au sein du Climate Justice Network, un réseau fondé en 2007 à Bali, en Indonésie. Ils et elles ont déclaré que pour éviter le réchauffement climatique, il fallait des changements structurels dans l'économie capitaliste et le système politique actuels.

Contre l'idée dominante selon laquelle « il n'y a pas d'alternative » aux politiques néolibérales, les militants altermondialistes affirment que les citoyens ordinaires peuvent avoir un effet sur les politiques locales, nationales et mondiales. Ils s'appuient sur les trois cultures de militantisme suivantes.

La voie de la raison : la contre-expertise des citoyens et des citoyennes. Dans la « voie de la raison », les altermondialistes considèrent qu'un monde plus juste exige que les citoyens s'engagent dans les débats sur les questions mondiales. Il est montré que les politiques néolibérales sont socialement injustes, antidémocratiques, scientifiquement irrationnelles et économiquement inefficaces. Les altermondialistes développent des politiques alternatives et « plus rationnelles », orientées vers le bien commun.

Ces militants et militantes considèrent que le défi majeur porte sur la manière dont l'économie est liée aux normes sociales, culturelles, environnementales et politiques. Suivant un concept de changement social plutôt descendant, ces militants exhortent les décideurs politiques et les institutions internationales à réguler l'économie sous le contrôle d'experts et de citoyens engagés. S'appuyant sur des preuves scientifiques claires, des campagnes efficaces et la mobilisation des citoyens, les altermondialistes ont réussi à sensibiliser l'opinion publique et à susciter des actions politiques sur des problèmes mondiaux majeurs, tels que le réchauffement climatique et l'évasion fiscale. Cependant, l'augmentation des émissions de gaz à effet de serre en dépit des rapports scientifiques exhortant les gouvernements à lutter contre le changement climatique, ainsi que la force persistante des politiques néolibérales qui ont perdu toute légitimité scientifique montrent également les limites des arguments scientifiques clairs pour favoriser le changement mondial.

La voie de la subjectivité : le militantisme préfiguratif. Plutôt que d'attendre que les décideurs politiques résolvent leurs problèmes, cette deuxième tendance opte pour une conception ascendante du changement social. Le « nouveau monde » commence par soi-même et à l'échelle locale. Cette ligne directrice réside dans la cohérence entre les pratiques et les valeurs (démocratie, participation, soutenabilité, égalité des sexes, etc.) de chacun et chacune. Les communautés autochtones et rurales, les mouvements autonomes, les centres sociaux ou les mouvements Occupy cherchent tous à créer des « espaces d'expérience », entendus comme « des espaces autonomes éloignés de la société capitaliste, qui permettent aux acteurs de vivre selon leurs propres principes, de nouer des relations sociales solides et conviviales et d'exprimer leur subjectivité et leur créativité ». Les pratiques concrètes de la vie quotidienne sont significatives bien au-delà de l'échelle locale, car elles remettent en cause le mode de vie capitaliste en s'opposant à l'emprise d'une culture consumériste. Le militantisme est donc « préfiguratif » – il préfigure dans des actions concrètes les éléments d'un monde soutenable et plus démocratique. Le militantisme est également « performatif » – l'« autre monde » commence ici et maintenant, dans des pratiques concrètes et locales.

Des alliances avec des gouvernements progressistes. Une composante plus classique du mouvement croit que le changement social se produit par l'alliance entre les gouvernements nationaux

progressistes et les mouvements populaires. En 2005, les leaders progressistes et les mouvements ont réussi à stopper les accords de libre-échange des Amériques. Les alliances entre les mouvements populaires et les gouvernements progressistes ont inscrit le concept de *buen vivir* dans la Constitution équatorienne, et le président bolivien Evo Morales a même emprunté le répertoire du Forum social pour organiser la Conférence mondiale des peuples sur le changement climatique à Cochabamba en 2010. Quelques années plus tard, les gouvernements progressistes latino-américains ont toutefois laissé les militantes et militants altermondialistes déçus, notamment sur les fronts socio-économique et environnemental.

Sur d'autres continents, les mouvements Occupy et « post-2011 » ont pris leurs distances avec les partis politiques et ont instauré une démocratie participative sur les places publiques, dénonçant la collusion des élites politiques, médiatiques et économiques. Après 2013, certains militants ont choisi de lancer de nouveaux partis ou de combiner la politique des partis avec un militantisme plus horizontal.

Dans l'ensemble, cependant, la relation entre les mouvements et les gouvernements est de plus en plus marquée par la répression, ce qui suggère que le recours à la force est souvent le seul moyen de mettre en œuvre le développement néolibéral et extractiviste.

Prises ensemble, ces trois cultures de militantisme offrent des lignes directrices concrètes pour une approche mondiale et multidimensionnelle du changement social, mais aussi pour des processus plus soutenables permettant de satisfaire les besoins des êtres humains et d'assurer leur bien-être – tout cela en reconnaissant simultanément les rôles clés que doivent jouer les communautés locales et les acteurs de terrain, le militantisme citoyen, les institutions internationales et les dirigeants politiques. Au-delà du clivage Nord-Sud, le mouvement altermondialiste remet en cause la centralité de l'économie, encourage la solidarité internationale et apporte des réponses concrètes pour relever les défis mondiaux, à commencer par le réchauffement de la planète et la montée des inégalités.

Pour aller plus loin

Holloway, John (2008 [2002]), *Changer le monde sans prendre le pouvoir : le sens de la révolution aujourd'hui*, Paris et Montréal : Syllepse et Lux.

Juris, Jeffrey S. (2008), *Networking Futures: The Movements Against Corporate Globalization*, Durham (États-Unis) : Duke University Press.

Pleyers, Geoffrey (2010), *Alter-Globalization: Becoming Actors in a Global Age*, Cambridge (Royaume-Uni) : Polity Press.

Sen, Jai, Anita Anand, Arturo Escobar et Peter Waterman (dir.) (2004), *World Social Forum: Challenging Empires*, New Delhi : Viveka Foundation.

Smith, Jackie (2008), *Social Movements for Global Democracy*, Baltimore : Johns Hopkins University Press.

Geoffrey Pleyers est chercheur au Fonds de la recherche scientifique et professeur à l'université de Louvain, en Belgique. Il est président du Research Committee 47 (Social Movements) de l'Association internationale de sociologie. Il est l'auteur de *Alter-Globalization: Becoming Actors in a Global Age*. Ses recherches portent sur les mouvements environnementaux, la consommation critique et les mouvements sociaux en Europe et en Amérique latine.

Mouvement de la Transition

Rob Hopkins

Mots clés : relocalisation, résilience, REconomy, transition, changement climatique

Le mouvement de la Transition a vu le jour en 2005 au Royaume-Uni, initialement en vue d'une « désintoxication de l'Occident prospère ». Inspiré du modèle de « Contraction et Convergence » du Global Commons Institute (Meyer, 2000), il avait pour objectif d'inciter les gens à concevoir l'ampleur des réductions d'émissions de carbone que devaient mettre en œuvre les nations occidentales comme un pas « vers » quelque chose, plutôt que comme un « éloignement » de quelque chose d'irremplaçable. Le mouvement de la Transition s'est enraciné dans celui de la permaculture, dans le biorégionalisme et dans le mouvement en faveur du local, mais il s'est également inspiré du mouvement féministe et des cultures autochtones, entre autres.

Pensé à l'origine comme « une réponse au changement climatique et au pic pétrolier » (Hopkins, 2014 [2013]), il a été motivé par le besoin de considérer ces deux défis comme nécessitant de se détourner massivement des combustibles fossiles et comme une occasion historique de faire quelque chose de nouveau et de remarquable. Depuis sa création, le concept a évolué à partir de son expérience en tant que « réseau apprenant ». Il existe désormais plus de 1 400 initiatives dans 50 pays du monde entier. Transition Network, la fondation britannique créée pour soutenir son évolution, décrit la Transition comme un mouvement de communautés qui réimaginent et reconstruisent notre monde.

Le mouvement de la Transition s'est diffusé suivant le concept de l'*open source*. En dehors de quelques principes et valeurs clés, les communautés sont invitées à se saisir du modèle, à l'adapter, à le façonner, à se l'approprier. Deux éléments sont particulièrement saillants dans le modèle de la Transition. Le premier, qui a évolué depuis sa création, est celui du REconomy Project. De nombreux groupes de la Transition mettent en place des projets, que ce soit dans le domaine de l'alimentation, de l'énergie, du logement ou autre, mais ne disposent pas des com-

pétences nécessaires pour les transformer en entreprises viables et durables. Le REconomy Project développe des outils et des modèles pour favoriser l'investissement communautaire, tels que les forums d'entrepreneurs locaux et les options d'actionnariat, ainsi que des plans économiques locaux pour permettre aux groupes de la Transition de défendre ce qu'ils font, sur le plan des arguments économiques.

L'autre volet clé qui a évolué au sein du mouvement de la Transition est ce que l'on appelle la « transition intérieure ». Il s'agit de reconnaître que lorsqu'un groupe réalise un projet, le « comment » est aussi important que le « quoi ». Travailler en étant attentifs et attentives aux facteurs qui conduisent à l'épuisement permet de développer des compétences vitales en matière de prise de décision, de conduite de réunions efficaces, de gestion des conflits, etc. Travailler en tant que militants et militantes pour une société soutenable, mais en utilisant des outils enracinés dans les modèles mêmes que nous essayons de changer est en fin de compte autodestructeur. Le volet de la transition intérieure s'inspire d'un éventail de traditions psychologiques et spirituelles, ainsi que des groupes d'affinité qui se sont développés dans le mouvement féministe des années 1970.

La façon dont le mouvement de la Transition conçoit le développement diffère fondamentalement de l'idée de développement promue par les gouvernements occidentaux. Elle se concentre sur les principes suivants :

Localisation appropriée : il est judicieux de rapprocher la production alimentaire, celle de l'énergie et celle des matériaux de construction, du domicile et des consommateurs et consommatrices.

Résilience : mettre en place des infrastructures qui permettent aux communautés d'être en meilleure position pour résister aux chocs, tout en profitant de l'occasion pour réimaginer l'économie locale et répondre plus efficacement aux besoins locaux.

Bas carbone : créer des projets et des entreprises qui sont intrinsèquement sobres en carbone dans leur mode de fonctionnement et dans ce qu'elles créent.

Ressources communautaires : dans la mesure du possible, il s'agit de ranger des ressources (terrains, entreprises, production d'énergie, bâtiments) sous un statut de propriété communautaire. Cela rend les communautés beaucoup plus à même de façonner leur avenir.

Limites naturelles : reconnaître que nous ne vivons plus dans un monde où le crédit, les ressources et l'énergie sont infinis.

Pas uniquement pour le profit personnel : une variété de modèles d'entreprises émergent, tels que les entreprises sociales, les coopératives et les structures axées sur la maximisation du rendement social.

La perspective de la Transition se répand (Feola et Nunes, 2013). Elle est reprise par des universités et des collectivités locales. Elle est de plus en plus remarquée par des professionnels de la santé publique, adoptée par les militants des mouvements sociaux et reprise par certains milieux politiques européens. Il a été fascinant de voir son émergence, aux côtés des mouvements complémentaires du *buen vivir* et de La Via Campesina, et des initiatives de transition en Amérique du Sud et ailleurs. À São Paulo, Transition Brasilândia voit une favela s'auto-organiser autour de l'entreprise sociale, de la fin de la violence envers les femmes, de la santé publique et de l'agriculture urbaine. En Afrique du Sud, à Greyton, une ville marquée par l'apartheid, le modèle de la Transition a été promu par Nicola Vernon, qui a déclaré : « En matière de dynamique d'intégration sociale, c'est ce que j'ai rencontré de mieux en 30 ans de travail pour le bien-être des habitants. » Le groupe a lancé de nombreux projets avec les écoles locales, notamment le festival Trash to Treasure (« Du déchet au trésor »), la plantation de milliers d'arbres et la construction de nouveaux bâtiments à l'aide d'« écobriques », des bouteilles en plastique vides remplies de déchets non recyclables.

Le modèle de la Transition a néanmoins suscité quelques critiques. Pour le collectif Trapese, en mettant l'accent sur les actions individuelles, ce modèle néglige l'importance du changement structurel. Cependant, les « transitionneurs » soutiennent que leur approche qui consiste à construire activement des alternatives, à chercher un terrain d'entente plutôt que la confrontation politique, et à s'efforcer de trouver une définition différente de ce qui constitue le « politique », est tout aussi valable que d'autres pour parvenir à un changement structurel. Certains accusent le mouvement de la Transition de ne s'engager que dans des actions à petite échelle. Ce point de vue plutôt condescendant ne tient pas compte des réalisations plus ambitieuses des groupes de la Transition, qui ont permis de créer des liens sociaux et de donner aux gens la confiance nécessaire pour entreprendre des projets de plus grande envergure. D'autres ont critiqué le fait que ce mouvement soit majoritairement composé de personnes blanches et issues de la classe moyenne. Il s'agit d'un problème que l'on retrouve dans de nombreux mouve-

ments de changement social et que de nombreux groupes de la Transition s'efforcent de corriger, en mettant davantage l'accent sur les besoins locaux, la production de moyens de subsistance et le potentiel que cela ouvre en vue d'un engagement plus large.

Pensé dès l'origine à l'image du réseau mycorhizien des champignons, le mouvement de la Transition se propage par sa propre dynamique, s'auto-organise, tisse des liens, trouve sa propre voie et porte ses fruits, parfois quand on s'y attend, parfois quand on ne s'y attend pas. Il ne s'agit pas d'un processus organisé selon une marche à suivre. La Transition a beaucoup à apprendre d'autres mouvements et approches ; elle a aussi, après dix ans d'expérimentation, beaucoup à leur offrir.

Pour aller plus loin

REconomy Project, www.reconomy.org

Feola, Giuseppe et Richard Nunes (2013), « Failure and Success of Transition Initiatives: A Study of the International Replication of the Transition Movement », *Research Note 4*, Walker Institute for Climate System Research (université de Reading).

Hopkins, Rob (2010 [2008]), *Manuel de transition : de la dépendance au pétrole à la résilience locale*, Montréal : Écosociété.

Hopkins, Rob (2014 [2013]), *Ils changent le monde ! 1 001 initiatives de transition écologique*, Paris : Seuil.

Meyer, Aubrey (2000), *Contraction and Convergence: The Global Solution to Climate Change*, Totnes : Green Books, pour la Schumacher Society.

Transition Network (2016), *The Essential Guide to Doing Transition: Getting Transition Started in Your Street, Community, Town or Organization*, www.transitionnetwork.org

Rob Hopkins est le fondateur du mouvement de la Transition et vit à Totnes, dans le Devon, au Royaume-Uni. Titulaire d'un doctorat de l'université de Plymouth, il est l'auteur de plusieurs livres sur la Transition. Il a notamment publié *21 Stories of Transition: How a Movement of Communities is Coming Together to Reimagine and Rebuild our World* (Transition Network, 2015). Dans ses écrits et ses prises de parole publiques, pour lesquels il a remporté plusieurs récompenses, il met en avant le besoin d'économies locales plus résilientes. Il est aussi directeur d'une brasserie coopérative, jardinier, et tweete en tant que @robintransition.

Mouvement slow

Michelle Boulous Walker

Mots clés : militantisme de la lenteur, philosophie de la lenteur, décélération, complexité, attention

Le mouvement *slow* comprend un rassemblement éclectique de personnes qui se consacrent au militantisme de la lenteur. Le premier et le plus important des mouvements *slow* est le mouvement Slow Food. Le militantisme de la lenteur appelle à une décélération du rythme de la vie technologique moderne, arguant que le capitalisme avancé est dominé par une logique qui assimile vitesse et efficacité. Pour ses militants et militantes, les possibilités de relation contemplative avec les autres et le monde naturel s'amenuisent dans un monde en constante accélération. Sur le plan temporel, notre existence même dans le monde est mise au défi par une demande incessante de décider, de répondre et d'agir, sans avoir le temps nécessaire pour se confronter réellement à la complexité de la vie. Une culture de la précipitation s'est infiltrée dans nos espaces sociaux et politiques du 21^e siècle.

En réponse à cette culture, le mouvement Slow Food a été l'un des premiers de ce type à émerger dans le monde occidental. En 1989, Carlo Petrini s'est opposé à la prolifération de la restauration rapide et industrialisée et a défendu, à sa place, les repas simples, faits maison, qui adoptent les produits et les traditions de la cuisine locale. Le Slow Food s'est développé à partir de là pour célébrer le plaisir de prendre le temps de cuisiner et de partager convivialement la nourriture avec d'autres, dans un contexte plus paisible et moins commercial. En outre, le mouvement sensibilise aux problèmes écologiques et éducatifs liés à la production et à la consommation de nourriture dans le monde. En tant que tel, il fournit la base d'une prise de conscience politique sur des questions telles que la soutenabilité et l'agriculture coopérative à petite échelle, conçues comme des alternatives à la restauration rapide et à la production alimentaire à grande échelle.

La Long Now Foundation, créée à San Francisco en 1996, s'oppose à la culture de l'accélération en encourageant la réflexion et la responsabilité à long terme. Elle remet en question le lien entre efficacité, productivité et vitesse, en promouvant le « plus lent/meilleur » plutôt que le « plus rapide/moins cher ». Alors que le sentiment que le « plus lent » est « meilleur » a parfois été critiqué comme étant élitiste et réservé aux gourmets, le mouve-

ment Slow Food fait revivre les premières protestations sociales de Petrini, en défendant une politique alimentaire équitable et la justice pour les personnes les plus désavantagées par les systèmes alimentaires mondiaux. Terra Madre, par exemple, est un réseau international qui promeut l'agriculture soutenable et la biodiversité afin de garantir une alimentation bonne, saine et équitable. Désormais, les débats internationaux se concentrent généralement sur l'accès à une alimentation locale, soutenable et nutritive pour les groupes de la communauté qui sont souvent négligés dans les débats éthiques et par les politiques sociales. Le mouvement de Portland, dans l'Oregon, soutient par exemple que les travailleurs agricoles latinos doivent être intégrés à n'importe quel militantisme Slow Food, si celui-ci doit évoluer.

Il existe aujourd'hui 1 500 mouvements conviviaux Slow Food répartis dans 150 pays à travers le monde, aussi bien dans les pays du Nord global qu'au Niger, en Angola, en Bolivie, au Sri Lanka et en Indonésie. En outre, le militantisme Slow Food a inspiré une série de mouvements en réponse aux effets déshumanisants de la mondialisation. Ces mouvements comprennent le jardinage *slow*, les villes *slow* (Cittaslow), les écoles *slow*, l'éducation *slow*, la parentalité *slow*, le voyage *slow*, la vie *slow*, la lecture *slow*, les biens *slow*, l'argent *slow*, l'investissement *slow*, le conseil *slow*, le vieillissement *slow*, le cinéma *slow*, l'église *slow*, l'expertise-conseil *slow*, la mode *slow*, les médias *slow*, la communication *slow*, la photographie *slow*, la science *slow*, la technologie *slow*, le design *slow*, l'architecture *slow* et l'art *slow*. Ce dernier, l'art *slow*, dénonce la pensée capitaliste en soulignant sa complicité avec un système qui profite matériellement et culturellement de l'exploitation du monde non occidental. Cette autoconscience chez les habitants et habitantes des pays riches est, de plus en plus, un élément déterminant de ce qui caractérise une pratique comme *slow*. Dans les pays du Sud global, le mouvement *slow* se manifeste par des préoccupations liées à la gouvernance et l'urbanisme *slow*, explorant les liens entre crises urbaines, récession économique, migration, dépossession, expulsion et exclusion. Dans ces contextes, le militantisme *slow* est étroitement lié à la récupération des terres communes.

Bien qu'il existe une diversité considérable dans la façon dont la lenteur est adoptée par les mouvements populaires et locaux dans le monde, ce qui les réunit est sans doute la détermination à éprouver le plaisir de répondre aux besoins fondamentaux de la vie quotidienne avec une sorte de lenteur artistique. Ces mouvements cherchent à établir une relation plus substantielle et durable avec la complexité du monde. Le livre de Carl Honoré, *Éloge de la lenteur*,

Nayakrishi Andolon

Nayakrishi Andolon

Farhad Mazhar

Mots clés : *nayakrishi*, semences en partage, savoir communautaire

publié pour la première fois en 2004, explorait la manière dont les sociétés industrialisées pouvaient penser la lenteur comme un mouvement ayant le potentiel de défier la croyance selon laquelle « plus vite » équivaut toujours à « mieux ». Depuis lors, le mouvement *slow* a évolué pour embrasser plus consciemment sa pratique du militantisme de la lenteur à travers le monde. Celui-ci implique en partie la remise en question de nos rôles de consommatrices et consommateurs passifs, dans un système capitaliste dédié à la croissance économique et aux échanges non régulés.

La réhabilitation de la lenteur s'étend également aux espaces culturels consacrés à la « pensée ». L'assimilation de la vitesse et de la précipitation à l'efficacité est ancrée dans un style européen typique de pensée rationnelle instrumentale, où l'attention cède la place au calcul, et où la pensée – en général – est réduite à une manipulation et à une utilisation creuse et technique des faits. La philosophie de la lenteur est la pratique qui consiste à résister à un mode de pensée incapable de se recueillir, de faire une pause, d'examiner et de contempler. En cela, elle est une forme de militantisme *slow* particulièrement profonde et critique. Tout comme le mouvement *slow*, la philosophie de la lenteur s'appuie, de manière moderne et contemporaine, sur des pratiques n'impliquant pas de rapports de domination. Elle remet ainsi en question la relation instrumentale à la vie ; elle est, avant tout, la culture d'une attention accrue. Elle permet des rencontres intenses qui nous ouvrent à la beauté et à l'étrangeté du monde, et cette intensité est sans aucun doute au cœur de tout militantisme *slow*.

Pour aller plus loin

Terra Madre, www.terramadre.info

The Long Now Foundation, www.longnow.org

Boulous Walker, Michelle (2016), *Slow Philosophy: Reading Against the Institution*, Londres et New York : Bloomsbury Publishing.

Honoré, Carl (2021 [2004]), *Éloge de la lenteur*, Vanves : Marabout.

Petrini, Carlo (2007 [2005]), *Slow Food Nation: Why Our Food Should be Good, Clean, and Fair*, New York : Rizzoli Ex Libris.

Petrini, Carlo (2011 [2009]), *Terra Madre : renouer avec la chaîne vertueuse de l'alimentation*, Paris : Alternatives.

Michelle Boulous Walker dirige le European Philosophy Research Group au sein de l'École de recherche historique et philosophique de l'université du Queensland, en Australie. Elle est l'autrice de *Philosophy and the Maternal Body: Reading Silence* (Routledge, 1998) et de publications sur la philosophie européenne, l'esthétique, l'éthique et la philosophie féministe.

Nayakrishi Andolon, le Nouveau Mouvement agricole dirigé par des agriculteurs et des agricultrices et impliquant plus de 300 000 unités écologiques domestiques diverses au Bangladesh, se concentre stratégiquement sur la « semence » dans ses pratiques agricoles innovantes. L'objectif est de démontrer la manière *shohoj* de vivre joyeusement, qui consiste à assurer la régénération écologique et « biodiverse » de la nature pour recevoir de la nourriture, des fibres, du bois de chauffage, des remèdes, de l'eau potable et de nombreuses autres choses répondant aux besoins biomatériels et spirituels de la communauté. Le mot *shohoj* trouve son origine dans la puissante tradition spirituelle du Bengale et signifie généralement une manière intuitive simple mais transparente d'être dans l'univers. D'un point de vue philosophique, il s'agit d'apprendre à entrer en relation avec les réalités internes et externes par l'intermédiaire de l'ensemble de nos facultés humaines formant une unité, sans aucune hiérarchie entre nos facultés sensorielles, intellectuelles ou imaginatives. Ainsi, dans la pratique, le *shohoj* explore le potentiel bio-spirituel des communautés humaines dans le monde matériel réel, pour transcender une existence déshumanisée, faite de douleur et d'oppression.

Le mouvement utilise la « semence » comme une métaphore puissante de la continuité et de l'histoire, et il identifie l'espace régénérateur comme le lieu où l'invisible se manifeste comme le visible et où le potentiel se concrétise comme une réalité. L'agriculture est définie comme la gestion d'un espace cultivé et non cultivé, et non comme une usine générant des produits de consommation ou des marchandises. Dans ses pratiques, le Nayakrishi Andolon célèbre les moments où nous engageons un dialogue sensuel avec la nature ainsi qu'avec nos corps qui travaillent, pour comprendre et transcender les limites de l'intellectualisme abstrait. Ce mouvement est ancré dans les puissantes traditions spirituelles du Bengale, où l'islam a fusionné de manière créative avec les traditions et les pratiques religieuses autochtones, pour donner naissance à des mouvements *bhakti*

tels que celui prêché par Chaitanya (1486-1534), et où il a produit à son apogée de grands saints tels que Fakir Lalon Shah (1772-1890) (Sharif, 1999 : 241-273).

Depuis 1997, les agriculteurs et agricultrices suivent 10 règles simples pour préserver et régénérer les sols vivants et fertiles, ainsi que les diverses formes de vie et la variabilité des écosystèmes, et pour développer la capacité du système de connaissances autochtone à saisir et s'approprier les dernières avancées des sciences biologiques. Pour être un agriculteur ou une agricultrice du Nayakrishi Andolon, il faut suivre les 10 règles. Les règles 1 à 5, qui comprennent des clauses telles que « l'absence totale d'utilisation de pesticides ou de produits chimiques » et « l'apprentissage de l'art de produire des sols par des processus biologiques naturels », énoncent les pratiques de base pour devenir membre. Les règles 6 à 10 concernent les pratiques intégrées et avancées, telles que la préservation de l'eau au niveau de la surface et de l'aquifère, l'élevage de diverses espèces de poissons dans les étangs et l'élevage de volaille et d'autres animaux nourris avec des aliments biologiques produits à la ferme. Le développement de systèmes écologiques intégrés et complexes maximise le rendement systémique et contribue à la conception de modèles écologiques intéressants. Cela prouve l'immense potentiel économique de l'agriculture écologique fondée sur la biodiversité, en tant que résistance pratique efficace contre la mondialisation. L'économie est considérée comme le lieu où se produit un échange social entre les activités de maintien de la vie de diverses communautés. Nayakrishi Andolon est un mouvement en pleine croissance et expansion. Son succès et sa consolidation présupposent les éléments suivants :

1. La disponibilité d'un système de semences paysannes est la clé de l'innovation menée par les agriculteurs et agricultrices, qui a historiquement contribué à l'évolution agroécologique et à la génération de connaissances agricoles.
2. L'accès au savoir communautaire et sa disponibilité dépendent de la communication orale, la mémoire communautaire et la préservation de la sagesse populaire à travers les histoires et les récits.
3. L'existence d'un système de culture suffisamment fonctionnel en ce qui concerne notamment l'alimentation et la nutrition, qui met en lien la production agricole et la consommation dans des systèmes agroécologiques spécifiques. Nayakrishi Andolon vise à transformer les

relations hiérarchiques de classes, de castes et celles liées au patriarcat ; par conséquent, les femmes et les agriculteurs marginaux sont les leaders naturels du Nayakrishi Andolon.

4. L'existence d'un système informel ou formel d'échange social d'intrants d'origine agricole, de main-d'œuvre et de connaissances, capable de fonctionner en dehors du marché capitaliste – y compris la gestion communautaire de ressources communes telles que l'eau, les forêts et la biomasse.
5. Une notion opérationnelle de propriété commune, prenant en compte les sources cultivées et non cultivées de nourriture et de moyens de subsistance, ainsi que les valeurs morales communes qui garantissent le droit des membres de la communauté à utiliser les richesses naturelles.

Le mouvement a connu une innovation institutionnelle avec le développement d'une action collective d'agriculteurs appelée Nayakrishi Seed Network. Ce réseau a la responsabilité spécifique d'assurer la préservation *in situ* et *ex situ* de la biodiversité, avec le ménage agricole comme point focal. Il comporte trois niveaux.

Premièrement, les cabanes à semence sont établies par l'initiative indépendante d'un ou deux ménages du village, appartenant au Nayakrishi Andolon, prêts à prendre la responsabilité de s'assurer que toutes les espèces et variétés communes sont replantées, perpétuées et conservées par les agriculteurs.

Deuxièmement, le Specialized Women Seed Network est un réseau composé de femmes qui se spécialisent dans certaines espèces ou certaines variétés. Leur tâche consiste à collecter des variétés locales dans différentes régions du Bangladesh. Elles surveillent et documentent également l'introduction d'une variété dans un village ou une localité, et tiennent à jour les informations sur la variabilité des espèces dont elles s'occupent.

Troisièmement, la banque de semences communautaire est le dispositif institutionnel qui structure la relation entre les agriculteurs au sein d'un village et entre les villages, voire les districts, et également avec les institutions nationales, pour le partage et l'échange de semences. La banque entretient également une pépinière bien développée. La construction des banques de semences repose sur deux principes : (a) elles doivent être construites avec des matériaux de construction disponibles localement, et (b) l'entretien doit refléter les pratiques de

conservation des semences au sein des ménages. Tout membre du Nayakrishi Andolon peut récupérer des semences dans les banques, en s'engageant à reverser, après la récolte, le double de la quantité reçue. Dans les banques, il y a une collection de plus de 3 000 variétés de riz, et 538 variétés de légumes, de lentilles et de plantes servant à produire des huiles et des épices.

Nayakrishi Andolon encourage la reproduction de diverses plantes, y compris des herbes qui ne sont pas cultivées mais qui sont bonnes comme sources de nourriture pour les humains et les autres animaux. Plus les terrains sont épargnés des produits chimiques, plus on trouve d'aliments non cultivés dans les environs. Cela est évalué par le biais de pratiques culturelles telles que la célébration de Chaitra Sankranti (le dernier jour de l'année civile bengalie), au cours de laquelle la coutume veut que l'on mange un repas contenant au moins 14 types différents de légumes-feuilles (*shak*), la plupart provenant de sources non cultivées. Il s'agit d'une vérification naturelle qui garantit des sources alimentaires renouvelables pour l'avenir. Les agriculteurs et agricultrices disposant de peu de ressources parviennent à couvrir près de 40 % de leurs besoins alimentaires et nutritionnels à partir de sources non cultivées.

Nayakrishi Andolon représente la résistance des paysans et paysannes contre la mainmise des entreprises sur la chaîne alimentaire mondiale, une affirmation selon laquelle c'est la communauté agricole qui nous nourrit. Ce mouvement est en train de recréer l'avenir en défendant l'agriculture comme mode de vie, en soutenant les activités agraires et en traçant des voies *shohoj* vers l'*ananda*, c'est-à-dire la joie d'être au monde.

Pour aller plus loin

Sharif, A. (1999), « Islam o Gaudiya Vaishanava Motobad », dans Abonty Kumar Sanyal et Ashoke Bhattacharya (dir.), *Chaitanyadev*, Calcutta : P.M. Bagchi & Company Ltd.

Farhad Mazhar a étudié l'économie et a travaillé comme pharmacien. Il est un poète, écrivain et chroniqueur réputé, membre fondateur de l'association bangladaise UBINIG (Policy Research for Development Alternatives) et initiateur de Nayakrishi Andolon. Il a participé aux principaux mouvements littéraires des années 1970 à aujourd'hui, et il est l'auteur de plus de 20 livres publiés en bengali sur la poésie, la littérature et les questions politiques.

Nouveau paradigme de l'eau

Jan Pokorný

Mots clés : énergie solaire, transpiration des plantes, cycles de l'eau, climat, gestion du paysage

Les humains ont vécu sur Terre comme chasseurs et cueilleurs pendant des centaines de milliers d'années, et la capacité de charge d'une forêt est d'une à trois personnes par kilomètre carré. Mais les civilisations, caractérisées par une surproduction agricole destinée à approvisionner les villes et les armées, se sont développées au cours des dix derniers millénaires, asséchant leur environnement ; les archéologues trouvent leurs vestiges enfouis sous le sable. La croissance démographique a entraîné la conversion des forêts en terres agricoles. Les plantes cultivées, telles que les céréales, le maïs et les pommes de terre, ne toléraient pas les inondations, de sorte que les agriculteurs drainaient les zones humides et les champs. L'eau de pluie était également collectée et évacuée hors des villes. Les anciennes civilisations de Mésopotamie et de la vallée de l'Indus, les Incas d'Amérique du Sud et les peuples d'Afrique du Nord ne brûlaient pas de combustibles fossiles, une combustion qui augmente la concentration de dioxyde de carbone dans l'atmosphère ; ces civilisations se sont plutôt effondrées en raison du manque de précipitations et de la forte salinité du sol. C'est la mauvaise gestion des terres et de l'eau qui a entraîné une perte de fertilité des sols, des sécheresses et des tempêtes de sable. L'industrialisation introduira de nouvelles perturbations anthropogéniques.

La Conférence des Nations unies sur les changements climatiques qui s'est tenue en 2015 à Paris (COP21) a fixé un objectif de limite du réchauffement climatique visant à contenir l'augmentation de la température moyenne mondiale en dessous de 2 °C par rapport aux niveaux préindustriels. Selon le Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC), le critère quantifiable du changement climatique est la température moyenne mondiale, et la raison du réchauffement climatique est l'augmentation des concentrations de gaz à effet de serre, en particulier le CO₂ et le CH₄. La vapeur d'eau n'est

considérée que comme un « agent de rétroaction » passif plutôt que comme un agent actif du changement climatique. Le GIEC minimise le rôle de l'eau et de la couverture terrestre comme facteurs déterminants du climat, alors que la quantité de vapeur d'eau dans l'air est supérieure d'un à deux ordres de grandeur par rapport à la quantité de CO₂ et de CH₄. La vapeur d'eau forme des nuages qui empêchent le passage de l'énergie solaire vers la Terre, ce qui réduit considérablement les températures. La transition entre les trois phases de l'eau – liquide, solide et gazeuse – est liée à l'énergie thermique. Mais les modes de gestion du paysage – déforestation, drainage des zones humides, imperméabilisation des sols urbains – modifient la répartition de l'énergie solaire, de telle sorte qu'elle ne peut être utilisée dans le processus de refroidissement par évaporation de l'eau dans l'atmosphère.

Par une journée ensoleillée, jusqu'à 1 000 W d'énergie solaire tombent sur chaque mètre carré de la Terre. Les terres sèches et les surfaces des villes – toits, asphalte, trottoirs – peuvent chauffer jusqu'à environ 60 °C, alors qu'à l'ombre des arbres, la température ne dépasse pas 30 °C. Environ 50 % des zones humides ont été drainées aux États-Unis (soit 45,9 millions d'hectares), ce qui a libéré une énorme quantité de chaleur dans l'atmosphère. Un arbre se refroidit activement et rafraîchit son environnement par évaporation de l'eau. Un arbre alimenté en eau est un système de climatisation fonctionnant à l'énergie solaire. L'énergie solaire est cachée ou latente dans la vapeur d'eau et est libérée dans les endroits frais lorsque la vapeur d'eau retourne à une forme liquide. L'arbre équilibre donc les gradients de température de deux façons : il refroidit à travers l'évaporation et chauffe à travers la condensation. La climatisation technologique est imparfaite par rapport à la végétation : d'une part, parce qu'elle dépend de la production d'électricité polluante ; d'autre part, même si elle refroidit l'intérieur d'une pièce, elle libère de la chaleur à l'extérieur, ce qui augmente la température ambiante.

Les analyses conventionnelles du réchauffement climatique, comme celles proposées par le GIEC, sont typiques de ce que l'on peut appeler l'« ancien paradigme de l'eau ». Celui-ci traite des effets du réchauffement climatique sur le cycle de l'eau plutôt que de considérer l'eau comme un déterminant actif du climat. L'ancien paradigme de l'eau soutient que :

- L'augmentation de la température moyenne mondiale est le principal problème climatique ;

- L'atténuation du réchauffement climatique par la diminution des émissions de gaz à effet de serre pourra peut-être avoir lieu dans quelques siècles ;

- Le drainage et le paysage urbain ont un effet minimal sur le cycle de l'eau ;

- La vapeur d'eau agit comme un gaz à effet de serre et provoque une augmentation des températures ;

- La végétation a un faible albédo, c'est-à-dire une faible capacité de réflexion solaire, et augmente ainsi l'effet de serre.

Le nouveau paradigme de l'eau décrit dans le livre *Water for the Recovery of the Climate* (Kravčik *et al.*, 2007) considère l'eau comme le moyen de réduire les différences de température dans le temps et l'espace, entre le jour et la nuit, ici et là. Les hypothèses sont les suivantes :

- Les conditions météorologiques extrêmes, les épisodes de sécheresse imprévisibles et les orages cycloniques constituent le principal problème climatique ;

- La déforestation, l'agriculture à grande échelle et l'urbanisation modifient le cycle de l'eau au niveau local, ce qui, par suite, a des conséquences sur les conditions atmosphériques mondiales ;

- La transpiration de la végétation diminue la température de l'air, et la couverture nuageuse limite l'intensité du rayonnement solaire arrivant à la surface de la Terre ;

- La vapeur d'eau se condense la nuit et empêche que le rayonnement infrarouge ne se déplace de la surface de la Terre vers le ciel ;

- Grâce à une nouvelle approche de la gestion de l'eau, on peut s'attendre à une éventuelle restauration du climat d'ici quelques décennies.

Les principes du nouveau paradigme de l'eau ont été démontrés en Australie par la méthode du *natural sequence farming* mis au point par Peter Andrews. Celle-ci imite le rôle des cours d'eau naturels pour inverser la salinité, ralentir l'érosion et augmenter la qualité du sol et de l'eau, recharger les aquifères souterrains et permettre à la végétation endémique de restaurer la ripisylve. En Inde, le projet Tarun Bharat Sangh, lancé par Rajendra Singh, repose sur la renaissance des réservoirs d'eau traditionnels. Le travail vise à concevoir des structures de collecte d'eau, ou *johads*. Il s'agit de simples barrières de boue construites sur les pentes des collines pour arrêter le ruissellement de l'eau pendant la mousson. La hauteur de la digue varie en fonction du site, du débit de l'eau et de la topographie. Un *johad* constitue un réservoir d'eau pour le bétail et permet à l'eau de pénétrer

à travers le sol pour recharger l'aquifère jusqu'à 1 kilomètre de distance. Cette collecte d'eau a permis d'irriguer environ 140 000 hectares et a fait passer la nappe phréatique d'environ 100-120 mètres de profondeur à 3-13 mètres. Le rendement des cultures s'est fortement amélioré. La couverture forestière est passée de 7 % à 40 %. Plus de 5 000 *johads* ont été construits en tout, et plus de 2 500 vieilles structures ont été restaurées par les communautés villageoises dans 1 058 villages depuis 1985. Des projets similaires en Slovaquie ont créé des opportunités d'emploi et renforcé le sentiment d'appartenance à la communauté.

Pour aller plus loin

Andrews, Peter (2006), *Back from the Brink: How Australia's Landscape Can Be Saved*, Sydney : ABC Books.

Kravčík, Michal, Jan Pokorný, Juraj Kohutiar, Martin Kováč et Eugen Tóth (2007), *Water for the Recovery of the Climate: A New Water Paradigm*, www.waterparadigm.org

Makarieva, Anastassia M. et Viktor Gorshkov (2007), « Biotic Pump of Atmospheric Moisture as Driver of the Hydrological Cycle on Land », *Hydrology and Earth System Sciences*, vol. 11, n° 2, p. 1013-1033.

Pokorný, Jan, Petra Hesslerová, Hanna Huryna et David Harper (2016), « Indirect and Direct Thermodynamic Effects of Wetland Ecosystems on Climate », dans Jan Vymazal (dir.), *Natural and Constructed Wetlands: Nutrients, Heavy Metals and Energy Cycling, and Flow*, Zurich : Springer.

Ponting, Clive (1991), *A Green History of the World: The Environment and the Collapse of Great Civilizations*, New York : Penguin Books.

Schneider, Eric D. et Dorion Sagan (2005), *Into the Cool: Energy Flow, Thermodynamics, and Life*, Chicago : University of Chicago Press.

Jan Pokorný, spécialiste en physiologie végétale, est diplômé de l'université Charles de Prague. Il a mené des recherches sur la photosynthèse des plantes en zones humides avec l'Académie tchèque des sciences et la Commonwealth Scientific and Industrial Research Organisation en Australie. Depuis 1998, il est directeur de l'organisation de recherche ENKI, qui s'intéresse à l'incidence directe des conditions paysagères et de l'activité des plantes sur la distribution de l'énergie solaire, les cycles de l'eau et les effets climatiques, et sur leur interaction.

Les études contemporaines sur les matriarcats les définissent comme des cultures, des sociétés ou des civilisations entières orientées vers la vie, qui sont organisées autour des besoins des mères et des enfants, sur un mode horizontal et égalitaire, sans hiérarchie, sans violence, sans État et sans structure de classes. Le terme « matriarcats » ne signifie pas « domination des mères », mais *mater arkhè*, c'est-à-dire « au commencement de la vie était une mère ».

Au terme de recherches approfondies, Heide Göttner-Abendroth (2009) a démontré que les matriarcats étaient la norme dans les sociétés pré-patriarcales du monde entier. Ils étaient pacifiques et orientés vers l'environnement naturel. Il s'agissait également d'économies de subsistance, de cultures hautement spirituelles, liées à la terre et à la vie, et fondées sur la compétence et le savoir maternels. Les matriarcats étaient non discriminatoires en matière de sexe, de genre, d'âge et d'activités. De multiples modes d'organisation des matriarcats ont existé en fonction des conditions environnantes, mais les principes de base sont restés les mêmes.

Les patriarcats, quant à eux, ont commencé à se développer il y a 5 000 ou 6 000 ans. Il semble qu'ils aient été le résultat de catastrophes climatiques, qui ont contraint les populations de certaines régions, comme la Sibérie, à migrer vers d'autres lieux. Les patriarcats ont inventé la violence et la guerre comme moyen de survie et pour prendre le contrôle des matriarcats. Les États sont devenus la règle, surtout là où avaient émergé des civilisations patriarcales très développées. Cela s'est produit dans les régions fertiles de la planète, comme la Mésopotamie, la vallée de l'Indus et celle du Nil, avec pour conséquences l'apparition d'une structure de classes et de sociétés guerrières, et le développement de l'exploitation des populations autochtones.

En même temps que la guerre sont apparus les seigneurs et les dirigeants, les dieux et les pères. Le *pater arkhè* s'est développé, avec son idéologie et sa religion selon laquelle « au commencement de la vie était un père ». L'origine de la vie avec un père

– au lieu d’une mère – est devenue la justification de son règne. Le sens de l’*arkhè* comme origine et commencement en a été transformé. Mais pas seulement : il s’est en plus combiné avec l’idée et l’exercice du pouvoir, et donc avec la domination. Il convient de souligner que la domination ne découle pas de la nature ; ce n’est que sous le patriarcat que la domination est considérée comme naturelle, comme le patriarcat lui-même ! Au fur et à mesure que les civilisations patriarcales se développaient, les civilisations matriarcales du monde entier étaient vaincues, opprimées, détruites, remplacées et renversées.

Nous parlons aujourd’hui du matriarcat comme d’une « seconde culture » à l’intérieur du patriarcat, constituée des vestiges des traditions matriarcales qui subsistent encore. Dans de nombreuses régions du monde, les matriarcats ont néanmoins survécu jusqu’à aujourd’hui, notamment parmi les sociétés autochtones. Mais nombre d’entre eux ont été confrontés à des patriarcats locaux et ont perdu leurs traditions originelles sous la pression croissante de la mondialisation. Rares sont les matriarcats qui n’ont pas connu les terribles effets du patriarcat colonial.

La colonisation moderne est un résultat du prolongement du patriarcat au sein du capitalisme en Europe. Le récit le plus connu des premières étapes de cette transformation est l’ouvrage de Friedrich Engels, *L’Origine de la famille, de la propriété privée et de l’État* (2021 [1884]). Toutefois, les spécialistes du matriarcat présentent une autre explication. La civilisation matriarcale européenne a été désorganisée par les invasions venues de l’Est, et ensuite détruite par l’Empire romain. Avec l’avènement des temps modernes, l’Europe a appliqué cette leçon au reste du monde. Le résultat en est le « patriarcat capitaliste », tel que nous le connaissons aujourd’hui, un système mondial se transformant en mondialisation néolibérale.

La relation entre le capitalisme et le patriarcat – qui fait l’objet de nombreux débats – suggère que le capitalisme n’est pas simplement un système économique adossé à une culture patriarcale, mais la dernière étape du patriarcat lui-même. Cette vision est devenue possible seulement quand fut introduite dans l’analyse la question du « développement des forces productives », en particulier de la machine comme système technologique permettant la destruction méthodique de la nature. Cette prise de conscience démontre comment le patriarcat a suivi, depuis son origine, l’idée utopique – « alchimique » – de la « création » d’une « civilisation supérieure », qui serait enfin indépendante

du *mater arkhè*, après l’avoir complètement remplacé par le *pater arkhè*. Cette création masculine aboutirait à un patriarcat pur et simple, n’ayant plus du tout besoin des mères ou de Mère Nature. Pourtant, son résultat est la destruction systématique de la vie sur la planète, ce qui ne mène pas à un monde meilleur, comme cela avait été promis, mais à un monde mort.

Si le patriarcat est le problème, le matriarcat est la réponse. Cela signifie que nous devons trouver une voie pour sortir du patriarcat et entrer dans un nouveau matriarcat.

Les solutions de la gauche semblent être les mêmes que celles propagées par le « développement » lui-même. Le capitalisme et le socialisme s’avèrent être les deux faces d’une même réalité, puisque tous deux sont orientés vers l’alchimie moderne de la transformation destructive de la nature en capital. Il existe encore des matriarcats, et de nouveaux émergent – même s’ils ne se définissent pas ainsi –, tels que les mouvements zapatistes et le mouvement kurde du Rojava. Tous doivent être reconnus comme des alternatives à la modernité et à son système alchimique de guerres. Ils nous permettent d’aller au-delà des relations destructives et violentes avec la nature, les femmes, les enfants et la société en général. C’est la seule issue pour que les mouvements post-développement puissent empêcher le maintien de la tradition patriarcale ou l’évolution vers des formes de néo-patriarcat post-capitalistes.

Il existe des mouvements et des démarches en Occident – comme l’approche écoféministe de la subsistance, l’économie du don et la permaculture – qui encouragent une nouvelle relation avec la Terre-Mère, pour la protéger de la désertification et d’autres menaces – comme celle de la géo-ingénierie produite par le complexe militaro-industriel du patriarcat moderne. Nous pourrions appeler ces mouvements des « matricultures ». Cependant, il reste à voir jusqu’où ces derniers peuvent aller dans l’invention d’un nouveau mode de vie, en s’appuyant sur ce qui reste de la logique matriarcale dans nos mémoires, partout dans le monde.

Nous devons toutes et tous prendre conscience de la « haine de la vie » que nous tenons pour normale. Au lieu de cela, nous devons redécouvrir l’amour de la vie et de la Terre-Mère et organiser leur défense. Pourtant, jusqu’à présent, cette compréhension profonde reste largement absente de la plupart des alternatives politiques occidentales.

Pour aller plus loin

Enlace Zapatista, www.enlacezapatista.ezln.org.mx

Forschungsinstitut für Patriarchatskritik und alternative Zivilisationen (FIPAZ – Institut de recherche sur la critique du patriarcat et les civilisations alternatives), www.fipaz.at

Planetare Bewegung für Mutter Erde (Mouvement planétaire pour la Terre-Mère), www.pbme-online.org

Engels, Friedrich (2021 [1884]), *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris : L'Esprit du temps.

Göttner-Abendroth, Heide (dir.) (2009), *Societies of Peace: Matriarchies of Past, Present and Future*, Toronto : Inanna.

Knapp, Michael C., Anja Flach et Ercan Ayboğa (2016 [2015]), *Revolution in Rojava: Democratic Autonomy and Women's Liberation in Syrian Kurdistan*, Londres : Pluto Press.

Werlhof, Claudia von (2011), *The Failure of Modern Civilization and the Struggle for a "Deep" Alternative: On "Critical Theory of Patriarchy" as a New Paradigm*, Francfort-sur-le-Main : Peter Lang.

Werlhof, Claudia von (2016), « The "Hatred of Life" as Patriarchy's Core Element », dans Claudia von Werlhof (dir.), *Global WAR-NING: Geoengineering Is Wrecking Our Planet and Humanity*, www.globalresearch.ca

Claudia von Werlhof est née en 1943 à Berlin, en Allemagne. Titulaire d'un doctorat, elle est professeure de sciences politiques et d'études féminines à l'université d'Innsbruck, en Autriche. Elle est cofondatrice du groupe de recherche écoféministe connu sous le nom d'« école de Bielefeld ». Elle a créé le FIPAZ (Institut de recherche sur la critique du patriarcat et les civilisations alternatives) et le Planetare Bewegung für Mutter Erde (Mouvement planétaire pour la Terre-Mère), ainsi que le journal *Boomerang: Journal for Critique of Patriarchy*. En tant que thérapeute, elle travaille avec la méthode Dorn.

Les peuples océaniques possèdent des connaissances et adoptent des façons d'être spécifiques qui offrent une perspective unique pour discuter du développement. Les autochtones hawaïens contemporains, par exemple, ont une connaissance en matière de navigation non instrumentale qui porte sur l'océan, le vent, les marées, les courants, le sable, les algues, les poissons, les oiseaux et les corps célestes comme un système interconnecté permettant une manière bien distincte de se déplacer dans le monde. Dans cette alphabétisation océanique, le corps et le paysage marin interagissent dans une conversation complexe – les yeux, les oreilles, les muscles et la peau du navigateur lisant les mouvements de l'océan à travers une connexion dynamique et vernaculaire à l'espace et au lieu. L'alphabétisation océanique crée une politique et une éthique qui privilégient l'interconnexion comme alternative au grand récit des mondes de pensée occidentaux, lesquels maintiennent notre « moi » séparé de la terre et de la mer, voyageant pour traverser un océan plutôt que de voyager à l'intérieur de celui-ci.

Cette alphabétisation et cette ontologie océaniques peuvent être illustrées par le voyage de *Hokule'a* – la pirogue de 18 mètres de long à double coque – sur des milliers de kilomètres en pleine mer⁹². Le navigateur hawaïen autochtone Bruce Blankenfeld doit élargir son sens du « soi » afin de lire le paysage marin fluide qui l'entoure. « Ces étoiles doivent faire partie de vous », déclare-t-il⁹³. Blankenfeld devient un sujet esthétique

92. *Hokule'a* a été conçu en 1973 par les marins hawaïens Herb Kawainui Kane et Tommy Holmes, ainsi que par l'anthropologue Ben Finney, afin de prouver que les insulaires du Pacifique étaient capables de parcourir de grandes distances il y a plus de 800 ans, en colonisant les îles du triangle polynésien, et de retrouver leur chemin en utilisant uniquement des méthodes de navigation océanique. En 1976, le premier voyage en haute mer de *Hokule'a*, de Hawaï à Tahiti, a réussi. Pour une histoire de *Hokule'a*, voir le livre de Finney dans la bibliographie de l'article.

93. Interviewé par l'autrice, 2008, Honolulu, Hawaï (enregistrement audio).

dont le mouvement sur l'océan articule une ontologie et une épistémologie hawaïennes à travers la stimulation des sens : la vue, l'odorat, le goût, l'ouïe et le toucher. Le corps kinesthésique est inclus dans son alphabétisation océanique par le biais d'un engagement actif, et le « lieu » acquiert une signification liée à l'identité autochtone, qui trouve son origine dans la mer houleuse⁹⁴. Blankenfeld imagine son être comme faisant partie du polype du corail et des requins à la peau rugueuse comme du papier de verre, qui se trouvent sous sa pirogue. Le vent froid du nord qui souffle contre son visage et le tambourinage rythmique de la lame de fond dans ses oreilles relie son esprit et son corps à une identité profonde ancrée dans un sentiment d'appartenance.

Le fait de se percevoir comme étant lié au monde environnant favorise une conscience spirituelle aiguë qui peut apporter à la fois de la joie et de la puissance – une puissance définie par la connexion et le but. Par exemple, Blankenfeld peut « voir » sa destination insulaire « avant » de partir en voyage. Il ressent l'île à l'intérieur de ses os et de son sang, de sorte qu'elle fait partie des expressions de son corps lorsqu'il s'y rend. La vue devient corporelle : les pieds, le nez et les yeux ont tous une façon spécifique de voir, qui devient une émotion gravée dans les muscles et interprétée par l'esprit. Cette interaction constante entre le corps et l'esprit génère un contexte épistémologique et ontologique spécifique.

Voir devient ainsi un processus politique : à mesure que la vue du navigateur s'élargit grâce à l'alphabétisation océanique, il en va de même pour la capacité de penser au-delà d'un état d'esprit statique et d'une réalité unique. Blankenfeld s'oriente en étendant sa vision à son imagination, à partir de laquelle il crée délibérément un itinéraire de voyage. S'il n'imagine pas cette route, elle n'existera pas. Si nous n'imaginons pas notre lien avec la terre, il n'existera pas non plus. De cette façon, l'alphabétisation océanique permet un voyage au sein d'une nouvelle circulation du pouvoir, éthique plutôt que politique, géographique ou économique.

La fusion du corps avec le paysage marin permet une lecture de tous les souvenirs et connaissances acquis dans le temps et l'espace océaniques, mais qui ont été effacés par les constructions coloniales rigides de l'identité, du lieu et du pouvoir. Les lieux hawaïens, tant sur terre que sur mer, ont été renommés à la suite de la colonisation. La plage de Kaluahole sur la côte sud d'O'ahu, par exemple, est connue aujourd'hui sous le nom de Tonggs ou Diamond Head Beach, du nom de l'homme d'affaires Tongg, qui a acheté une maison en bord de mer sur ce spot de surf désormais célèbre⁹⁵. Cet espace océanique a toutefois été nommé Kaluahole par les autochtones hawaïens, car l'histoire orale raconte qu'une caverne remplie de poissons *aholehole* par « Ai'ai, le fils du dieu hawaïen des pêcheurs » se trouvait juste au large de cette plage. La connaissance de cette caverne de pêche spécifique et la signification culturelle de ce lieu font partie de ce qui peut réapparaître grâce à un engagement dans l'alphabétisation océanique.

Une grande partie du monde avance sans mémoire, comme si les espaces que nous habitons étaient des géographies vierges, et donc disponibles pour la consommation et le développement. Les coûts humains, environnementaux et spirituels de cet oubli collectif sont évidents dans l'effacement des cultures, dans la surexploitation des dons de la terre et dans l'inconscience qui passe pour un libre choix dans notre société de consommation. Dans notre réalité moderne faite de capitalisme, de militarisme et de développement non écologique, l'alphabétisation océanique devient une relation éthique imprégnée d'une conscience cellulaire et spirituelle de nos liens intimes avec les lieux. L'humanité se trouve dans l'océan. La navigation hawaïenne autochtone favorise une façon d'être et de se déplacer susceptible de réveiller cette conscience, laquelle peut nous amener au-delà de l'« environnementalisme » ou de la « défense de l'environnement », vers des relations vécues de compassion et de réciprocité. Reconnaître et réimaginer nos relations peut changer la façon dont nous nous déplaçons ensemble dans ce monde.

94. À Hawaï, le récit prédominant de la Création est un chant appelé « He Kumulipo », composé par un prêtre hawaïen autochtone vers le 18^e siècle. Ce chant raconte que les ténèbres ont spontanément donné naissance à un fils et à une fille, qui ont à leur tour donné naissance au corail dans la mer, et que de nombreuses autres créatures ont suivi, d'abord dans la mer, puis sur terre. L'origine hawaïenne se trouve donc dans l'océan.

95. Diamond Head est le nom donné au cratère en 1825 par des marins britanniques qui exploraient la montagne, lorsqu'ils pensaient avoir trouvé des diamants, qui étaient en fait des cristaux de calcite. Les autochtones hawaïens ont nommé le volcan, aujourd'hui en sommeil, Le'ahi ou Lae'ahi. La signification originale du nom est incertaine et l'orthographe n'a jamais fait l'objet d'un consensus. Pour en savoir plus sur la plage de Kaluahole et sur d'autres noms de lieux à Hawaï, voir l'ouvrage de John R. K. Clark, *The Beaches of O'ahu*.

Pacifisme

Marco Deriu

Mots clés : guerre, pacifisme, décroissance

Dans son essence même, l'idéal pacifiste implique l'injustifiabilité de la guerre et l'engagement à la résolution des conflits par des moyens non violents. Les premières organisations politiques pour la paix ont été créées dans les premières décennies du 19^e siècle aux États-Unis et en Angleterre. C'est toutefois Émile Arnaud, président de la Ligue internationale de la paix et de la liberté, qui a proposé, en 1901, les termes « pacifisme » et « pacifistes » pour désigner un mouvement politique spécifique. À l'époque contemporaine, les mouvements pacifistes ont poursuivi leur idéal non par un simple rejet de la guerre, mais par la promotion d'objectifs positifs tels que la justice, les droits humains et le développement.

« Le développement est le nouveau nom de la paix », affirmait le pape Paul VI en 1967, avec un slogan qui est devenu célèbre par la suite. L'encyclique *Populorum progressio* résumait en une seule expression les attentes et les aspirations de toute une époque, où la foi en la libération de la pauvreté, de l'esclavage et de la violence était liée à la promesse de développement. La paix et le développement n'étaient pas conçus comme une seule et même chose, mais le second – dans l'ombre de la guerre froide et de la décolonisation – semblait être une condition essentielle à la réalisation de la première. Par la suite, il est apparu que ce lien postulé par le *Populorum progressio* était particulièrement problématique pour au moins trois raisons.

La première de ces raisons est la relation entre la consommation des ressources et les guerres liées à ces mêmes ressources. Notre modèle de développement est fondé sur un flux continu de ressources que nous extrayons de territoires qui sont souvent invisibles aux yeux des consommateurs et consommatrices. De nombreuses guerres, parmi les plus longues et les plus sanglantes, tournent pourtant autour des ressources naturelles. Ce phénomène peut être appelé « extractivisme militarisé », ou même « militarisme extractif ». On trouve non seulement des entreprises privées qui, pour accéder à une zone stratégique ou en conserver le contrôle, n'hésitent pas à financer des armées,

Pour aller plus loin

Clark, John R. K. (1977), *The Beaches of O'ahu*, Honolulu : University of Hawaii Press.

Finney, Ben (1994), *Voyage of Rediscovery*, Berkeley : University of California Press.

Ingersoll, Karin Amimoto (2016), *Waves of Knowing: A Seascape Epistemology*, Durham (États-Unis) : Duke University Press.

Lewis, David (1994 [1972]), *We, The Navigators: The Ancient Art of Landfinding in the Pacific*, Honolulu : University of Hawaii Press.

Sullivan, Robert (1999), *Star Waka*, Auckland : Auckland University Press.

Karin Amimoto Ingersoll est une écrivaine et une chercheuse indépendante originaire d'O'ahu, à Hawaï. Elle est titulaire d'une licence de l'université Brown, d'une maîtrise et d'un doctorat de l'université d'Hawaï à Manoa, et a bénéficié d'une bourse postdoctorale du programme Mellon-Hawaï'i. Son premier livre s'intitule *Waves of Knowing: A Seascape Epistemology*.

des factions ou à engager des forces de sécurité privées, mais on constate aussi un recours croissant à des missions militaires gouvernementales pour le contrôle ou la gestion de sites stratégiques et de circuits commerciaux.

Deuxièmement, il existe une symbiose entre les industries militaires et civiles, qui, au cours des dernières décennies, ont été de plus en plus imbriquées et fusionnées. Les industries technologiques les plus avancées – mécanique, aérospatiale, électronique, informatique, qui ont pour cœur les nanotechnologies et les nouveaux matériaux – ont trouvé dans l’armée l’un de leurs principaux clients. En fait, il existe une gamme croissante de produits et de technologies directement ou potentiellement « doubles », c’est-à-dire pouvant être utilisés à des fins civiles et militaires. Si nous regardons la liste des 100 plus grandes entreprises productrices d’armes et de services militaires, nous pouvons constater qu’elles impliquent des secteurs tels que la technologie aérospatiale, les satellites et la sécurité, l’aéronautique, la production de moteurs, de turbines et de systèmes de propulsion, la mécanique navale, l’électronique, les communications et les technologies de l’information, ou encore des conglomérats tels que General Electric, Mitsubishi Heavy Industries, Kawasaki Heavy Industries et Hewlett-Packard, qui opèrent dans des secteurs économiques très différents.

Troisièmement, il existe une connivence entre le système bancaire et le commerce des armes. Les grandes banques rendent possibles des transactions financières énormes et fructueuses en lien avec ce marché, grâce à leur diffusion et leur présence internationale, leur rapidité et leur sécurité dans les paiements, leur connaissance des clients, les possibilités de crédit et un certain degré de confidentialité dans les opérations bancaires.

Par conséquent, si nous considérons l’augmentation du pillage des ressources, l’accroissement de la production de biens et la croissance des banques d’investissement dans le commerce des armes, nous pouvons remarquer qu’il existe une forte connexion entre le développement capitaliste actuel et le déploiement de la violence au niveau mondial.

Pendant un demi-siècle, depuis le célèbre discours de Harry Truman sur l’état de l’Union en 1949, la « pauvreté » des régions « sous-développées » a été conçue comme une « menace », quelque chose qu’il fallait combattre et éliminer par l’aide, les ajustements structurels et les politiques de développement. Mais aujourd’hui, devant le pillage et la pollution des écosystèmes, l’augmentation des déchets et des gaz à effet de serre, la perte

de la biodiversité, le changement climatique et les guerres pour des ressources qui se font toujours plus rares, une nouvelle prise de conscience s’impose. Il est clair que le déséquilibre et la menace pour la paix proviennent de la croissance incontrôlée de la « richesse », c’est-à-dire de la propension capitaliste à une augmentation continue de l’extraction, de la production, de la commercialisation et de la consommation.

Pour de multiples raisons, on pourrait donc dire : « La décroissance est le nouveau nom de la paix. » Aujourd’hui, la décroissance dans les « pays développés » est en effet une « condition nécessaire à la paix », même si elle n’est pas une « garantie suffisante ». En réalité, nous devons nous demander à quelles conditions nous parviendrons concrètement à une réduction raisonnable des formes de production et de consommation. Aujourd’hui, le double défi de ce qui serait de l’ordre d’un « pacifisme critique » et d’une « décroissance démocratique et non violente » est de comprendre plus profondément les liens entre les « moyens de production » et les « moyens de destruction », entre les manières dont nous produisons la richesse et la prospérité économique et les manières toujours nouvelles dont les guerres et la violence se propagent (Deriu, 2005). Pour le mouvement pacifiste, il ne suffit pas de critiquer l’action militaire si l’on ne construit pas en même temps une opposition suffisamment forte et organisée au système économique et politique, lequel exige des opérations militaires pour défendre les intérêts économiques fondamentaux des pays « développés ». Pour le mouvement de la décroissance, il est fondamental d’examiner comment – en l’absence d’un mouvement participatif et démocratique fort – la simple évocation des risques de catastrophe socio-écologique laisse un espace pour un traitement sécuritaire et militarisé de la question environnementale (Buxton et Hayes, 2015).

Il est donc nécessaire de développer des stratégies de lutte non violente (Engler et Engler, 2016) contre les modèles politiques, économiques et juridiques imposés par les instances nationales et transnationales. Nous devons réfléchir aux formes que pourrait prendre la défense non violente des territoires et de la communauté locale. L’objectif est de pouvoir décrire, à travers des voies de mobilisation locales et internationales, une « crise publique » qui révèle les injustices et oblige l’opinion publique et les gouvernements à entreprendre des actions adéquates pour défendre la démocratie, l’équité et la soutenabilité environnementale, dans les relations entre les personnes, les pays, les genres et les générations.

Pour aller plus loin

Atlas des conflits pour la justice environnementale, www.ejatlas.org

Global Witness, www.globalwitness.org

Liste des 100 plus grandes entreprises productrices d'armes et de services militaires en 2020 par l'Institut international de recherche sur la paix de Stockholm (SIPR), www.sipri.org

Buxton, Nick et Ben Hayes (dir.) (2015), *The Secure and the Dispossessed: How the Military and Corporations are Shaping a Climate-Changed World*, Londres : Pluto Press et TNI.

Deriu, Marco (2005), *Dizionario critico delle nuove guerre*, Bologne : EMI.

Engler, Mark et Paul Engler (2016), *This Is an Uprising: How Nonviolent Revolt Is Shaping the Twenty-First Century*, New York : Nation Books.

Marco Deriu est chercheur à l'université de Parme en Italie, où il enseigne la sociologie de la communication politique et environnementale. Il est aussi membre actif de l'Associazione per la decrescita.

Pays

Anne Poelina

Mots clés : Première Loi autochtone sur l'eau, colonisation, droits et responsabilités dans le pays

Mon héritage autochtone est nyikina ; dans ma langue, « *ngajanooYimardoowarrarnil* » signifie « une femme qui appartient au fleuve ». Cela me situe comme une propriété appartenant au Mardoowarra, le pays du fleuve Fitzroy. Nous sommes les gardiennes et gardiens traditionnels de ce fleuve sacré dans la région du Kimberley, en Australie-Occidentale. Les règles de la loi Warloongarriy nous ont été transmises par notre ancêtre Woonyoomboo. Il a créé le Mardoowarra en tenant ses lances fermement plantées dans Yoongoorroonkoo, la peau du serpent arc-en-ciel. Alors qu'ils se tordaient et tournaient dans le ciel et dans le sol, ils ont ensemble sculpté la piste de la vallée du fleuve, comme le conte le chant « Warloongarriy » sur la création du fleuve. C'est la Première Loi de Bookarrarra, le début du temps. Et tout cela est inhérent à ce que nous nommons « pays ».

Le 17 novembre 2015, la loi constitutionnelle de l'État d'Australie-Occidentale, datant de 1889, a été modifiée pour reconnaître pour la première fois les habitants aborigènes de l'État comme le premier peuple d'Australie-Occidentale, et comme les propriétaires et gardiens traditionnels de cette terre – ce que nous appelons nous-mêmes « pays ». L'amendement promeut l'idée selon laquelle le parlement de l'État doit chercher à se réconcilier avec le peuple aborigène d'Australie-Occidentale. Bien que l'amendement soit un geste de soutien, ni le gouvernement de l'État ni le gouvernement fédéral n'ont encore reconnu toute l'étendue des droits des autochtones.

Les 2 et 3 novembre 2016, les leaders aborigènes se sont réunis à Fitzroy Crossing pour annoncer au monde la reconnaissance du fleuve Fitzroy – patrimoine national – comme notre ancêtre vivant, de sa source à la mer. La Déclaration du fleuve Fitzroy affirme :

« Les propriétaires traditionnels de la région de Kimberley, en Australie-Occidentale, sont préoccupés par les vastes propositions de développement auxquelles sont confrontés le fleuve

Fitzroy et son bassin-versant, ainsi que par le risque d'effets cumulatifs sur ses valeurs culturelles et environnementales uniques. Le fleuve Fitzroy est un être vivant ancestral et a droit à la vie. Il doit être protégé pour les générations actuelles et futures, et géré conjointement. »

Le guide « United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues: Background Guide 2017 », lancé en 2016, fournit un modèle important pour la gouvernance culturelle de nos ressources naturelles et culturelles. Le cadre de l'ONU est au fondement de la Déclaration du fleuve Fitzroy et de la résolution finale des propriétaires et des gardiens traditionnels du Kimberley, nous permettant « d'étudier les options juridiques [...] renforçant la protection en vertu de la loi du Commonwealth sur la protection de l'environnement et la biodiversité (*Environment Protection and Biodiversity Conservation Act*, 1999) », de concert avec la loi de l'État d'Australie-Occidentale sur le patrimoine aborigène (*Aboriginal Heritage Act*, 1972), tout en explorant la législation sous toutes ses formes pour protéger le bassin-versant du fleuve Fitzroy.

L'invasion et l'occupation coloniales britanniques qu'ont subies notre pays et nos peuples ont été violentes et brutales. Elles ont abouti à l'asservissement et à l'esclavage du peuple, bien que l'invasion ait été définie comme un « développement ». Les États coloniaux ont été établis pour créer des richesses au profit d'intérêts privés et étrangers, cela aux dépens de nous, peuples autochtones, de nos terres et de nos eaux. Étant donné que le discours historique sur le développement, du point de vue anglo-australien, porte sur le processus et les conséquences de l'invasion, on peut se demander comment celui-ci profite aux peuples des Premières Nations, aux Aborigènes et aux insulaires du détroit de Torrès.

En tant que propriétaire traditionnelle de 27 000 kilomètres carrés du pays nyikina, je suis à la fois témoin et actrice de la lutte pour concilier les conditions imposées aux Aborigènes du continent avec le respect du droit traditionnel. La politique du gouvernement fédéral et des différents États, ainsi que les investissements privés sont axés sur le développement du Nord de l'Australie selon un modèle économique occidental. De fait, la société colonisatrice⁹⁶ anglo-australienne ne tient pas compte de

la valeur de notre « capital » humain fondé sur les systèmes de connaissances traditionnelles et sur les droits de la nature. Les intérêts étrangers considèrent notre pays comme une ressource pour l'investissement : de l'industrie pastorale et de l'agriculture intensive à l'exploitation minière des diamants et de l'or, et des perles à la fracturation hydraulique pour le gaz et le pétrole. Aucune de ces industries n'est soutenable : chacune a un effet néfaste sur l'air, la terre, l'eau et la biodiversité ; chacune est source de pauvreté pour les populations locales. L'expérience des Aborigènes du Kimberley et de toute l'Australie est partagée par d'autres peuples des Premières Nations dans les pays colonisés aux 17^e et 18^e siècles. Le philosophe norvégien Johan Galtung qualifie cette inégalité légiférée de « violence structurelle ». Ses effets se mesurent par des taux de mortalité élevés chez les enfants comme chez les adultes, par l'abus endémique d'alcool et de drogues, par les « maladies socialement transmises » et par les traumatismes psychiques transgénérationnels. Les effets sur ces vies en marge sont répétés de génération en génération et aggravés par la violence de l'enlèvement des enfants à leur famille, une politique d'État connue aujourd'hui sous le nom de « génération volée ».

En 2017, nous nous souvenons de la décennie qui s'est écoulée depuis que notre gouvernement a ratifié la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones. Cependant, nous n'avons pas vu ces principes intégrés dans le droit australien. Beaucoup d'entre nous – dont le droit coutumier est reconnu par la loi sur les droits fonciers autochtones (*Native Title Act*, 1993)⁹⁷ – travaillent maintenant ensemble pour prendre en charge leur propre destin et s'associer à des personnes partageant les mêmes idées, en vue de rendre la justice sur la base de la Première Loi sur l'eau du Mardoowarra. C'est une histoire d'espoir, d'innovation et de créativité culturelle, alors que nous examinons nos droits et nos responsabilités pour créer nos propres systèmes, en revenant aux principes de la Première Loi sur l'eau, qui est la loi du « pays ». Cette Première Loi englobe les relations que nous entretenons les uns et les unes avec les autres, avec nos voisins et, surtout, avec notre famille d'êtres non humains – animaux et plantes. Ces relations sont la clé de notre

96. NDT : L'expression « *settler society* » désigne une société pratiquant ou ayant pratiqué la conquête coloniale de territoires.

97. NDT : Le *Native Title Act* est la reconnaissance, par le droit australien (dans le *Native Title Act* de 1993), que les autochtones australiens – à la fois les Aborigènes et les insulaires du détroit de Torrès – ont des droits et des intérêts sur leurs terres qui découlent de leurs lois traditionnelles et leurs coutumes.

Pédagogie : du latin *paedagogia*, « éducation, accompagnement des garçons », et du grec *paidagos*, « professeur », « guide ».

La pédagogie peut être considérée comme la Cendrillon du monde de l'éducation – elle est largement négligée malgré le rôle essentiel qu'elle joue dans le foyer éducatif. Cela est particulièrement évident dans le domaine de l'économie : les manifestations étudiantes de ces dernières années ont porté sur le programme d'études, avec des demandes centrées sur la nécessité d'enseigner d'autres écoles de pensée que celle de l'économie néolibérale. L'hypothèse implicite est que le remplacement d'un ensemble de manuels par un autre suffira à remédier au dysfonctionnement actuel de la discipline. En y regardant de plus près, cette analyse apparaît insatisfaisante et superficielle.

Un certain nombre d'hypothèses fondamentales régissent la pratique éducative actuelle – et celles-ci sont si profondément ancrées que nous sommes à peine conscients de leur existence. C'est ce que Stephen Sterling appelle « la géologie souterraine de l'éducation » (Sterling, 2008). Ces hypothèses comprennent la croyance qu'il existe un ensemble fixe de savoirs spécifiques à chaque matière et devant être transmis par un enseignant « expert » ; que l'intellect est la seule faculté légitime d'apprentissage ; et que l'apprentissage est un processus individuel et compétitif, dans lequel la collaboration est dénoncée comme une tricherie.

Heureusement, ces hypothèses de base sont de plus en plus remises en question et nous assistons à une nouvelle vague d'expériences éducatives fondées sur une éthique beaucoup plus éclairée.

Il est de plus en plus reconnu que la connaissance, plutôt que d'être figée et de représenter en quelque sorte une vérité objective, est en fait socialement construite – la construction du sens

bien-être personnel, communautaire, culturel, économique et écosystémique.

Comme le démontre notre centre (le Nyikina Cultural Centre, www.majala.com.au), notre culture, notre science, notre patrimoine et notre économie fondée sur la préservation de la nature sont en plein essor, trouvant leur origine dans notre connexion et nos identités culturelles. Guidés par la Première Loi sur l'eau, nos systèmes d'« eau vivante » constituent notre force vitale, reliant les eaux de surface aux eaux souterraines et unissant les divers paysages culturels du Kimberley. Dans le même temps, nous construisons des systèmes de connaissances collaboratifs, combinant les sciences occidentales, le savoir traditionnel et les pratiques industrielles, pour partager nos ressources les plus précieuses – l'eau et la biodiversité. Ainsi, nous redessinons ce qu'est la « vie soutenable » dans notre pays.

Pour aller plus loin

« Fitzroy River Declaration », www.klc.org.au

Galtung, Johan (1996), *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*, Londres : SAGE Publications.

Gouvernement de l'Australie-Occidentale (1889), *Western Australian Constitutional Act*, www.legislation.wa.gov.au

McInerney, Marie (2017), « Climate Justice: A Call to Broaden Science with Indigenous Knowledge », *Croakey Health Media*, 4 mars, www.croakey.org

National Model United Nations (2016), « United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues: Background Guide 2017 », www.nmun.org

Nations unies (2007), Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones, www.un.org

Anne Poelina, spécialiste en santé publique, en médecine tropicale et en politique sociale autochtone, est une gardienne traditionnelle nyikina warrwa du Mardoowarra (cours inférieur du fleuve Fitzroy). Impliquée dans la Walalakoo Aboriginal Corporation, elle est directrice de recherche et boursière du programme de formation à la recherche du gouvernement australien, au Nulungu Research Institute de l'université de Notre-Dame, ainsi que chercheuse à l'université Charles-Darwin. Ses travaux actuels portent sur la protection juridique du Mardoowarra par le biais du droit coutumier, de la culture, de la science et de la préservation de l'environnement.

émergeant d'un processus itératif continu d'expérimentation, de questionnement et de réflexion au sein de la communauté d'apprentissage. Dans ce voyage d'apprentissage continu, et en nous appuyant sur les idées de Paolo Freire, nous comprenons que le langage que nous utilisons pour interpréter le monde n'est pas une représentation fidèle d'une réalité objective, mais qu'il émerge plutôt de relations de pouvoir structurelles qui, lorsqu'elles ne sont pas remises en question, tendent à se perpétuer insidieusement (Freire, 2021 [1968]).

Dans cette optique, le centre de l'autorité doit se déplacer de l'enseignant vers la communauté d'apprentissage, le rôle de l'éducateur étant de « faire sortir de » (*educere*), de se transformer en ressource, en mentor, en provocateur et, dans un certain sens, en pair, plutôt que d'être un simple transmetteur d'informations.

Cette évolution a été particulièrement marquée dans les contextes où le rôle de l'éducation dans le processus de colonisation idéologique a été particulièrement fort. Par exemple, l'Universidad de la Tierra (ou Unitierra), à Oaxaca, au Mexique, a été créée en réponse à la conviction que « l'école a été le principal outil de l'État pour détruire le peuple autochtone ». L'Unitierra a développé une éthique de l'apprentissage qui repose plus étroitement sur la pratique éducative autochtone et qui met l'accent sur l'éducation informelle, fondée sur des projets portés par des pairs, plutôt que sur le modèle hiérarchique de la relation conventionnelle enseignant-élève.

La méthode scientifique conventionnelle s'appuie fortement sur la rationalité et sur des formes de validation fondées sur des preuves empiriques. L'étudiant/chercheur est censé se tenir à l'extérieur du champ d'études en tant qu'observateur impartial, capable de tirer des conclusions objectives sur la base du seul raisonnement cognitif. Notre compréhension émergente du processus d'apprentissage resitue l'apprenant comme étant profondément immergé et impliqué dans le monde, l'explorant avec toute la gamme des facultés humaines : rationnelles et cognitives, expérientielles, intuitives, relationnelles et corporelles.

La validation du subjectif que cela implique redonne vie à la salle de classe. Les élèves ne sont plus tenus de laisser leurs émotions, leur intuition et leur corps à la porte de la classe. Au contraire, ils et elles sont invités à entrer dans un espace qui accueille leur créativité et leur sens du jeu, leurs passions et leurs larmes. Le rôle de l'étudiant passe de celui d'objet sur lequel on opère à celui de sujet au sein de relations.

Par exemple, dans le cadre de leurs cours de maîtrise, les étudiants et étudiantes en économie du Schumacher College, dans le Devon, en Angleterre, participent à un atelier de « théâtre de l'opprimé », où ils et elles dessinent une constellation de contextes politico-économiques divers, en utilisant leur corps pour cartographier des systèmes complexes et expérimenter somatiquement des pistes d'action potentielles (Dawson et Oliveira, 2017).

Un nombre croissant d'études et d'enquêtes sur les initiatives éducatives innovantes constatent que cette approche plus holistique de l'éducation – qui stimule « la tête, le cœur et les mains » – est nettement plus efficace pour catalyser le changement de comportement. Elle permet aussi aux étudiants et étudiantes d'aborder de manière critique et créative les valeurs, les compétences et les connaissances requises pour les défis liés à la soutenabilité auxquels nous sommes confrontés.

Enfin, la pratique pédagogique conventionnelle définit l'élève comme un apprenant autonome et essentiellement indépendant, en compétition avec ses pairs dans la course aux notes. Une interprétation alternative émergente reconnaît que l'étudiant est intégré dans de multiples relations au sein du monde humain et autre qu'humain, et que ce sont précisément ces relations qui permettent et catalysent l'émergence de la connaissance.

Dans ce contexte, il n'est pas surprenant qu'une caractéristique commune à de nombreuses initiatives éducatives pionnières d'aujourd'hui soit leur enracinement dans la communauté. Des centres tels que les nombreux écovillages du monde entier qui accueillent le programme d'enseignement élaboré par Gaia Education, et des institutions telles que la Swaraj University et le Barefoot College en Inde, sont conçus explicitement pour être intégrés dans des communautés de vie et d'apprentissage – elles-mêmes profondément ancrées dans la tradition gandhienne des ashrams et du *nai talim* (Sykes, 2009). Dans ces programmes, les étudiants et le personnel travaillent côte à côte pour gérer le centre d'éducation : cultures, cuisine, vaisselle, nettoyage et entretien des bâtiments. La « classe vivante » est ainsi élargie à toutes les dimensions de la vie étudiante, ce qui permet de briser les frontières artificielles qui existent habituellement entre la théorie et la pratique de la soutenabilité. Les élèves apprennent à faire face à des questions liées à la prise de décision et à la résolution des conflits, à l'approvisionnement et à la préparation des repas, et à la façon

d'entrer en relation avec les autres de manière respectueuse et régénératrice.

Pendant trop longtemps, les subjectivités dynamiques et créatives des élèves ont été exclues de la salle de classe. L'histoire qui a été imposée – celle d'un être solitaire, compétitif et hyper-rationnel disséquant le monde afin de le manipuler plus efficacement pour son propre avantage – nous a privés de sens, tandis que la Terre saigne. Nous avons besoin de nous retisser à la fabrique du vivant. Une refonte de la forme et de l'objectif de l'apprentissage est un bon point de départ.

Pour aller plus loin

D'Alisa, Giacomo, Federico Demaria et Giorgos Kallis (dir.) (2015), *Décroissance : vocabulaire pour une nouvelle ère*, Neuvy-en-Champagne : Le Passager clandestin.

Dawson, Jonathan et Hugo Oliveira (2017), « Bringing the Classroom Back to Life », *EarthEd: Rethinking Education on a Changing Planet*, Washington, DC : Island Press et Worldwatch Institute, p. 207-219.

Freire, Paulo (2021 [1968]), *La Pédagogie des opprimés*, Marseille : Agone.

Lakoff, George et Mark Johnson (1986 [1980]), *Les Métaphores dans la vie quotidienne*, Paris : Minuit.

Sterling, Stephen (2008), « Sustainable Education: Towards a Deep Learning Response to Unsustainability », *Policy and Practice*, n° 6, www.developmenteducationreview.com

Sykes, Marjorie (2009), *The Story of Nai Talim: Fifty Years of Education at Sevagram, India, 1937-1987*, New Delhi : NCERT.

Jonathan Dawson est éducateur au Schumacher College dans le Devon, en Angleterre, où il coordonne le programme de maîtrise sur l'économie de transition. Il fait partie de l'équipe qui a créé le programme d'études de Gaia Education (www.gaiaeducation.org) et a été président du Global Ecovillage Network.

La « permaculture » est un terme inventé par les Australiens Bill Mollison et David Holmgren. Il peut être traduit par « agriculture permanente » ou « culture permanente ».

Le mouvement de la permaculture a évolué en trois phases, chacune étant représentée par un livre clé. *Permaculture 1* (2021 [1978]) met l'accent sur le remplacement des cultures annuelles par des plantes vivaces. Selon Mollison et Holmgren, la permaculture est « un système intégré et évolutif d'espèces végétales et animales pérennes ou autoperpétuées utiles à l'homme [sic] ». L'agriculture est une « forêt comestible ». La fertilité des sols agricoles dépend de l'humus déposé par des siècles de couverture forestière. Lorsque ces terres sont défrichées pour la culture des céréales, cette couche arable s'épuise progressivement. La permaculture tente d'échapper à ce piège en utilisant des plantes vivaces pour fournir de la nourriture et améliorer la qualité du sol.

Lors de la deuxième phase du mouvement, cette définition par les plantes vivaces est discrètement abandonnée. Dans *Permaculture: A Designers' Manual* (1988), Mollison définit la permaculture en deux phrases :

« La permaculture (agriculture permanente) est la conception consciente et le maintien d'écosystèmes productifs sur le plan agricole, qui ont la diversité, la stabilité et la résilience des écosystèmes naturels. »

Cela équivaut à une définition en termes de soutenabilité agricole : stabilité et résilience. La phrase suivante élargit considérablement la permaculture :

« C'est l'union harmonieuse du paysage et des personnes, qui répondent de manière soutenable à leurs besoins en nourriture, en énergie et en logement, ainsi qu'à d'autres besoins matériels et non matériels. »

Il ne s'agit pas seulement ici de systèmes agricoles, mais de tout type de technique que les êtres humains peuvent utiliser pour entrer en relation avec la nature. Cela inclut l'énergie, l'utilisation des métaux, la poterie et même les ordinateurs, pour autant que toutes ces choses puissent être produites de manière soutenable ! Mais en réalité, le *Designers' Manual* est presque entièrement consacré aux stratégies agricoles, à l'exception d'une brève discussion sur le design solaire passif des habitations. Mollison y ajoute quatre règles d'« éthique de la permaculture » : prendre soin de la terre, prendre soin des autres, fixer des limites à la population et à la consommation, distribuer les surplus. Ces positions éthiques sont communes à l'ensemble du mouvement écologiste.

La phase la plus récente du mouvement de la permaculture est issue du livre influent de Holmgren, *Permaculture : principes et pistes d'action pour un mode de vie soutenable* (2017 [2002]). Cet ouvrage poursuit le glissement d'une permaculture initialement définie comme une simple stratégie agricole vers un ensemble de « principes de design » pertinents pour toutes les prises de décision – personnelles, économiques, sociales et politiques. Par exemple, « ne pas produire de déchets » et « obtenir un rendement ».

Cet élargissement du concept de permaculture peut faire perdre de vue la vocation populaire de ce mouvement de vulgarisation de l'agriculture soutenable et du design des établissements humains. Les stratégies permaculturelles nous montrent la direction dans laquelle il faudrait que nous nous engagions toutes et tous pour réduire la consommation d'énergie. Les principes de la permaculture sont pertinents pour tout type d'agriculture non capitaliste, pour les situations où les coûts des intrants industriels ne sont pas couverts par les profits élevés des cultures de rente, et pour celles où le coût de la main-d'œuvre n'est pas un facteur déterminant.

Résumons les leçons de la permaculture – la sagesse accumulée du mouvement :

- La permaculture privilégie l'agriculture biologique : les engrais chimiques synthétiques, les pesticides et les herbicides nuisent au sol, à notre santé et aux autres espèces.

- Un design permaculturel doit inclure et mettre en valeur les cultures pérennes, pour entretenir et conserver les sols, pour fournir du fourrage, du combustible et de la nourriture.

- La polyculture est la meilleure stratégie agricole pour maximiser la biodiversité et lutter contre les parasites et les maladies sans utiliser de produits chimiques nocifs. La réunion de l'éle-

vage et des cultures est ici nécessaire afin que les ressources des deux puissent être facilement échangées.

- Nous devons nous passer des machines, des transports et des intrants qui dépendent de combustibles fossiles. Nous sommes déjà en train d'épuiser ces ressources et le réchauffement de la planète est un sérieux problème.

- L'agriculture doit entourer et pénétrer les zones d'habitation, de sorte que le transport des aliments puisse se faire à pied ou par traction animale.

- Une agriculture locale permet de recycler les nutriments contenus dans le fumier humain et animal et évite de devoir réfrigérer les aliments carnés ou végétaux.

- La permaculture privilégie les espèces végétales (mais aussi animales) qui se montrent robustes dans un milieu particulier, et non celles qui dépendent de l'irrigation et des intrants de synthèse.

- Les emplois agricoles doivent être diversifiés et doivent mobiliser une main-d'œuvre nombreuse, ce qui nécessite la connaissance d'un éventail d'espèces et de leurs interactions.

- La permaculture met l'accent sur les structures construites pour retenir et utiliser l'eau dans le paysage, plutôt que de pomper l'eau sur de longues distances et d'utiliser des énergies fossiles.

Ces leçons ont du sens pour une stratégie de post-développement. Alors que l'intégration dans une économie mondiale à forte intensité énergétique ne peut sauver les pauvres, les stratégies de permaculture sont démocratiques, avec des emplois accessibles à toutes et tous. Celles et ceux qui pratiquent une agriculture de subsistance et ne peuvent se permettre d'acheter des intrants commerciaux disposent ici d'une stratégie biologique. Les cultures pérennes nourrissent les animaux, fixent l'azote et fournissent un paillis. La variété empêche qu'une espèce nuisible ne vienne anéantir toute la récolte. Une agriculture locale ne dépend pas des longues chaînes d'approvisionnement et des transports polluants fonctionnant au pétrole. La proximité permet de relier facilement les cultures et les animaux, de manière à recycler les nutriments. Les travaux de terrassement réalisés localement servent à collecter la pluie là où elle tombe et à gérer l'approvisionnement en eau pour l'usage domestique et les cultures. La permaculture permet un travail agricole gratifiant.

Des exemples de design en permaculture sont apparus dans le monde entier. Lorsqu'ils ont perdu l'accès au pétrole de l'Union soviétique, les Cubains ont pu sauver leur pays de la famine

avec l'aide de volontaires pratiquant la permaculture, lesquels ont mis en place une agriculture locale qui ne dépendait ni du pétrole ni des intrants industriels. Le plateau de Löss en Chine, transformé en désert par des siècles d'exploitation agricole, a été restauré grâce aux techniques de permaculture. Au Niger, World Vision a fait œuvre de pionnier en matière de « régénération naturelle gérée par les agriculteurs », pour rétablir un régime agricole mixte composé de zones boisées et de cultures. Aux Philippines, les paysans endettés par les cultures de rente ont abandonné l'agriculture à forte intensité d'intrants pour se concentrer sur la sécurité alimentaire. Ils se sont réunis au sein du mouvement MASIPAG, qui signifie « diligent et énergique » en langue tagalog. Au Zimbabwe, le clan de Chikukwa a rétabli la sécurité alimentaire de six villages grâce à un projet de permaculture appelé « Abeilles fortes » en langue shona. Il a été initié par la population locale et se poursuit toujours, 20 ans après (Leahy, 2013). D'autres expériences de ce type vont proliférer à mesure que l'économie de croissance vacille.

Pour aller plus loin

Chikukwa Project

MASIPAG, www.masipag.org

Permaculture Research Institute, www.permaculturenews.org

Birnbaum, Juliana et Louis Fox (dir.) (2014), *Sustainable [R]evolution: Permaculture in Ecovillages, Urban Farms, and Communities Worldwide*, Berkeley : North Atlantic Books.

Holmgren, David (2017 [2002]), *Permaculture : principes et pistes d'action pour un mode de vie soutenable*, Paris : Rue de l'échiquier.

Leahy, Terry (2013), « The Chikukwa Permaculture Project (Zimbabwe) – The Full Story », *Permaculture News*, 15 août, www.permaculturenews.org

Mollison, Bill (1988), *Permaculture: A Designers' Manual*, Tyalgum : Tagari Publications.

Mollison, Bill et David Holmgren (2021 [1978]), *Permaculture 1 : une agriculture pérenne pour l'autosuffisance et les exploitations de toutes tailles*, Athis-Val de Rouvre : Charles Corlet.

Terry Leahy est un sociologue militant, retraité de l'université de Newcastle, en Australie. Son site www.gifteconomy.org.au démontre la pertinence de la permaculture dans les projets de sécurité alimentaire en Afrique.

La « politique du corps » a été un projet politique majeur parmi les militantes et les militants féministes et queers depuis les années 1980, à l'échelle transnationale. Dans le cadre de cette politique du corps, les corps sont considérés comme des lieux de résistance culturelle et politique à la conception dominante du corps « normal », blanc, masculin, occidental et hétérosexuel, par rapport auquel toutes les « autres » formes de corps diffèrent. La politique du corps va donc des demandes de justice économique libérale à la reconnaissance de l'intégrité des droits en matière d'orientation sexuelle pour toutes les personnes. Par exemple, la politique du corps a été une force perturbatrice et critique dans les interventions queers et féministes lors des conférences mondiales des Nations unies sur les droits de l'Homme (1993), la population et le développement (1994) et les femmes (1995). Les militantes et militants qui ont participé à ces différentes conférences de l'ONU ont attiré l'attention de la communauté internationale sur des questions telles que la violence domestique, le viol en tant qu'arme de guerre, les droits sexuels et reproductifs des femmes, et les droits des autochtones et des personnes homosexuelles et transgenres. Leurs campagnes se sont élevées non seulement contre les inégalités de genre, mais aussi contre le racisme, l'âgisme et les normes hétérosexuelles. De cette façon, la politique du corps a répondu à différentes formes d'oppression corporelle par des formes radicales de démocratie (Harcourt, 2009).

Les exemples d'actions et de campagnes de politique du corps vont des protestations performatives, comme celles qui ont eu lieu en Inde contre les concours de Miss Monde, jusqu'aux grandes actions directes et aux campagnes de long terme, en ligne et sur le terrain – comme les marches des années 1980 contre la criminalisation de l'avortement aux États-Unis, en Australie et en Europe, ainsi que les multiples campagnes mondiales visant à mettre fin aux violences faites aux femmes, telles que le viol, la stérilisation forcée, le féminicide et le trafic sexuel

pédophile. Ces exemples s'étendent encore des campagnes féministes visant la reconnaissance des violences domestiques au sein des couples mariés, aux pièces de théâtre telles que *Les Monologues du vagin*, qui ont débuté à New York et sont maintenant présentées dans le monde entier. On peut également citer d'autres exemples, comme la réclamation, dans les années 2000, du droit au mariage homosexuel, et la demande pour que les transgenres soient reconnus comme un troisième genre à côté du masculin et du féminin dans la documentation officielle, dans les toilettes publiques et dans les écoles. Sexuality Policy Watch⁹⁸, une institution en ligne dont le siège est situé au Brésil, produit des données qui documentent nombre de ces actions et campagnes, montrant l'importance de la politique du corps dans le paysage politique mondial. Un exemple récent exceptionnel de politique du corps à l'échelle mondiale a pu être observé lors des centaines de marches de femmes organisées dans le monde entier le 21 janvier 2017, le lendemain de la 45^e investiture présidentielle aux États-Unis. Des millions de personnes ont défilé pour protester contre les déclarations misogynes, racistes et homophobes de Donald Trump et son comportement envers les femmes.

La politique du corps est incontestablement controversée car elle rend visibles des questions intimes et souvent taboues. En ce sens, la politique du corps « dit » le non-dit dans les espaces politiques et économiques, puisqu'elle remet en question les normes qui cautionnent et institutionnalisent les inégalités de genre et autres. Par exemple, la campagne pour le droit des travailleuses et travailleurs du sexe à un salaire équitable exige que ces personnes soient considérées comme des travailleurs comme les autres. La politique du corps défie l'homophobie, même dans des endroits comme l'Afrique où l'homosexualité est pénalisée et criminalisée. Elle dénonce la discrimination racialisée également au sein des mouvements féministes, où les marques de l'effacement historique associé au colonialisme sont visibles dans le privilège blanc (Harcourt, Icaza et Vargas, 2016). Ces dernières années, la décolonialité est devenue un élément important de la politique du corps à l'échelle mondiale. Par exemple, les campagnes visant à mettre fin à la discrimination violente – y compris la stérilisation – des femmes autochtones

en Amérique centrale remettent en question les hypothèses sur le développement et le progrès. Un autre exemple est celui des Rencontres féministes d'Amérique latine et des Caraïbes au début des années 1980, qui se sont opposées aux idées libérales de réussite en matière de genre et de développement, par le biais de dialogues interculturels incluant des personnes non blanches, queers et autochtones (Harcourt, Icaza et Vargas, 2016). Comme ces derniers exemples le suggèrent, la politique du corps est une critique des formes de pouvoir occidental, qui s'expriment dans le sexisme, le racisme, la misogynie et l'hétérosexisme, accompagnant de fait les systèmes de connaissances impériaux et coloniaux qui informent les pratiques de développement (Mohanty, 2003).

La politique du corps ne concerne pas seulement les luttes pour mettre fin à l'oppression, mais aussi les moyens de réimaginer et de refaire le monde. Cela inclut la compréhension de la sexualité, de la diversité et du bien-être du point de vue de l'« autre » marginalisé. Le European Feminist Forum, qui s'est tenu de 2004 à 2008, en est un exemple. Il a réuni des militantes féministes et queers de 20 pays européens. Il a créé un espace numérique où les femmes roms, les jeunes féministes queers d'Europe centrale et d'Europe de l'Est, ainsi que les travailleuses du sexe et les travailleuses domestiques migrantes pouvaient se rencontrer et débattre de l'avenir qu'elles envisageaient – un avenir non informé par les données de la politique européenne dominante, fondée sur des idées individualistes de réussite et de progrès. Liée au Forum social mondial, cette expérience a contribué à l'émergence d'autres modes d'organisation reposant sur une compréhension pluriverselle du soin dans des groupes familiaux sans hétéronormativité ni logique d'exploitation.

Le militantisme de la politique du corps remet donc en question le récit de la modernité qui définit le genre, les corps et la sexualité à travers le prisme du progrès. Dans son militantisme et sa vision des alternatives, la politique du corps ouvre la voie à d'autres manières de voir la politique, au-delà du développement social et économique fondé sur les droits de l'Homme individuels et la prétendue égalité économique, que l'État devrait garantir selon la règle du droit. La politique du corps démonte le système racial/sexuel/genré que la modernité a imposé à la société. Elle remet en question la classification moderne selon la norme des corps hétérosexuels masculins blancs privilégiés. Elle apporte à la théorie et à la pratique du post-développement le défi de remettre en question et de défaire la manière dont les

98. Sexuality Policy Watch est un forum mondial composé de chercheuses et chercheurs et de militantes et militants issus d'un grand nombre de pays et de régions du monde. Voir www.sxpolitics.org

corps sont façonnés par les relations sociales ancrées dans le capitalisme néolibéral. Et elle invite le post-développement à s'appuyer sur les multiples résistances et rébellions exprimées dans les luttes féministes et queers pour la reconnaissance de l'intégrité corporelle des nombreux « autres », étrangers au privilège masculin blanc.

Dans sa revendication de l'altérité, la politique du corps est un point d'entrée essentiel pour repenser le post-développement. C'est aussi un espace d'action collective transformatrice, qui relie le corps aux alternatives radicales des mouvements sociaux, façonnant ainsi des stratégies pour une transformation diversement incarnée (*embodied*). Le défi du post-développement est de prendre au sérieux l'idée qu'il existe une multiplicité de corps et de formes d'incarnation, afin d'aller au-delà des histoires et des pratiques normalisantes du développement moderne. Et pour les féministes et les queers, il s'agit de comprendre les manières multiples et diverses de se connecter à la dimension spirituelle de la vie, afin d'entrer en relation avec les corps non humains, ceux des « autres terrestres ».

Pour aller plus loin

CREA, www.creaworld.org

Harcourt, Wendy (2009), *Body Politics in Development: Critical Debates in Gender and Development*, Londres : Zed Books.

Harcourt, Wendy, Rosalba Icaza et Virginia Vargas (2016), « Exploring Embodiment and Intersectionality in Transnational Feminist Activist Research », dans Kees Biekart, Wendy Harcourt et Peter Knorringa (dir.), *Exploring Civic Innovation for Social and Economic Transformation*, Londres : Routledge.

Mohanty, Chandra Talpade (2003), *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham (États-Unis) : Duke University Press.

Wendy Harcourt est professeure en développement critique et en études féministes à l'Institut international d'études sociales de la Erasmus Universiteit Rotterdam, aux Pays-Bas. De 1988 à 2011, elle a été rédactrice en chef de la revue *Development* et directrice des programmes de la Society for International Development à Rome, en Italie. Elle a publié de nombreux ouvrages sur le post-développement, l'écologie politique et le féminisme.

La civilisation patriarcale capitaliste dominante souffre d'une crise multiforme et systémique. Jamais auparavant n'étaient apparues simultanément autant de questions pressantes. Cette crise de civilisation traverse de nombreux domaines : politique, éthique, énergie, alimentation, culture et vie quotidienne. Nous vivons non seulement avec de graves problèmes environnementaux, mais aussi avec une perte de sens historique. Cela exige de grandes solutions transformatrices.

L'économie patriarcale capitaliste telle que nous la connaissons ne peut offrir de solutions acceptables. Sa quête ostensible du bien-être ne fait que dissimuler une recherche de pouvoir, qui conduit la vie sur Terre dans un précipice, sans possibilité de retour. Malgré cela, de puissantes forces sociales résistent au changement – un changement matériel et idéologique. Un éventail de *think tanks* économiques est au cœur de ces obstacles. Il est donc urgent de penser en dehors de l'économie qui constitue le pilier de la modernité.

La discipline de l'économie a une histoire mouvementée. Sa théorie a évolué au travers d'un processus complexe et contradictoire, mais elle a toujours été caractérisée par une recherche incessante du progrès et de son rejeton, le développement. Or, ni l'objectif d'optimisation permanente ni l'équilibre des relations sociales et environnementales ne sont réalisés. Les économistes tentent de comprendre le monde et de le changer par le biais d'une foi instrumentale, que ce soit en maximisant la logique du marché ou en rationalisant les structures étatiques.

Pire, l'économie a une tendance malsaine à chercher sa légitimité en se distanciant des autres sciences dites « sociales », préférant se situer parmi les sciences exactes et naturelles. Le positivisme et le fonctionnalisme de ces dernières sont enviés par de nombreux économistes qui aspirent à imiter leurs méthodes, dont l'utilisation d'un langage mathématique, qui n'a jamais été développé pour comprendre la complexité de la société humaine.

La faible identité de l'économie en tant que discipline a donné naissance à un prix en sciences économiques en mémoire d'Alfred Nobel. Cela sert à justifier, voire à purifier, un domaine de la connaissance humaine secoué par une bataille d'intérêts complexe. Cela incite aussi certains praticiens à rechercher l'équilibre, l'exactitude et la mesurabilité, tandis que d'autres se tournent vers des idées nouvelles comme le chaos et la complexité ; d'autres encore finissent vaincus, noyés dans une prose inutile.

Les structures sociales répressives, l'accumulation capitaliste et les dynamiques économiques rationalistes doivent être remplacées si nous souhaitons que la vie sur Terre perdure. Comme l'a concédé Karl Polanyi dans *La Grande Transformation* (1983 [1944]), celles-ci pourraient même entraîner la mort de la science économique elle-même. Cependant, nous avons besoin d'une post-économie, rassemblant uniquement les idées qui garantiront une vie harmonieuse entre les êtres humains, et entre les êtres humains et la nature.

La post-économie susmentionnée doit abandonner l'anthropocentrisme. Nous devons accepter que tous les êtres aient la même valeur ontologique, quelle que soit leur utilité, ou quel que soit le travail nécessaire pour maintenir leur existence. Nous devons reconnaître les valeurs non instrumentales dans le monde vécu non humain et les célébrer, en surmontant le matérialisme grossier de la pensée économique patriarcale capitaliste.

Comment construire cette post-économie libérée des « valeurs d'usage » et des « valeurs d'échange » ? Il est impossible de répondre en quelques lignes à cette question, mais un élément de réponse clair repose dans la nécessité de créer, dès le départ, des paradigmes, des langages et des méthodologies axés sur la compréhension de l'interconnexion entre la réalité sociale et la réalité naturelle. Nous avons besoin d'une écologie sociale holistique pour surmonter le patriarcat capitaliste, et ce, particulièrement aujourd'hui, à l'heure de sa dégénérescence spéculative.

Cette post-économie n'est pas une anti-économie. En fait, une post-économie reconnaîtrait que la société a besoin de production, de distribution, de circulation et de consommation pour reproduire sa vie matérielle et sociopolitique. Néanmoins, ces processus doivent être régulés par une réalité socio-écologique, et non par le capital, qui submerge la planète de ses propres déchets (Schuldt, 2013). Ce changement n'est possible que si nous surmontons l'ouragan du progrès, au sens où l'entendait Walter Benjamin (2017 [1942]). Il est également urgent

d'abolir l'obsession de la croissance économique : un monde fini ne supporte pas une croissance infinie. Il est donc impératif de faire appel à la décroissance, dans tout l'hémisphère nord, pour équilibrer physiquement le « métabolisme économique » mondial et supprimer tout centre. Ce que nous voulons, ce sont des relations communautaires, et non individualistes ; des relations plurielles et diverses, et non pas unidimensionnelles ou monoculturelles ; ainsi qu'une décolonisation profonde (Quijano, 2014). Simultanément, un engagement en faveur du post-extractivisme est requis dans l'hémisphère sud. Une convergence entre la décroissance et le post-extractivisme (Acosta et Brand, 2017) signifie que les pauvres cesseront de soutenir l'opulence des riches.

Une post-économie exige :

- la démarchandisation de la nature et des biens communs ;
- la reconnaissance des droits de tous les êtres vivants, et des relations harmonieuses entre tous ;
- des critères d'évaluation fondés sur la communauté ;
- une production décentralisée et déconcentrée ;
- un changement profond des modes de consommation ;
- une redistribution radicale des richesses et du pouvoir ;
- et bien d'autres actions qui seront considérées collectivement.

Il est crucial de retrouver des épistémès alternatives comme le *buen vivir*, l'*éco-swaraj*, l'*ubuntu* ou la perspective communautaire – pour comprendre et réorganiser le monde sans tomber dans des impératifs tels que celui du développement.

Enfin, il est particulièrement important qu'une post-économie soit transdisciplinaire – et non pas uni- ou multidisciplinaire –, et qu'elle s'appuie sur une connaissance aussi complète que possible grâce aux dialogues ouverts avec diverses sagesse humaines : une connaissance qui contemple le monde comme une question, une aspiration. Nous devons, de manière critique, apprendre des sciences sociales aussi bien que des sciences naturelles, pour les intégrer dans une compréhension systématique du monde en tant que totalité à multiples facettes et constitutionnellement diverse – et ce, sans aucun sentiment de supériorité (Acosta, 2015). La tâche implique de construire et de reconstruire le plurivers dans une discussion sans dogme ni diktat. Soit nous continuons à être dominés par des visions économiques erronées, soit nous construisons une autre économie pour une autre civilisation, en nous appuyant sur une subversion épistémique permanente.

Ne considérez pas ce *Swaraj* comme un rêve.
— M. K. Gandhi

Parler de *swaraj* au 21^e siècle, c'est assurément chercher à retrouver et à revitaliser une vision qui appartient à un courant autochtone puissant de la pensée philosophique, de la culture et de la pratique politique indiennes. Observons le mot « *swaraj* ». Ses origines étymologiques en sanskrit sont simples et évidentes : *swa* (soi) + *rajya* (gouvernement) = *swaraj* (autogouvernement, autonomie). L'adjectif *prakritik* peut être compris dans le sens de « naturel », ou comme exprimant la nature humaine de façon à rester en harmonie avec le monde naturel autour de nous.

Une notion telle que le *swaraj* ne s'est pas développée dans un vide historique et culturel. Il existe des preuves de l'existence d'assemblées politiques en face à face – y compris au niveau des villages – dans l'Inde ancienne. Les sources – à la fois orales et écrites – révèlent des traditions de gouvernance par la discussion et la consultation, et parfois des décisions prises par le dialogue et le consensus.

Ce qu'il faut retenir, c'est qu'en sanskrit ou en pali – dont est tirée une partie du vocabulaire de la démocratie indienne moderne –, des notions comme celle de *swaraj* précèdent l'ère coloniale de plusieurs siècles, souvent de plusieurs millénaires, et ne sont en aucun cas des traductions de concepts importés en Inde depuis le monde occidental. Cela signifie que ces notions étaient en usage à une période donnée de l'histoire indienne et qu'elles sont largement tombées en désuétude, en particulier avec l'arrivée de la domination coloniale dans la période moderne.

Gandhi n'a donc pas inventé à partir de rien l'idée de « républiques villageoises », ou *gram swaraj*. En 1909, il publia son œuvre la plus importante, *Hind Swaraj*. L'utilisation du terme « *swaraj* » par Gandhi durant la lutte pour l'indépendance s'est

Pour aller plus loin

- Acosta, Alberto (2015), « Las ciencias sociales en el laberinto de la economía », *POLIS*, n° 41, www.polis.revues.org
- Acosta, Alberto et Ulrich Brand (2017), *Salidas al laberinto capitalista: decrecimiento y postextractivismo*, Barcelone : Icaria.
- Benjamin, Walter (2017 [1942]), *Sur le concept d'histoire*, Paris : Payot & Rivages.
- Polanyi, Karl (1983 [1944]), *La Grande Transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris : Gallimard.
- Schuldt, Jürgen (2013), *Civilización del desperdicio: psicoeconomía del consumidor*, Lima : Universidad del Pacífico.
- Quijano, Anibal (2014), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires : CLASCO.

Alberto Acosta, économiste équatorien, est l'ancien directeur du marketing de la Corporation pétrolière d'État équatorienne. Il est membre de l'Organisation latino-américaine de l'énergie (OLADE), consultant international, ancien ministre de l'Énergie et des Mines de l'Équateur et ancien président de l'Assemblée constituante de Montecristi. Il est aussi professeur et auteur de nombreux livres et articles, compagnon d'armes des luttes populaires et membre du groupe de travail permanent sur les alternatives au développement.

bâtie sur un usage antérieur. Tilak⁹⁹ a eu recours à ce terme pendant la phase initiale de la lutte indienne pour l'indépendance, dans les années 1890. Le *swaraj* semblait devenir presque un équivalent de la notion occidentale moderne de liberté et d'indépendance. En 1906, lorsque Dadabhai Naoroji déclara, en tant que président du Congrès national indien, que le *swaraj* était l'objectif du mouvement nationaliste, il avait à l'esprit ce sens très limité.

La vision de Gandhi allait bien au-delà. Conscient de l'origine ancienne de ce terme, Gandhi décrivait « *swaraj* » comme « un mot sacré, un mot védique » (Gandhi, 1931). Il espérait que l'Inde et le monde puissent retrouver l'ancienne idée du *swaraj*, et la réaliser un jour.

Aux yeux de Gandhi, le véritable autogouvernement n'est possible que si l'on est capable d'être son propre maître. Gandhi était religieux. Il croyait que sans transcendance, il était impossible de devenir maître de sa vie. Pour lui, la notion de *swaraj* était aussi spirituelle que politique. Mais – et c'est important – la causalité ne fonctionne que dans un sens. En fin de compte, pour Gandhi, le *swaraj* était un impératif divin, avec des conséquences bénéfiques pour les activités humaines. La maîtrise spirituelle et la maîtrise de soi peuvent aussi permettre d'accéder, dans un deuxième temps, aux merveilles de la souveraineté politique, mais cela ne fonctionne pas dans l'autre sens.

D'un point de vue politique, l'autogouvernement, tel que Gandhi le comprenait, n'avait rien à voir avec la démocratie moderne, parlementaire ou représentative. Dans *Hind Swaraj*, il se moquait des parlements modernes, décrits comme des « emblèmes de l'esclavage ». Il est regrettable que « *swaraj* » soit souvent traduit par « démocratie ». En effet, la démocratie, sous sa forme représentative, a été adoptée par la plupart des pays, mais ses prémisses cognitives sont on ne peut plus différentes de celles du *swaraj*.

Tout d'abord, le *swaraj* est incompatible avec la politique de masse, un fait quotidien dans les démocraties d'aujourd'hui. Le *swaraj* ne peut fonctionner là où les assemblées de quartier restreintes en face à face ne sont pas envisageables. Les foules peuvent servir de carburant aux partis politiques dans les démocraties modernes, mais pas dans la perspective du *swaraj*. Les chiffres, et leur comparaison, sont aussi cruciaux pour le

fonctionnement des démocraties modernes qu'ils sont inutiles pour le *swaraj*.

Deuxièmement, la démocratie moderne est centrée sur la relation directe, sans médiation, de l'individu avec un État qui garantit ses droits civiques par la loi. Le cadre « supposé » de cette relation est une société atomisée dans laquelle l'aliénation humaine est normalisée. Ce dont le *swaraj* a besoin pour se développer, en revanche, c'est d'une communauté dans laquelle l'individu peut s'épanouir grâce aux relations filiales, culturelles, sociales, politiques, économiques et écologiques qu'il entretient avec les êtres qui l'entourent, dont les êtres sentients autres qu'humains.

Troisièmement, dans une démocratie moderne, l'individu est, dans une quasi-indifférence et au nom de la « liberté », abandonné à ses goûts et ses désirs – toute l'économie moderne repose sur ce postulat –, la communauté ne jouant aucun rôle pour les lui faire examiner. L'individu n'a pas l'obligation de regarder ses désirs d'un œil critique, à moins que leur accomplissement n'empêche quelqu'un d'autre de réaliser ses propres désirs. En fait, telle est presque la définition même de la « liberté » dans les démocraties libérales modernes, une liberté souvent comprise dans le sens de la notion de « liberté négative ».

Pour Gandhi, le *swaraj* est lié à la capacité d'un individu ou d'une communauté à « créer » de façon autonome son éventail de choix, plutôt que d'accepter passivement le menu dans lequel il doit « choisir ». Appliquée à notre monde régi par le marché et les médias, une telle conception du *swaraj* exigerait d'abord que nous assumions la responsabilité écologique et culturelle de nos désirs et que nous explorions leurs origines dans les passions attisées par la publicité. Pour tout défenseur du *swaraj*, une telle manipulation du désir, qui touche potentiellement tous les domaines, est contraire à la liberté. Le désir, qui est philosophiquement au cœur de la notion de liberté dans les démocraties et les sociétés de consommation modernes, doit faire l'objet d'un examen critique dans le cadre du *swaraj*, surtout dans le contexte d'un monde menacé par la crise écologique. Cela implique que l'idée gandhienne du *swaraj* est forcément liée au *swadeshi*, qui inclut la nécessité d'une économie locale.

Enfin, il faut mentionner le fait que l'idée du *swaraj* continue d'inspirer des mouvements sociaux, politiques et écologiques en Inde. Les mouvements impliqués dans la National Alliance of People's Movements, qui résistent contre les déplacements forcés dus au développement ; le parti Swaraj India, récemment

99. Bal Gangadhar Tilak, éminent combattant pour l'indépendance et réformateur social de la fin du 19^e siècle.

Production dirigée par les travailleurs et travailleuses

Theodoros Karyotis

Mots clés : autogestion, récupération, coopératives, contrôle par les travailleurs et travailleuses, travail

La production dirigée par les travailleurs et travailleuses fait référence à un ensemble diversifié de pratiques qui visent à donner le premier rôle aux sujets du travail : les travailleuses et travailleurs eux-mêmes. Tout au long de l'ère industrielle, avec les processus de déqualification et de mécanisation qui lui sont associés, les travailleurs ont non seulement demandé une plus grande part des profits par le biais des luttes syndicales, mais ils se sont également battus pour participer aux processus de prise de décision sur leur lieu de travail. Ils ont aussi créé des coopératives fondées sur une autogestion égalitaire. Enfin, ils ont occupé les entreprises et les ont placées sous le contrôle des travailleurs¹⁰⁰.

Le mouvement coopératif, qui s'est développé parallèlement au mouvement ouvrier aux 18^e et 19^e siècles, a constitué une formidable tentative de remise en cause des divisions sociales et économiques fondamentales de la modernité industrielle. Mais il a été absorbé au 20^e siècle par le mode de production capitaliste, puisqu'il a largement embrassé et légitimé les relations salariales. Cependant, avec le début de la restructuration capitaliste néolibérale, à la fin du 20^e siècle, un nouveau coopératisme radical a émergé dans de nombreux pays, recoupant dans une certaine mesure le mouvement naissant de l'économie sociale et solidaire.

Plus important encore, depuis le tournant du 21^e siècle, dans des pays d'Amérique latine comme l'Argentine, l'Uruguay, le Brésil et le Venezuela, les travailleurs et travailleuses réagissent à la désindustrialisation provoquée par la restructuration de l'économie. Ils et elles occupent leurs entreprises en faillite ou abandonnées, résistent aux tentatives d'expulsion et relancent la

créé, qui vise à donner du pouvoir au peuple au niveau local ; les mouvements pour la souveraineté alimentaire et pour l'autogouvernement des Adivasis ou des autochtones, et d'autres encore, sont des initiatives qui tentent d'adapter de manière créative la notion de *swaraj* au contexte actuel.

Pour aller plus loin

Food Sovereignty Alliance (Inde), www.foodsovereigntyalliance.wordpress.com

National Alliance of People's Movements, www.napmindia.wordpress.com

Parti Swaraj India, www.swarajabhiyan.org

Gandhi, Mohandas Karamchand (1931), *Young India*, 19 mars, Ahmedabad.

Gandhi, Mohandas Karamchand (2014 [1909]), *Hind Swaraj : l'émancipation à l'indienne*, Paris et Nantes : Fayard et Institut d'études avancées de Nantes.

Muhlberger, Steven (2011), « Republics and Quasi-Democratic Institutions in Ancient India », dans Benjamin Isakhan et Stephen Stockwell (dir.), *The Secret History of Democracy*, Londres : Palgrave Macmillan.

Aseem Shrivastava est un écrivain et un spécialiste en économie écologique qui vit à Delhi. Il a obtenu un doctorat en économie à l'université du Massachusetts à Amherst. Il a écrit, avec Ashish Kothari, *Churning the Earth: The Making of Global India* (Penguin Viking, 2012) et a travaillé sur un projet qui inclut une étude de la pensée écologique de Rabindranath Tagore.

100. Voir www.workerscontrol.net, une ressource en ligne multi-langues présentant des actualités, des débats, des analyses et des récits historiques.

production en comptant sur leurs propres forces – une pratique appelée « récupération ». Les conditions économiques qui ont donné naissance au mouvement latino-américain s'étant étendues à la périphérie européenne, un mouvement naissant de récupérations des lieux de travail est apparu après 2011, avec des exemples en Italie, en Grèce, en Turquie, en France, en Espagne, en Croatie et en Bosnie-Herzégovine.

La vision d'une société future dirigée par les « producteurs associés » eux-mêmes traverse tous les courants historiques de la gauche. À ce jour, l'autogestion démocratique sur le lieu de travail est pour beaucoup un moyen efficace de combler le gouffre entre cette vision du futur et la lutte quotidienne au sein de la société ; elle devient ainsi une composante essentielle d'une politique préfigurative, c'est-à-dire une politique qui tente de construire des relations sociales alternatives dans le présent. Le remplacement des hiérarchies existantes par des pratiques décisionnelles horizontales permet non seulement de surmonter l'aliénation inhérente à la production industrielle et de libérer les pouvoirs créatifs des travailleurs, mais aussi de substituer plus facilement à la recherche à courte vue du profit des considérations humaines liées au bien-être des travailleurs et de la société en général.

Cependant, des éléments de la production dirigée par les travailleurs, dépouillés de leur potentiel subversif, ont été progressivement introduits dans la production capitaliste. D'une part, les pratiques contemporaines de gestion des entreprises visent à accroître la productivité en permettant – et en exigeant – que certains groupes de travailleurs dirigent eux-mêmes leur activité. D'autre part, alors que les restructurations économiques démantèlent les services de protection sociale, marchandisent les communs et créent d'importantes « populations excédentaires » de chômeurs et de travailleurs précaires, une « économie sociale » conçue comme une « économie des pauvres » en marge de l'économie dominante est considérée par les élites néolibérales comme un « filet de sécurité ». Il s'agit d'une manière peu coûteuse de fournir des moyens de subsistance aux couches sociales inférieures, et donc de maintenir la paix sociale. En tant que type d'économie sociale, elle ne fait que dissimuler l'incapacité du capitalisme contemporain à assurer la reproduction sociale et écologique.

En effet, dans le contexte d'une telle économie sociale, les travailleuses et travailleurs autogérés sont souvent victimes d'auto-exploitation : si les hiérarchies internes peuvent être abolies, la

concurrence au sein du marché capitaliste détermine ce qui doit être produit, ainsi que les prix, les salaires et, en définitive, les conditions et l'intensité du travail. La lutte pour la survie de ces entreprises peut vicier leur caractère émancipateur et reléguer au second plan les considérations environnementales ou sociales.

Les entreprises récupérées sont généralement confrontées à des obstacles supplémentaires : manque d'accès au crédit, machines obsolètes, part de marché en baisse dans un contexte de récession. Le plus souvent, elles sont engagées dans de longues batailles juridiques contre l'État et les anciens propriétaires, avec très peu d'arguments juridiques en dehors de leur légitimité sociale en tant que solutions pour préserver les moyens de subsistance.

Ainsi, le contrôle des travailleurs sur le processus de production est une condition nécessaire, mais non suffisante, de l'émancipation sociale. Contrairement aux entreprises capitalistes, les entreprises gérées par les travailleurs et travailleuses n'existent pas dans l'isolement social ; elles font généralement partie de mouvements sociaux plus larges, qui compensent le manque d'innovation économique et technologique par une « innovation sociale ». La participation à des communautés de lutte et à des réseaux d'entreprises dirigées par des travailleurs permet de réorienter la production vers des produits socialement utiles et de créer des voies de distribution alternatives, fondées sur la solidarité plutôt que sur la concurrence. La plupart des entreprises nouvellement récupérées en Europe se sont réorientées vers une production respectueuse de l'environnement et de la société : SCOP-TI et La Fabrique du Sud, dans le sud de la France, se sont orientées respectivement vers les tisanes et les glaces biologiques ; Vio.Me, en Grèce, est passé des matériaux de construction chimiques aux produits de nettoyage naturels ; Rimaflow et Officine Zero, en Italie, se sont tournés vers la récupération et le recyclage de produits électroniques.

C'est précisément l'ancrage des entreprises dirigées par les travailleurs dans des mouvements sociaux plus larges et leur attention aux besoins et aux demandes des communautés qui en font des éléments importants d'une stratégie visant à maximiser la résilience sociale et l'autodétermination. En ouvrant l'entreprise à des préoccupations étrangères à la productivité et à la rentabilité capitalistes, les travailleurs et travailleuses remettent en question la division entre les sphères sociale, économique et politique, sur laquelle repose la modernité capitaliste. En Amérique latine et en Europe, les terrains des usines occupées offrent

Production néguentropique

Enrique Leff

Mots clés : productivité écologique, rationalité environnementale, entropie, soutenabilité

leur espace aux écoles, aux cliniques et aux centres sociaux ; ils accueillent des marchés de producteurs, des bazars, des concerts et des événements artistiques. En bref, des « écosystèmes solidaires » se forment autour des « communs industriels ». Ils aident à passer de la simple production de marchandises à la production de relations, de sujets et de collectifs, englobent la vie sociale dans son intégralité et agissent comme un rempart contre les processus de dépossession et d'*enclosure*.

Pour aller plus loin

Azzellini, Dario et Oliver Ressler (réal.) (2014-2018), *Occupy, Resist, Produce*, www.ressler.at/occupy_resist

Azzellini, Dario (2018), « Labour as a Commons: The Example of Worker-Recuperated Companies », *Critical Sociology*, vol. 44, n^{os} 4-5, p. 763-776.

Barrington-Bush, Liam (2017), « Work, Place and Community: The “Solidarity Ecosystems” of Occupied Factories », www.morelikepeople.org/solidarity-ecosystems

Karakasis, Apostolos (réal.) (2018 [2015]), *Prochain arrêt : Utopia*, www.nextstoputopia.com/

Lewis, Avi et Naomi Klein (réal.) (2004), *The Take*.

Ruggeri, Andrés (2013), « Worker Self-Management in Argentina: Problems and Potentials of Self-Managed Labor in the Context of the Neoliberal Post-Crisis », dans Camila Piñero Harnecker (dir.), *Cooperatives and Socialism: A View from Cuba*, Londres : Palgrave Macmillan.

Theodoros Karyotis est sociologue, chercheur indépendant et traducteur. Il vit en Grèce. Militant social dans les mouvements populaires liés à la démocratie directe, à l'économie solidaire et aux communs, il coordonne le site www.workerscontrol.net, une ressource multi-langues sur l'auto-gestion des travailleurs et travailleuses.

La « production néguentropique » est un concept qui synthétise la portée d'une théorie et d'une pratique alternatives pour habiter la planète ; elle vise à repenser la soutenabilité à partir des conditions écologiques et culturelles des territoires habités¹⁰¹. La néguentropie ou l'entropie négative peut être conçue comme le processus global qui crée, maintient et complexifie continuellement la vie sur Terre, à partir de la transformation de l'énergie solaire en biomasse par la photosynthèse, source de toute vie. La production néguentropique est ainsi une réponse au fait que la croissance économique transforme toute la matière et toute l'énergie consommées dans le processus de production en énergie dégradée et, en fin de compte, en matière non recyclable et en chaleur irréversible.

La production néguentropique vise à contrecarrer le paradigme économique dominant, fondé sur une vision mécaniste de la productivité, du travail et de la technologie, qui a nié les conditions écologiques et culturelles de la soutenabilité, entraînant la crise environnementale planétaire. La nature objectivée, donnée en pâture à la mégamachine de l'économie mondiale, se transforme, selon la loi de l'entropie, en marchandises, en pollution et en chaleur. Ce processus de dégradation se manifeste par la déforestation, la désertification, le déclin de la biodiversité et le changement climatique qui produit la mort entropique de la planète.

Les humains sont la principale force formatrice de la base biologique du système terrestre de maintien de la vie. C'est à travers la production économique que les humains transforment la matière et l'énergie provenant de la nature. Le mode de

101. Ce concept s'appuie sur la notion de « productivité écotكنولوجique », que j'avais avancée en 1975, et que j'ai approfondie en 1986 dans *Ecologia y capital* (Leff, 1994).

production est le moyen par lequel l'humanité établit les conditions matérielles de son existence, affectant profondément les systèmes thermodynamiques complexes de la biosphère. Le mouvement écologiste met en cause la « dégradation entropique de la nature », telle qu'elle découle inéluctablement du processus économique qui sous-tend la rationalité productiviste dominante.

Pour opérer la transition d'une production non soutenable vers un mode soutenable, il ne suffirait pas d'une réforme de l'économie dominante qui internaliserait les « externalités environnementales », telles que la dégradation de l'environnement, la pollution, la biodiversité, le changement climatique, les gaz à effet de serre, et les biens et services environnementaux. Les processus économiques ne peuvent pas non plus être rendus soutenables en adaptant le comportement économique aux conditions écologiques requises pour la reproduction de la nature, en vue d'atteindre un régime économique « stable ». Contrairement à ces propositions dominantes, la « bioéconomie » de Georgescu-Roegen (1971) a confronté la rationalité économique au fait inéluctable que les processus économiques détruisent leur propre base écologique. Mais Georgescu-Roegen n'en a pas déduit un paradigme économique qui respecterait un principe écologique de production soutenable.

Ce qu'il faut, c'est un paradigme de productivité éco-techno-culturelle bâti sur les principes d'une rationalité écologique alternative (Leff, 2004). Dans cette conception, l'« environnement » émerge au-delà de la rationalité dominante, dont la prétendue ontologie unitaire et universelle contraint la diversité et exclut l'altérité. Ce principe guide l'écomarxisme, l'économie écologique et l'écologie politique vers la construction d'un mode de production alternatif, fondé sur la conservation et la refonte des conditions sociales et écologiques de production telles qu'elles sont incarnées dans les diverses cultures.

En matière de soutenabilité, la question ultime est celle de la soutenabilité de la vie. La question se pose néanmoins de savoir si une économie soutenable est possible – une économie qui fonctionnerait avec et par les forces créatrices de la nature ; une économie construite à partir des potentiels écologiques de la planète ; une économie humaine, respectueuse des conditions de vie des êtres humains ainsi que de la diversité culturelle. Cela impliquerait la déconstruction de l'économie qui est en place et l'édification d'un nouveau paradigme de production : celui d'une productivité éco-technologique-culturelle (ou « production néguentropique »), guidé par les principes de la rationalité environnementale.

La soutenabilité apparaîtrait à l'horizon de ces autres mondes possibles, si seulement nous parvenions à libérer les potentialités de la vie qui ont été limitées par la rationalité contre nature qui régent le « développement durable ». La soutenabilité est le résultat de l'interaction des processus néguentropiques/entropiques mis en œuvre par différentes entités culturelles dans leurs modes d'habitation, sur leurs territoires de vie. La construction d'un avenir soutenable nous invite à envisager les potentiels écologiques et les stratégies épistémologiques et sociales d'un mode de production alternatif, fondé sur les « potentiels néguentropiques de la vie ». Celui-ci se calerait sur les conditions thermodynamiques-écologiques de la biosphère et les conditions symboliques-culturelles de l'existence humaine.

Le paradigme de production néguentropique que nous proposons articule trois ordres de productivité : écologique, technologique et culturel. La productivité écologique est fondée sur le potentiel écologique des différents écosystèmes. La recherche écologique a montré que les écosystèmes les plus productifs, ceux des tropiques humides, produisent de la biomasse à des taux annuels naturels allant jusqu'à environ 8 %. Ce potentiel écologique peut être augmenté par la recherche scientifique, les technologies écologiques et des pratiques culturelles innovantes (telles que la photosynthèse à haut rendement, l'agroécologie, l'agroforesterie, la gestion des reconstitutions de forêts endommagées, la régénération sélective d'espèces précieuses pour les processus écologiques, les associations de cultures multiples) pour définir et guider la valeur aussi bien culturelle qu'économique du résultat techno-écologique du processus productif (Leff, 1995).

Ce paradigme alternatif de production est élaboré depuis la perspective des imaginaires culturels non modernes et de leurs pratiques écologiques. Les espaces privilégiés pour déployer cette stratégie de « production néguentropique » sont les zones rurales du monde habitées par des peuples paysans autochtones qui, dans leurs luttes pour l'autonomie de leurs territoires, mettent en œuvre cette perspective théorique à travers la réinvention de leurs identités et l'inventivité de leurs pratiques traditionnelles.

Cette conception de la production soutenable entre en résonance avec les luttes des mouvements sociaux pour la réappropriation de leur patrimoine bioculturel – comme la revendication d'ancestralité des Afro-Colombiens de la région de la forêt tropicale du Pacifique, le *sumak kawsay* des peuples andins, les *caracoles* des zapatistes au Mexique, et les imaginaires

de la soutenabilité de tant d'autres peuples traditionnels, des Mapuches et des Guaranis au sud de l'Amérique latine aux Seris ou aux Comca'acs dans le nord aride du Mexique. Les agents privilégiés d'une société néguentropique sont les paysans traditionnels et les peuples autochtones du monde entier, ainsi que les mouvements socio-environnementaux qu'ils suscitent. Un exemple emblématique est la lutte des *seringueiros* de l'Amazonie brésilienne, qui ont établi leurs « réserves extractives » comme stratégie de développement soutenable.

Pour aller plus loin

Georgescu-Roegen, Nicholas (1971), *The Entropy Law and the Economic Process*, Cambridge (États-Unis) : Harvard University Press.

Leff, Enrique (1994 [1986]), *Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, Mexico : Siglo XXI Editores.

Leff, Enrique (1995), *Green Production: Toward an Environmental Rationality*, New York : Guilford.

Leff, Enrique (2004), *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*, Mexico : Siglo XXI Editores.

Enrique Leff est spécialisé en sociologie de l'environnement et en écologie politique. Il est directeur de recherche à l'Institut de recherches sociales de l'université nationale autonome du Mexique. Il a été coordinateur du réseau d'éducation à l'environnement pour l'Amérique latine et les Caraïbes au Programme des Nations unies pour l'environnement de 1986 à 2008. Il a publié récemment *Ecología política: de la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida* (Siglo XXI Editores, 2020).

Le concept de « projets de vie » s'inspire de la distinction établie par les intellectuels autochtones yshiros du Paraguay entre la « vie bonne » (moderne) qui leur est proposée par les « projets de développement » et leurs propres notions d'une « vie bonne », issues de leurs propres expériences « dans leurs lieux » (Blaser, 2010). La différence essentielle réside dans l'orientation. Alors que le développement vise à étendre comme universellement valable sa propre vision d'une vie bonne, fondée sur la primauté de l'humain, les projets de vie yshiros sont non seulement très conscients de la spécificité des formes de « vie bonne » qu'ils mettent en avant, mais considèrent également qu'il est crucial pour la survie de ne pas piétiner les autres versions ! Les projets de vie sont ainsi orientés vers le maintien de l'hétérogénéité des conceptions d'une « vie bonne ». En établissant cette distinction d'orientation, les intellectuels yshiros font allusion à une possibilité politique émergente qui s'oppose à la mission de développement consistant à créer un seul monde (Sachs, 2019 [1992]). En d'autres termes, ils pointent du doigt le plurivers.

Emprunté aux Yshiros, le concept de « projets de vie » contribue donc à la réalisation du plurivers, en rendant visibles et plausibles les pratiques de vie bonne des divers collectifs situés qui existent sur la planète. Les collectifs situés peuvent parfois être associés aux « peuples autochtones », mais ces termes ne sont pas synonymes. Les collectifs situés ne correspondent pas aux « communautés culturelles » qui vivent dans des lieux naturels ou des « territoires » ; il s'agit plutôt d'assemblages très spécifiques qui « prennent place » dans des lieux spécifiques. Un changement de lieu les rendrait différents. Un collectif situé peut être décrit comme un réseau de personnes (humaines et non humaines) – c'est-à-dire des entités dotées d'une dignité, d'une volonté et d'une fin propres – qui sont liées par des liens sociaux, voire familiaux. Il n'est pas rare d'entendre les porte-parole des collectifs situés désigner les rivières, les montagnes, les forêts ou les animaux comme « grand-père », « frère », « être spirituel », etc. Il ne s'agit pas

de métaphores ou de « croyances », mais plutôt de termes qui reflètent le fait que ce que les institutions modernes considèrent comme des territoires composés de « ressources » et de « personnes », les projets de vie le considèrent comme des assemblages relationnels complexes de personnes humaines et non humaines.

Cette approche des entités qui composent un collectif situé repose sur une série d'hypothèses. Celles-ci sont souvent exprimées dans des récits d'origine et des cérémonies partagés par de nombreuses traditions de pensée et de pratique à travers les Amériques (Cajete, 2000). Par exemple :

- L'existence implique le déploiement d'une force ou d'un principe créatif (« l'histoire de la vie ») insaisissable dans toute son ampleur.

- Toutes les entités existantes sont façonnées à partir de ce déploiement.

- C'est par leurs configurations spécifiques, leurs manières d'être et leurs relations réciproques que les entités contribuent à l'histoire de la vie.

Il ne faut pas interférer inconsidérément avec les trajectoires des entités et abuser des relations qui soutiennent le déploiement. Par exemple, lorsqu'une partie de la relation, généralement la partie humaine, profite d'une autre sans se soucier de l'équilibre, cela entraîne invariablement des conséquences négatives sur la qualité de l'histoire de la vie.

Ces hypothèses évoquent la relationnalité et l'interdépendance qui génèrent les collectifs situés, et qui impliquent qu'il est très difficile de privilégier les besoins de certaines de leurs composantes – au détriment des autres – sans risquer que l'ensemble se défasse. Par exemple, du point de vue d'un collectif situé, se voir offrir une « compensation » pour le futur barrage d'une rivière pourrait ressembler à la situation où quelqu'un viendrait vous dire : « Nous allons tuer votre grand-père, mais ne vous inquiétez pas, nous allons vous dédommager. Calculons simplement la somme d'argent qui équivaut à la nourriture qu'il aurait pu vous donner et au temps de divertissement qu'il aurait pu vous offrir », en supposant que vous vous en sortirez bien par la suite. C'est pourquoi les projets de vie qui émergent des collectifs situés sont souvent en contradiction avec les postulats du développement sur la primauté de l'humain et la validité universelle de sa vision d'une vie bonne. En fait, étant donné leur hétérogénéité fondamentale, les projets de vie sont antithétiques à un univers ; ils contribuent à faire émerger un

plurivers – pour citer la formule zapatiste, « un monde où il y a de la place pour beaucoup de mondes ».

Le plurivers peut donc être vu comme une proposition politique collective située, une proposition grandement requise pour faire face à la crise planétaire urgente évoquée par l'étiquette « Anthropocène » ! L'Anthropocène est habituellement présenté comme un effet secondaire du développement, le résultat d'une « humanité » qui a agi sans connaître toutes les conséquences. Cela implique qu'une connaissance meilleure et accrue constitue le moyen de le résoudre. D'où les efforts déployés pour intégrer les sciences naturelles et sociales dans des programmes tels que le projet de gouvernance du système terrestre (Earth System Governance). Mais si nous transposons les hypothèses des collectifs situés concernant les relations appropriées entre les entités aux relations entre les différents collectifs (situés ou non), alors l'Anthropocène apparaît sous un jour différent. Il apparaît comme le résultat d'une pratique (le développement) qui se conçoit comme universellement valable et sans lieu, et qui n'a aucune considération pour l'existence des collectifs situés. Dans cette optique, les « solutions » classiques à l'Anthropocène sont aussi universalistes et indifférentes aux collectivités locales que le développement. Ce point est mis en évidence par les conflits croissants entre les grands projets d'énergie verte, éolienne ou solaire et les communautés locales.

Ainsi, plutôt que des solutions universalistes, ce que la crise actuelle pourrait exiger, c'est le déploiement de pratiques hétérogènes pour une vie bonne associées à des collectifs situés. C'est ce à quoi s'emploient de nombreux peuples autochtones et afro-descendants des Amériques qui, même si ce n'est pas toujours sans contradictions, ont l'intention de poursuivre leurs projets de vie. Refusant de proposer des visions universelles, les projets de vie soulignent le fait que la tâche commune paradoxale de réaliser le plurivers exige des collectifs situés qu'ils trouvent leurs propres façons, uniques, de « continuer ensemble dans la différence » avec les autres collectifs auxquels ils sont étroitement liés (Verran, 2013).

Pour aller plus loin

Blaser, Mario (2010), *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*, Durham (États-Unis) : Duke University Press.

Reconstruction rurale

Reconstruction rurale

Sit Tsui

Mots clés : intégration ville/campagne, sociétés paysannes, Chine contemporaine, *sannong*

Cajete, Gregory (2000), *Native Science: Natural Laws of Interdependence*, Santa Fe (États-Unis) : Clear Light Publishing.

Sachs, Wolfgang (2019 [1992]), « One World », dans Wolfgang Sachs (dir.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, Londres : Zed Books.

Verran, Helen (2013), « Engagements Between Disparate Knowledge Traditions: Toward Doing Difference Generatively and in Good Faith », dans Lesley Green (dir.), *Contested Ecologies: Dialogues in the South on Nature and Knowledge*, Le Cap : HSRC Press.

Mario Blaser est un anthropologue argentin-canadien. Il est titulaire de la chaire de recherche du Canada en études autochtones à l'université Memorial de Terre-Neuve. Il est l'auteur de *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond* et co-éditeur de *Indigenous Peoples and Autonomy: Insights for a Global Age* (University of British Columbia Press, 2010) et *In the Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization* (Zed Books, 2004).

En réponse aux problèmes causés par l'industrialisation et la modernisation dans un pays en développement comme la Chine, la reconstruction rurale a été conçue comme un projet politique et culturel visant à défendre les communautés paysannes et l'agriculture. Ces mobilisations de la société civile se produisent indépendamment ou en parallèle des projets initiés par l'État ou les partis politiques, ou bien en tension avec ceux-ci. En tant que tentative de construction d'une plate-forme pour la démocratie de masse, et en tant que démarche d'expérimentation participative d'une intégration ville/campagne en vue de la soutenabilité, le modèle chinois de reconstruction rurale peut devenir une politique alternative de « dé-modernité ».

Entre les années 1920 et 1940, plusieurs universitaires de renom ont participé activement, dans des perspectives différentes, aux mouvements de reconstruction rurale. James Yen, qui a reçu une éducation occidentale et chrétienne, a promu un mouvement d'éducation de masse et l'auto-organisation de la société civile dans le district de Ding (aujourd'hui district de Dingzhou), dans le nord de la Chine, et plus tard dans le sud-ouest du pays. Liang Shuming, confucéen et bouddhiste, a prôné la gouvernance rurale à travers la réhabilitation des connaissances et de la culture traditionnelles dans le district de Zouping, au sein de la province du Shandong. Lu Zuofu, propriétaire d'une compagnie maritime, a créé des entreprises sociales et des équipements publics pour moderniser le district de Beibei, dans le sud-ouest de la Chine. Tao Xingzhi a combiné l'éducation à la subsistance avec le communisme. Huang Yanpei a conçu des programmes de formation professionnelle pour les populations rurales. Après 1949, James Yen a poursuivi ses projets de reconstruction rurale à Taïwan, aux Philippines et dans différents pays d'Asie, d'Amérique latine et d'Afrique.

Le projet de reconstruction rurale est une réponse aux réformes du marché de 1979 et à la poussée vers une industrialisation exportatrice. La demande de main-d'œuvre bon

marché qui en a résulté a aggravé le fossé entre les villes et les campagnes, ainsi que d'autres types de polarisation sociale. La crise financière mondiale a également eu de graves répercussions sur l'économie chinoise. C'est Wen Tiejun – alors chercheur au ministère de l'Agriculture, puis doyen exécutif de l'Institut des études avancées pour la durabilité de l'université Renmin de Chine – qui, en 1999, a proposé la reconstruction rurale en tant que transformation nécessaire pour défendre le mode de vie rural. Il a inventé le terme « *sannong* », qui fait référence aux trois dimensions de la ruralité que sont les paysans, les villages et l'agriculture. Depuis 2004, les questions relatives au *sannong* ont été officiellement reconnues comme étant « de la plus haute importance parmi toutes les tâches importantes » dans le document central n° 1 du Parti et de l'État. Alors que le gouvernement a donné la priorité au développement rural en investissant plus de 10 000 milliards de yuans (environ 1 200 milliards de dollars américains) dans les infrastructures et les programmes sociaux au cours des 12 dernières années, la reconstruction rurale s'appuie sur l'auto-organisation et la démocratie de masse. La plupart de ces efforts locaux sont autonomes, fonctionnant de leur propre initiative, parfois en complément des politiques de l'État.

Wen Tiejun a mobilisé des fonctionnaires, des villageois, des universitaires et des étudiants pour travailler ensemble à la reconstruction rurale. Les femmes rurales, en particulier, jouent un rôle important dans l'organisation sur le terrain, et leur engagement est largement documenté dans le projet PeaceWomen Across the Globe mené par Lau Kin Chi et Chan Shun Hing, professeures à l'université Lingnan de Hong Kong. Parmi les diverses initiatives de reconstruction rurale, on trouve certains événements notables comme l'« édition rurale » de *China Reform*, un journal national qui défend les intérêts des paysans. En 2002, le foyer des travailleurs migrants de Pékin a été créé pour offrir des programmes culturels et éducatifs aux travailleurs paysans. En 2003, l'Institut de reconstruction rurale James-Yen a été ouvert pour dispenser des formations aux paysans et prôner l'agriculture écologique. En 2004, le Centre de reconstruction rurale Liang-Shuming a été fondé pour proposer des programmes de formation aux étudiants universitaires et aux coopératives paysannes. En 2005, le Centre d'éducation populaire James-Yen a vu le jour dans le but de valoriser les savoirs populaires locaux et donner des cours aux travailleurs paysans. En 2008, le Green Ground EcoTech Centre a été créé pour promouvoir la coopération villes/campagnes, l'agriculture soutenue

par la collectivité, ainsi que les compétences et les techniques écologiques. Il gère la Little Donkey Farm, un projet conjoint du gouvernement du district de Haidian et du Centre de reconstruction rurale de l'université Renmin de Chine. En 2009, la première conférence chinoise sur l'agriculture soutenue par la collectivité s'est tenue à Pékin. En 2013, l'Association pour la promotion d'une culture villageoise aimante a été créée afin d'organiser des campagnes valorisant les efforts de la population dans la défense du patrimoine rural. En 2015, le Système participatif de garantie de l'agriculture sociale et biologique a été lancé pour mettre en place un réseau national de groupes de travail agroécologiques. En outre, on trouve dans toute la Chine des foyers de reconstruction rurale avec diverses expérimentations. Il s'agit notamment de projets de développement rural intégré à Yongji, dans la province du Shanxi, à Shunping, dans la province du Hebei, à Lankao et Lingbao, dans la province du Henan ; de projets de financement rural à Lishu, dans la province du Jilin ; et de projets d'éducation populaire et de collèges technologiques à Xiamen et Longyan, dans la province du Fujian.

Le nouveau mouvement de reconstruction rurale a partagé ses expériences avec des mouvements populaires en Inde, au Népal, aux Philippines, en Thaïlande, en Indonésie, au Japon, en Corée du Sud, au Brésil, au Pérou, au Mexique, en Équateur, en Argentine, au Venezuela, en Égypte, en Turquie, en Afrique du Sud et au Sénégal, entre autres. Cet accompagnement a ouvert la voie à l'organisation de trois forums Sud-Sud sur la durabilité à Hong Kong et à Chongqing de 2011 à 2016.

La reconstruction rurale encourage la participation sociale, l'agriculture écologique et les moyens de subsistance soutenable. Elle s'engage à respecter les « trois principes du peuple » : les moyens de subsistance des personnes, la solidarité entre les personnes, et la diversité culturelle des personnes. La reconstruction rurale met l'accent sur le renouvellement organisationnel et institutionnel des paysans – la mise en œuvre d'expériences locales complètes par l'application du savoir de la communauté.

Tout au long du 20^e siècle, la Chine a connu plusieurs changements de régime politique, mais quel que soit le pouvoir, l'objectif principal a été la modernisation, au profit d'une petite élite et au détriment de la majorité de la population. Cependant, si la Chine rurale peut être soutenue pour cultiver des relations d'interdépendance et de coopération intra- et intercommunautaires, non seulement cela protégera les moyens de subsistance de la majorité de la population, mais cela fonctionnera également comme une

Religions chinoises

Religions chinoises

Liang Yongjia

Mots clés : confucianisme, taoïsme, écologie

résistance aux crises externes résultant du capitalisme mondial. En ce sens, les manifestations historiques et contemporaines de la reconstruction rurale, qui reposent sur la petite paysannerie et la communauté villageoise, offrent une alternative à une modernisation destructrice.

Pour aller plus loin

La Global University for Sustainability (Université mondiale de la soutenabilité) est une université en ligne qui contribue à tisser un réseau international en vue d'une soutenabilité écologique et socio-économique attentive à la justice sociale : www.our-global-u.org/oguorg

La Little Donkey Farm promeut la coopération entre villes et campagnes, ainsi que le savoir-faire agroécologique : www.littledonkeyfarm.com

Erebus, Wong et Sit Tsui (2015), « Rethinking “Rural China”, Unthinking Modernization: Rural Regeneration and Post-Developmental Historical Agency », dans Rémy Herrera et Lau Kin Chi (dir.), *The Struggle for Food Sovereignty: Alternative Development and the Renewal of Peasant Societies Today*, Londres : Pluto Press.

Wen, Tiejun, Lau Kin Chi, Cheng Cunwang, He Huili et Qui Jiansheng (2012), « Ecological Civilization, Indigenous Culture, and Rural Reconstruction in China », *Monthly Review: An Independent Socialist Magazine*, vol. 63, n° 9, p. 29-35.

Wen, Tiejun, Zhou Changyong et Lau Kin Chi (dir.) (2015), *Sustainability and Rural Reconstruction*, Pékin : China Agricultural University Press.

Sit Tsui est maîtresse de conférences à l'Institut de reconstruction rurale de Chine au sein de l'université du Sud-Ouest à Chongqing, et membre fondatrice de la Global University for Sustainability.

L'expression « religions chinoises » désigne ici les croyances et les pratiques religieuses qui ont vu le jour en Chine et se sont diffusées depuis ce pays au fil des siècles. Parmi celles qui ont survécu, les plus influentes sont le confucianisme et le taoïsme.

Le confucianisme a été fondé par Confucius (551-479 av. J.-C.), qui a réinventé les rituels royaux sous la forme d'un système de pensée et de pratiques élaboré autour des idées de piété filiale et de loyauté. Devenu l'idéologie impériale au 2^e siècle avant Jésus-Christ, le confucianisme a été suivi en Chine jusqu'au début du 20^e siècle. Le taoïsme s'est quant à lui institutionnalisé autour du 1^{er} siècle de notre ère, en syncrétisant différentes philosophies de l'univers et du salut. Il est resté l'une des religions les plus influentes de Chine pendant deux millénaires, en grande partie grâce à ses pratiques diffuses et immensément populaires.

L'expression « religions chinoises » est apparue pour la première fois en Occident sous la plume des jésuites du 17^e siècle et a été utilisée par Max Weber dans *Confucianisme et taoïsme* (2000 [1915]). La construction élitiste de Weber laisse l'impression que le confucianisme et le taoïsme sont les religions véritablement opérantes en Chine. Mais en réalité, on ne peut les comprendre sans tenir compte du bouddhisme et des autres religions. De plus, le confucianisme et le taoïsme ont tous deux connu un déclin significatif au début du 20^e siècle, subissant des changements radicaux afin de mieux répondre aux problèmes contemporains. Cela a conduit à une réinterprétation des concepts et des traditions liés à l'harmonie, à la nature, à la justice et à l'écologie.

Au début du 20^e siècle, le confucianisme avait perdu son autorité et ses institutions orthodoxes en raison de la disparition de l'Empire chinois. Au cours des trois premières décennies de la République populaire de Chine, il a de plus été dénoncé comme un vestige féodal. Depuis le début du 21^e siècle, le confucianisme a connu une forte renaissance avec le soutien de l'État. Les principaux acteurs de cette renaissance sont les

« néo-confucianistes continentaux », qui souhaitent créer une religion reconnue par l'État et orienter le pays vers un constitutionnalisme confucéen.

Les revivalistes croient généralement que le confucianisme peut surmonter la crise de la modernité occidentale, grâce à des techniques sociales et corporelles alternatives liées à la paix intérieure, à la solidarité communautaire, à la civilité et à l'auto-discipline (Tu, 2010). Le confucianisme offrirait des remèdes à la corruption politique, à la disparité économique, à l'instabilité sociale et au désastre écologique. Les néo-confucianistes estiment que la modernité, caractérisée par la démocratie libérale et le capitalisme mondial, n'est plus souhaitable pour la Chine. Au lieu de cela, le confucianisme, sorte de « religion civile » (Jensen, 1997 : 4), enseignera à la Chine et au monde entier la vie spirituelle, morale et rituelle. Beaucoup encouragent la lecture des classiques confucéens dans les établissements d'enseignement et proposent des formations aux entrepreneurs, aux politiciens, aux professionnels et aux personnes en quête de spiritualité. Il existe également des écologistes qui réorientent la vision anthropocentrique confucéenne en fonction des idées d'harmonie avec la nature, d'aspiration à la longévité, d'acceptation des difficultés et de désir d'une justice soutenable. L'International Confucian Ecological Alliance tente de combiner la sagesse confucéenne et la science écologique afin de créer un réseau mondial de sensibilisation à la grave crise écologique que traverse notre planète.

Le renouveau contemporain du confucianisme reste largement rhétorique. Dépourvu de pouvoir institutionnel, il est surtout actif par le biais d'écrits philosophiques, d'initiatives commerciales, de militantisme de terrain et de lobbying politique. Il trouve une résonance dans divers mouvements synchrétiques, rédempteurs et salvateurs qui ont fleuri il y a un siècle, comme le Yiguandao (Voie de l'unité) et l'Église confucéenne (*Kongjiaohui*) (Goossaert et Palmer, 2012 [2011]). Si la plupart des idées mobilisées sont des invocations spéculatives pour un monde meilleur, le mouvement est cependant en train de s'institutionnaliser. Son potentiel pour offrir des modes de développement alternatifs réside dans sa perspective éthique sur l'harmonie de la société humaine et sur le monde en général (Fei, 1992 [1948]).

Au début du 20^e siècle, le taoïsme a été sévèrement attaqué par les penseurs des Lumières chinoises qui l'ont rejeté comme superstitieux, pseudo-scientifique et égoïste. Le taoïsme a été

faiblement institutionnalisé en 1912 (Goossaert et Palmer, 2012 [2011]), mais ses pratiques continuent d'influencer la vie sociale chinoise.

Au tournant du 21^e siècle, les élites taoïstes ont commencé à promouvoir la valeur de l'harmonie humain-nature. Le canon fondateur du taoïsme, le *Tao te king* (*Le Livre de la voie et de la vertu*), est célébré comme l'un des premiers enseignements d'éthique écologique de l'histoire de l'humanité. De nombreux et nombreuses spécialistes affirment que le taoïsme a découvert que les humains font partie de l'univers et qu'ils doivent « revenir à l'innocence » (*fanpuguizhen*) en entretenant des relations harmonieuses avec la nature plutôt que de la dominer. D'autres idées dans cette veine incluent le « non-agir » (*wuwei*), le fait de « nourrir la vie » (*yangsheng*) et le « penser moins, désirer moins » (*shaosiguayu*), toutes promouvant une exploitation limitée des ressources naturelles et un usage restreint du plaisir (Girardot *et al.*, 2001).

Les érudits et les praticiens taoïstes écrivent sur les vertus de l'altruisme, de la simplicité et de la compassion qui contribuent à la santé des corps, des esprits, des sociétés et des nations. Ils et elles célèbrent la façon dont les anciens enseignements peuvent guérir les maux de la modernité : consumérisme excessif, crise énergétique, pollution, insécurité alimentaire, disparité des revenus et injustice sociale. L'Association taoïste chinoise promeut l'écologie en ce qui concerne l'architecture des temples taoïstes, les techniques corporelles, les rituels, le verdissement des espaces, le drainage de l'eau et la combustion de l'encens. Elle déclare que le fondateur du taoïsme, Lao Zi, est « le dieu de la protection écologique » (Duara, 2014 : 43-44).

Les pratiques taoïstes de la vie quotidienne regorgent de connaissances pratiques concernant la nourriture, les techniques corporelles, la géomancie et les rituels communautaires. Les Chinois et Chinoises ordinaires ne rencontrent aucune difficulté à apprécier les idées d'utilisation restreinte des ressources, de flux équilibré de l'énergie cosmique et l'art d'être non violent. Les temples des villages regorgent d'activités de réciprocité appropriée entre les humains et la force cosmique. Les parcs urbains sont remplis d'ainés qui pratiquent le flux correct de l'énergie vitale. L'alimentation, les exercices de respiration et la culture spirituelle reflètent les idées taoïstes d'équilibre et de contrainte. Indépendamment de toute promotion institutionnelle, le taoïsme en Chine incarne le véritable lieu des voies alternatives pour le bien-être humain.

Mots clés : révolution, développement, ontologie, capitalisme, socialisme

Un basculement révolutionnaire hors du développement est une idée dont le temps est venu. Il nous est indispensable pour faire face à la crise sociale et environnementale actuelle ; il est urgent, étant donné l'accélération de la destruction de l'environnement et des moyens de subsistance des populations ; et il est immédiat, dans le sens où il est possible de mettre cette idée en pratique ici et maintenant. Une nouvelle signification de la révolution doit être capable de remettre radicalement en question la base conceptuelle du développement et de dépasser la modernité.

Le concept de révolution évoque un certain nombre de changements politiques et culturels importants. Si l'on considère la Révolution française comme l'exemple le plus connu, la révolution apparaît indispensable pour rompre avec un ordre injuste et transformer les institutions et les formes de représentation politique, y compris le tissu social et économique de la société. Avec des degrés et des accents différents, ce concept a été utilisé pour décrire des changements radicaux au Mexique, en Russie, en Chine et à Cuba, entre autres.

L'idée de révolution a également contribué à promouvoir les pratiques de développement conventionnelles. C'est le cas des révolutions industrielle, technologique et de celles liées à l'Internet et à la consommation. Ces révolutions ont renforcé les idées fondamentales du développement tout en apportant des changements substantiels à la structure de la société.

Des événements plus récents sont facteurs de confusion à propos de ce concept. Dans certaines régions, il existe encore d'importants mouvements sociaux qui défendent les conceptions traditionnelles de la révolution, vue par exemple comme un moyen de rompre avec le capitalisme et d'évoluer vers le socialisme. Bien qu'orientée dans la direction opposée, vers l'économie de marché, la sortie du « socialisme réel » en Europe centrale et en Europe de l'Est a été présentée comme une révolution. Les expériences révolutionnaires socialistes, en Chine ou au Vietnam par exemple, maintiennent à l'inverse le discours socialiste,

Pour aller plus loin

Duara, Prasenjit (2014), *The Crisis of Global Modernity: Asian Traditions and a Sustainable Future*, Cambridge (Royaume-Uni) : Cambridge University Press.

Fei, Hsiao-t'ung (1992 [1948]), *From the Soil: The Foundations of Chinese Society*, Berkeley : University of California Press.

Girardot, Norman J., James Miller et Xiaogan Liu (dir.) (2001), *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, Cambridge (États-Unis) : Harvard Divinity School.

Goossaert, Vincent et David Palmer (2012 [2011]), *La Question religieuse en Chine*, Paris : CNRS Éditions.

Jensen, Lionel M. (1997), *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham (États-Unis) : Duke University Press.

Tu, Weiming (2010), *The Global Significance of Concrete Humanity: Essays on the Confucian Discourse in Cultural China*, New Delhi : Centre for Studies in Civilizations et Munshiram Manoharlal Publishers.

Weber, Max (2000 [1915]), *Confucianisme et taoïsme*, Paris : Gallimard.

Liang Yongjia est professeur d'anthropologie au département de sociologie de l'université agricole de Chine. Il est spécialiste des questions de religion et d'ethnicité en Chine. Il est notamment l'auteur de *Reconnect to Alterity: Religious and Ethnic Revival in Southwest China* (Routledge, 2013) et a écrit des articles sur le patrimoine culturel, la royauté et le don pour des revues.

mais leurs stratégies de développement opèrent finalement dans le sens du capitalisme. Et alors que les révolutions islamiques ont renforcé la critique du développement en s'attaquant à son eurocentrisme, elles défendent la croissance économique.

Depuis le début du 21^e siècle, l'Amérique latine a connu un virage à gauche avec plusieurs gouvernements se décrivant comme révolutionnaires – au Venezuela, en Bolivie, en Équateur et au Nicaragua. Mais ces pays ont adopté des styles né-développementalistes qui ont alimenté la croissance économique à travers l'appropriation intensive des ressources naturelles.

Nous sommes donc confrontés à une variété d'événements qui ont été décrits comme révolutionnaires, en particulier pour leur dimension politique, mais aussi pour leur incidence sur les aspects culturels, économiques et religieux de la société. Dans tous ces cas, cependant, les composantes de base du développement ont survécu, comme la croissance économique, le consumérisme, l'appropriation de la nature, la modernisation technologique et la faiblesse de la démocratie. Il existe une situation paradoxale, dans laquelle les révolutions classiques (comme en Russie ou en Chine) et les révolutions récentes (comme le socialisme du 21^e siècle en Amérique du Sud), qu'elles soient laïques ou religieuses, ont toutes gravité autour de l'idée de développement. Certaines de ces révolutions ont montré des résultats positifs en matière de représentation politique et d'égalité sociale, mais elles sont restées enfermées dans des objectifs instrumentaux visant à s'emparer de l'État (en particulier les versions léniniste, trotskiste et maoïste). Elles ont toutes échoué à promouvoir des alternatives au développement.

Cela pourrait s'expliquer par le fait que toutes les traditions politiques modernes partagent le même contexte. En effet, l'idée de révolution a mûri en même temps que d'autres catégories de la modernité, telles que l'État, les droits, la démocratie, le progrès et le développement.

La persistance du développementalisme a fait que de nombreux militants et universitaires ont été désillusionnés par les expériences révolutionnaires. Beaucoup affirment que le concept n'est plus adapté aux réalités actuelles et préfèrent se concentrer sur les pratiques locales. Pourtant, cette position crée un obstacle important, dans la mesure où les propositions d'alternatives radicales au développement impliquent un ensemble de transformations révolutionnaires.

Étant donné qu'aucune des variantes contemporaines du développement n'est soutenable et que toutes sont ancrées dans

la modernité, une alternative radicale doit remettre en cause leurs bases conceptuelles partagées. Le radicalisme inhérent à un tel effort exige une pratique et un esprit révolutionnaires. Une révolution au sens moderne du terme pourrait favoriser, par exemple, un changement de régime étatique, ou le remplacement d'une forme de développement par une autre. Il devient donc nécessaire de générer une nouvelle interprétation de l'idée de révolution, qui permettrait de dépasser la modernité et d'imaginer une alternative à son ontologie.

Ce concept de révolution implique une rébellion vis-à-vis de la modernité, qui consiste à en souligner les limites tout en explorant des alternatives. Il fait appel à une imagination innovante afin d'esquisser et d'assimiler d'autres rationalités et sensibilités, et requiert aussi une politique élargie incluant des secteurs sociaux, des pratiques et des expériences multiples.

Cette conception de la révolution présente des similitudes importantes avec l'idée andine de *pachakuti*. Le *pachakuti* fait référence à la dissolution de l'ordre cosmologique dominant, alors que s'installe un état de désordre qui permet l'émergence d'une autre cosmovision. Par conséquent, une révolution selon le *pachakuti* ne vise pas à détruire la modernité, mais à provoquer la désorganisation et la dissolution de ses structures tout en générant d'autres compréhensions et effets. Elle implique une recréation significative.

Les pratiques de ce type de révolution ont de nombreux antécédents. L'expérience du désordre et de la recréation se nourrit à la fois d'idées rationnelles, comme les preuves accablantes de la crise sociale et environnementale, et d'expériences affectives, artistiques, spirituelles et magiques. Cette révolution ne s'appuie pas sur des monocultures, mais sur la diversité des expressions ; elle est collective et nécessite une transformation personnelle, notamment dans la restauration de la valeur de la vie – le Mahatma Gandhi ou Ivan Illich, le zapatisme ou le *buen vivir* en offrent des modèles. La révolution dans ce sens permet une rupture avec les valeurs utilitaires, en revendiquant de multiples façons d'attribuer de la valeur – esthétique, religieuse ou écologique –, et par l'acceptation de la « valeur intrinsèque » du monde non humain. Alors que le développement est une construction performative, constamment produite et reproduite par chacun et chacune d'entre nous à travers des pratiques quotidiennes, cette révolution interrompt cette performativité, en suspendant par exemple la marchandisation de la société et de la nature. Ces éléments et d'autres caractéristiques de la modernité sont

Travail négocié

Des salaires pour le travail ménager

Silvia Federici

Mots clés : travail domestique, salaires, stratégie, féminisme

La campagne « *Wages for Housework* » (« Des salaires pour le travail ménager¹⁰² ») des années 1970 a été un moment historique important dans l'émancipation des femmes sous le capitalisme. En soulignant la centralité du travail reproductif, en exigeant que les tâches ménagères soient reconnues comme un travail et rémunérées, elle a ouvert la voie à une stratégie politique internationale pour la libération des femmes, a mis le capitalisme en question et a exposé la superficialité du féminisme conventionnel « fondé sur les droits ».

Selon Dolores Hayden, la campagne trouve son origine à la fin du 19^e siècle, lorsque, après la guerre civile, certaines féministes états-uniennes ont réclamé un « salaire pour les femmes au foyer ». Dans les années 1940, Mary Inman, membre du parti communiste, a défendu cette cause dans son livre *In Woman's Defense*, mais n'a pas réussi à convaincre le parti de l'adopter dans son programme.

C'est dans les années 1970 que la campagne « *Wages for Housework* » est passé d'une demande de compensation monétaire du travail domestique à une perspective politique sur la place des femmes et du travail reproductif dans l'accumulation capitaliste. Ce tournant politique est survenu avec la formation d'un réseau féministe international qui s'est mobilisé dans différents pays pour exiger que l'État, en tant que collectivité capitaliste, verse un salaire à toute personne effectuant un travail domestique. Le raisonnement derrière cette stratégie systémique a été fourni par la théoricienne politique et militante italienne Mariarosa Dalla Costa, en 1972. Son essai « Donne e sovversione sociale » (« Les femmes et la subversion sociale »),

102. NDT : Également traduit en français par « salaire *au* travail ménager » ou « salaire *contre* le travail ménager », « pour bien marquer qu'il [s'agit] de subvertir ce rôle imposé aux femmes et non de le consolider, comme l'objectaient les opposantes » (Toupin, 2016).

ainsi désorganisés, ce qui entraîne une conséquence inévitable et parfois inconfortable : une révolution qui rompt à la fois avec le capitalisme et le socialisme.

Les pratiques politiques préfigurées de cette révolution s'entrecroisent de manière synergique, tout en se diffusant dans la société, et se concrétisent dans des actions, des affects et d'autres façons de faire de la politique, notamment à travers la rébellion interstitielle qui découle de la dignité et de l'autonomie. Il s'agit d'une révolution avec la coparticipation d'acteurs non humains, y compris les animaux et les autres êtres vivants. Elle réinterprète le sens de la société. Pensez à la possibilité d'un « prolétariat animal ».

Ce type de révolution désorganise la dualité entre la société et la nature, tout en permettant de recréer des visions du monde relationnelles qui réintègrent la société dans la nature et *vice versa* – la notion de « sujet » étant ainsi étendue aux non-humains.

En somme, alors que la modernité se présente comme un domaine universel autonome, cachant ses limites et neutralisant la recherche d'alternatives, cette révolution désorganise, expose et fracture les limites de la modernité en les ouvrant à d'autres ontologies. L'acte révolutionnaire consiste à créer les conditions de possibilité de nouvelles ouvertures ontologiques.

Pour aller plus loin

Holloway, John (2008 [2002]), *Changer le monde sans prendre le pouvoir : le sens de la révolution aujourd'hui*, Paris et Montréal : Syllepse et Lux.

Williams, Raymond (1983 [1976]), « Revolution », dans Raymond Williams (dir.), *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York : Oxford University Press.

Eduardo Gudynas est directeur de recherche au Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES – Centre latino-américain d'écologie sociale) à Montevideo, en Uruguay ; chercheur associé au département d'anthropologie de l'université de Californie à Davis ; et conseiller auprès de plusieurs organisations en Amérique du Sud.

rapidement traduit et largement diffusé, devint le document fondateur de la campagne.

À l'encontre de la tradition marxiste qui dépeint le travail domestique comme un service personnel, un héritage de la société précapitaliste devant être remplacé par l'industrialisation complète de l'économie, Dalla Costa affirme que le travail domestique est le pilier de l'accumulation capitaliste, et qu'il contribue directement à la plus-value par la production de la force de travail – autrement dit en assurant la capacité de travail des travailleurs.

En tant que construction capitaliste, le travail ménager était invisible et ne pouvait donc donner droit à une rémunération. Cette dévalorisation a profité à la classe capitaliste qui, sans cela, aurait dû fournir des services sociaux pour permettre aux travailleuses de se présenter sur leur lieu de travail. En bref, le capitalisme a construit une immense richesse sur le dos des femmes, qui ont été contraintes de dépendre des hommes pour leur survie ou d'assumer une double charge à l'intérieur et à l'extérieur du foyer.

La revendication d'un salaire pour le travail ménager a dévoilé l'immense quantité de travail non rémunéré que les femmes effectuent pour le capital, mettant au jour tout un champ d'exploitation jusqu'alors naturalisé comme « travail des femmes ». Elle a également révélé le pouvoir social que ce travail confère potentiellement à celles qui l'accomplissent, puisque le travail domestique assure la reproduction du travailleur et est donc la condition de toute autre forme de travail.

En identifiant les bénéficiaires du travail reproductif, la campagne « *Wages for Housework* » a libéré les femmes de la culpabilité qu'elles éprouvaient à refuser ce travail. Plus important encore, la campagne a constitué une alternative cruciale à la revendication dominante du féminisme libéral pour l'égalité des droits avec les hommes et l'accès aux professions masculines traditionnelles. Ce féminisme conventionnel n'a rien fait pour déstabiliser les hiérarchies et la division sexuelle du travail. Le « don » gratuit des femmes au capital est resté intact.

La campagne « *Wages for Housework* » n'a jamais généré de lutte de masse, bien que la lutte contemporaine pour les droits sociaux des femmes aux États-Unis et la défense de l'allocation familiale en Angleterre aient démontré l'importance d'un tel mouvement pour les femmes prolétaires. Les féministes libérales et même socialistes se sont opposées à la campagne pour les salaires, arguant qu'elle institutionnaliserait le travail domes-

tique des femmes. Mais trois décennies de restructuration du « travail reproductif » et d'intégration des femmes dans l'économie mondiale en tant que travailleuses salariées ont démontré que la campagne pour les salaires reste toujours pertinente pour la politique des mouvements de justice sociale.

L'accès au travail salarié n'a pas libéré les femmes du travail domestique non rémunéré, pas plus qu'il n'a changé les conditions sur le « lieu de travail » qui rendent incapables les travailleuses de s'occuper de leurs familles et les hommes de partager les tâches ménagères. Les femmes aux États-Unis ne disposent pas encore d'un programme de congé maternité fixé par le gouvernement, comme il en existe dans de nombreux autres pays. Le travail reproductif, principalement effectué par les femmes, n'est toujours pas rémunéré, et comme je l'affirme dans *Point zéro* (Federici, 2016 [1974-2012]), ce sont désormais des femmes immigrées, mal payées et fortement exploitées qui réalisent en grande partie ce genre de tâches.

Les tenants d'une rémunération pour le travail ménager veulent engager un programme de transformation positif. S'il était mis en œuvre, il entraînerait un transfert massif de richesses du haut vers le bas de la société. Cela est plus que jamais nécessaire compte tenu de la précarisation du travail, du démantèlement de l'État-providence et de la crise de la reproduction à laquelle sont confrontées les communautés prolétariennes du monde entier. En cela, la campagne s'apparente à la revendication d'un revenu de base garanti. Mais la force du mouvement « *Wages for Housework* » est qu'il fait le procès du capital, en définissant le transfert économique susmentionné comme une réappropriation de la richesse produite par les femmes, et en remettant en question l'injonction capitaliste croissante au travail non rémunéré.

En outre, comme l'écrit Louise Toupin, la revendication pour un salaire au travail ménager ouvre un nouveau terrain de négociations entre les femmes et l'État sur la question de la reproduction, en réunissant les travailleuses domestiques rémunérées et non rémunérées, afin de redéfinir la relation des femmes au travail (à l'intérieur et à l'extérieur de la maison), au mariage, à la sexualité, à la procréation, et leurs identités en tant que femmes.

Enfin, recentrer la lutte anticapitaliste sur la valorisation des activités par lesquelles les vies sont produites est une condition essentielle pour surmonter la logique du capital. Une telle logique qui prospère grâce à une dévalorisation – monétaire et autre – doit être remise en question pour réaffirmer la

dimension créatrice du travail reproductif. Pourtant, cette lutte salariale n'est qu'un début. Pour être politiquement transformatrice, elle doit être accompagnée d'une réorganisation du travail ménager, sous une forme moins esseulante et plus coopérative et socialisée.

Si le mouvement pour des salaires contre le travail ménager est fortement investi, alors sa remise en question des formes d'exploitation les plus cachées et naturalisées changera les relations de pouvoir – non seulement entre les femmes et le capital, mais aussi entre les femmes et les hommes, et entre les femmes elles-mêmes –, participant ainsi à l'unification de la classe ouvrière.

Pour aller plus loin

Dalla Costa, Mariarosa (1973 [1972]), « Les femmes et la subversion sociale », dans Dalla Costa, Mariarosa et Selma James, *Le Pouvoir des femmes et la subversion sociale*, Genève : Librairie Adversaire.

Federici, Silvia (2016 [1974-2012]), *Point zéro. Propagation de la révolution : salaire ménager, reproduction sociale, combat féministe*, Donnamarie-Donnelly : Éditions ixé.

Hayden, Dolores (1981), *The Grand Domestic Revolution: A History of Feminist Designs for American Homes, Neighborhoods, and Cities*, Cambridge (États-Unis) : MIT Press.

Inman, Mary (1940), *In Woman's Defense*, Los Angeles : Committee to Organize the Advancement of Women.

Toupin, Louise (2014), *Le Salaire au travail ménager : chronique d'une lutte féministe internationale (1972-1977)*, Montréal : Les Éditions du remue-ménage.

Toupin, Louise (2016), « Le salaire au travail ménager, 1972-1977 : retour sur un courant féministe évanoui », *Recherches féministes*, vol. 29, n° 1, p. 179-198.

Silvia Federici est une militante féministe. Professeure émérite à l'université Hofstra aux États-Unis, elle est l'auteurice de *Caliban et la sorcière : femmes, corps et accumulation primitive* (Entremonde et Senonevero, 2014 [1998]) ; et *Point zéro. Propagation de la révolution : salaire ménager, reproduction sociale, combat féministe* ; et coordinatrice de *Wages for Housework. The New York Committee 1972-1977: History, Theory, Documents* (Autonomedia, 2017).

« *Sentipensar* » (sentir-penser) est un mot utilisé par les afro-descendants et les pêcheurs dans de nombreuses communautés fluviales de Colombie. Au milieu des années 1980, un pêcheur de la rivière San Jorge, dans les Caraïbes colombiennes, avait expliqué au sociologue Orlando Fals Borda que « *sentipensar* signifie agir avec le cœur en utilisant la tête » (Fals Borda, 1986 : 25)¹⁰³.

« *Sentipensar* » participe d'un lexique affectif développé par ces *pueblos* (peuples) qui, en liant expérience et langage, créent une promesse révolutionnaire, une grammaire pour le futur. « Le cœur, tout autant et même davantage que la raison, a été jusqu'à présent une défense efficace des territoires des peuples autochtones. Telle est notre force secrète, toujours latente, car un autre monde est possible » (Fals Borda, 2008 : 60).

Le *sentipensar* incarne une vision du monde et une pratique radicales, dans la mesure où il conteste les séparations imperméables établies par la modernité capitaliste entre le corps et l'esprit, la raison et l'émotion, les humains et la nature, le profane et le sacré, la vie et la mort. C'est un élément puissant du dictionnaire des peuples, que l'on rencontre dans la généalogie des cultures fluviales et amphibies. Il peut être entrevu dans les histoires et les géographies qui survivent au sein de ce que les communautés du fleuve Patía appellent des « bibliothèques vivantes », qui sont inscrites dans le cœur et dans les manières intergénérationnelles d'habiter le monde. Ces formes de vie incarnent des visions du monde enracinées et relationnelles, entre mondes humains et non humains, défendues par ces peuples contre les attaques féroces de l'ontologie moderne de la séparation (Escobar, 2018 [2014]). Comme l'a formulé une des meneuses de la communauté noire de La Toma, dans le

103. Le terme a été signalé à l'origine par Fals Borda, comme étant employé par les populations des rivières et des marais de la région de la côte caraïbe. Il a ensuite été popularisé par Eduardo Galeano et utilisé plus récemment par Escobar (2018 [2014]).

sud-ouest de la Colombie, en parlant de la lutte de sa communauté contre le projet de détournement de la rivière Ovejas pour alimenter le grand barrage de Salvajina : « La rivière n'est pas négociable ; nous honorons les traditions reçues de nos grands-mères, ancêtres et aînés, et nous espérons que nos *renacientes* apprendront les mêmes¹⁰⁴. »

Le *sentipensar* traduit une résistance active contre la triade capitaliste de la dépossession, de la guerre et de la corruption, qui éradique les cosmovisions anciennes, parfois millénaires, qui accompagnent les luttes populaires. Les peuples autochtones ont clairement compris cela. Comme ils l'affirment : « *Para que el desarrollo entre, tiene que salir la gente* » (« Pour que le développement puisse entrer, les gens doivent partir »). Le Proceso de Comunidades Negras (PCN – Processus des communautés noires), un vaste réseau d'organisations noires, explique cela par l'interrelation qui doit exister entre le fait d'être noir (l'identité), l'espace pour être (le territoire), l'autonomie dans l'existence, et leur propre vision du futur, en liant ces principes à la réparation des dettes historiques causées par la persistance de politiques racistes. Ces principes étaient en jeu lors de la Première Rencontre nationale et internationale des femmes noires gardiennes de la vie et des territoires ancestraux, qui ont déclaré que « [leur] politique est fondée sur l'affection, l'amour et la bonté à l'échelle collective » (PCN, 2016).

La mondialisation a accentué les conflits ontologiques entre les visions du monde ou cosmovisions. Près de la rivière San Jorge, par exemple, les communautés de pêcheurs coexistaient jadis avec l'expansion coloniale de l'élevage ; aujourd'hui, l'exploitation minière légale et illégale détruit les mangroves et pousse les jeunes à abandonner leur savoir et leur métier. Comme ils le disent, ils continueront à planter des mangroves car, sans mangroves, il n'y a pas de poissons, et sans poissons, il n'y a ni pêcheurs ni pêcheuses¹⁰⁵.

La sentipensée habite les savoirs ancestraux et les économies populaires, comme en témoignent les projets des jeunes appartenant aux communautés afro-descendantes du sud-ouest de la Colombie, comme celles du fleuve Yurumanguí et de La Alsacia.

104. « *Renacientes* » est une catégorie utilisée par les communautés noires qui suggère que tout est en train de renaître de manière constitutive. Ici, elle fait référence aux générations à venir.

105. Déclaration des femmes de Cejebe (Sucre), un village de pêcheurs, octobre 2016.

Dans ces projets autonomes, les jeunes et les femmes affrontent le modèle capitaliste patriarcal de l'éducation et de l'économie, qui a amputé les formes collectives de connaissances incarnées et de mondes vécus. C'est à partir de ces zones d'affirmation de l'être que les gens créent leurs propres théories socio-territoriales en mouvement. Celles-ci permettent d'envisager des autonomies collectives et plurielles enracinées dans les territoires, mais aussi une multitude d'alternatives de transition – que les catégories disciplinaires conventionnelles, propres au fonctionnement du système mortifère de la modernité capitaliste, rendent invisibles.

Ces formes de résistance afro-latines informées par le *sentipensar* constituent une politique d'espoir, qui réimagine le monde à partir de réalités qui n'ont pas été entièrement colonisées par les catégories modernes. Elles *sentipiensan* (sentipensent) et imaginent des mondes libres de toute dépendance à l'égard de la capitalisation des mondes vécus, de l'État et des discours de progrès.

Entre les silences, l'oubli et l'absence de mots éloquentes, la *palabra* (parole) est chantée par des tambours nés de la douleur des peuples noirs « esclavisés », qui connaissent bien les beaux mondes que contiennent les eaux, les oiseaux et les arbres. De leurs dires, « s'il n'y a pas d'inspiration, il n'y a pas de vie ; c'est pourquoi la musique et la joie viennent des chants et des langues du fleuve¹⁰⁶ ». Au rythme du tambour et de la terre, ces groupes constituent des références pour notre époque et permettent de passer des politiques de la mort à des politiques de la vie. Ils nous invitent à sentir-penser avec la terre et à écouter le *sentipensamiento* des territoires et de leurs peuples, plutôt que les catégories décontextualisées du développement et de la croissance.

Le *sentipensar* a lieu entre *mingas* et *tongas*, des formes traditionnelles de travail collectif, respectivement autochtone et afro-descendante, orientées vers le post-développement et le *buen vivir*. Sentir-penser avec le territoire implique de penser à partir du cœur et de l'esprit ; de co-raisonner, comme le disent les personnes inspirées par l'expérience zapatiste. Ainsi, dans les interstices, et contre les pratiques et les discours racistes et patriarcaux et les connaissances académiques conventionnelles, survit un espace d'affirmation de l'être qui rétablit le lien primaire avec la terre et les territoires. C'est là que se trouve l'une des sources les plus fertiles de la souveraineté alimentaire et de l'autonomie culturelle et politique des peuples.

106. Déclaration d'Álvaro Mier (chercheur qui a travaillé avec Fals Borda) à l'occasion du festival de la Tambora, San Martín de Loba, novembre 2016.

Pour aller plus loin

Hacia el Buen Vivir – Ubuntu, www.buenvivirafro.wordpress.com

Escobar, Arturo (2018 [2014]), *Sentir-penser avec la Terre : l'écologie au-delà de l'Occident*, Paris : Seuil.

Fals Borda, Orlando (1986), *Historia doble de la Costa, 4: retorno a la tierra*, Bogota : Carlos Valencia Editores.

Fals Borda, Orlando (2008), *El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana: investigación acción participativa*, Caracas : El Perro y la Rana.

Machado Mosquera, Marilyn, Charo Mina Rojas, Patricia Botero Gómez et Arturo Escobar (coord.) (2018), *Ubuntu: una invitación para comprender la acción política, cultural y ecológica de las resistencias afroandina y afropacífica*, Buenos Aires : CLACSO.

PCN – Proceso de Comunidades Negras (2016), « Primer encuentro nacional e internacional de mujeres negras cuidadoras de la vida y los territorios ancestrales: declaración pública », www.renacientes.net

Patricia Botero Gómez est professeure de sciences humaines et sociales à l'université de Manizales, en Colombie. Elle est membre du Grupo de Académicos e Intelectuales en Defensa del Pacífico Colombiano (GAIDEPAC – Groupe d'universitaires et d'intellectuels pour la défense du Pacifique colombien) et collabore avec la campagne « *Otro Pazífico Posible* » du Proceso de Comunidades Negras.

Souveraineté alimentaire

Laura Gutiérrez Escobar

Mots clés : La Via Campesina, agroécologie, systèmes agroalimentaires

Telle qu'elle est définie par le mouvement paysan transnational La Via Campesina (« La Voie paysanne »), la souveraineté alimentaire fait référence au « droit des peuples à une alimentation saine, dans le respect des cultures, produite à l'aide de méthodes soutenables et respectueuses de l'environnement, [et à] leur droit à définir leurs propres systèmes alimentaires et agricoles » (La Via Campesina, 2007). Le concept a été formulé pour la première fois par ce mouvement, lors du Sommet mondial de l'alimentation de 1996 à Rome, sous l'égide de l'Organisation des nations unies pour l'alimentation et l'agriculture, en réponse au problème de la « sécurité alimentaire ». La sécurité alimentaire est un principe directeur des politiques des gouvernements et des agences multilatérales visant à combattre la faim dans le monde et la pauvreté en milieu rural. En proposant la souveraineté alimentaire, La Via Campesina a rejeté les efforts croissants des élites mondiales pour définir la sécurité alimentaire dans un cadre de marché néolibéral.

Les gouvernements, les organisations multilatérales et les entreprises du secteur alimentaire légitiment les accords et les politiques de « libre-échange » au nom de la « sécurité alimentaire ». En conséquence, les peuples et les nations, en particulier dans le Sud global, sont devenus de plus en plus dépendants des marchés internationaux pour acquérir des denrées alimentaires « bon marché », et ils sont vulnérables face à la spéculation, l'accaparement des terres, le *dumping* et d'autres pratiques inégalitaires qui sapent leur capacité à se nourrir. Les paysans, démunis et dépossédés de leurs terres, migrent dans les villes car ils ne peuvent pas concurrencer les importations alimentaires subventionnées, ou bien doivent se mettre au service de projets agro-industriels qui fournissent des matières premières à diverses industries – de l'industrie de l'alimentation rapide et ultratransformée au secteur de l'énergie prétendument propre pour la production d'éthanol et d'autres agrocarburants.

La sécurité alimentaire renforce les principes fondamentaux de l'agriculture industrielle moderne et de la révolution verte, y compris l'utilisation d'intrants d'origine chimique et à forte

intensité de capital, la pratique de la monoculture et l'usage de semences « améliorées », telles que les variétés hybrides et, plus récemment, les variétés génétiquement modifiées. L'industrialisation de l'agriculture et de l'alimentation a entraîné l'expansion : 1) des « déserts verts », c'est-à-dire des plantations où seules les plantes considérées comme rentables peuvent pousser et se reproduire, ce qui menace ainsi l'agriculture paysanne et l'(agro)biodiversité ; et 2) des aliments ultratransformés, du *fast-food* et plus généralement des aliments qui empoisonnent les humains et les animaux. En d'autres termes, la sécurité alimentaire s'aligne sur le paradigme occidental du « développement », qui se traduit par l'exploitation et la manipulation de plantes et d'animaux dans des laboratoires, des parcs d'engraissement, des plantations, des usines et des marchés, au profit exclusif de certains humains (Shiva, 1999).

Le concept de souveraineté alimentaire a évolué depuis 1996, à mesure qu'il a été adapté et débattu par de multiples organisations, communautés et ONG au sein et en dehors de La Via Campesina, en réponse à leurs diverses conditions de vie et aux différents contextes politiques. L'un de ces débats porte sur la question de savoir comment élargir le mouvement en faveur de la souveraineté alimentaire afin qu'il devienne résilient sur les plans environnemental, socio-économique et politique, face au changement climatique et au pouvoir des grandes entreprises, sans perdre la diversité et l'autonomie des initiatives à l'échelle locale (McMichael, 2014).

Un autre sujet de discussion concerne le terme « souveraineté ». Certes, La Via Campesina a inscrit la souveraineté alimentaire dans le cadre d'un paradigme d'autonomie, qui implique le droit de tous les peuples et nations à l'autonomie ou à l'autogouvernement, afin qu'ils puissent définir leurs propres systèmes alimentaires, plutôt que d'être soumis aux demandes et aux intérêts de marchés et d'entreprises éloignés et n'ayant pas de compte à rendre. La souveraineté alimentaire donne alors la priorité aux économies et aux marchés locaux et nationaux et renforce l'agriculture paysanne et à petite échelle. Cependant, certains mouvements agraires ont proposé le terme « autonomie alimentaire » – comme condition préalable à la souveraineté alimentaire –, afin d'insister sur l'ancrage local de la production alimentaire, sur les formes non libérales de prise de décision démocratique, et sur l'autonomie par rapport aux institutions étatiques. Pour refléter cette complexité sémantique et politique, nous proposons le double concept de « souveraineté et autonomie alimentaires ».

La souveraineté et l'autonomie alimentaires sont devenues un cri de ralliement pour un large éventail de luttes concernant notamment : l'accaparement des terres, de l'eau et des semences ; l'utilisation de produits agrottoxiques ; l'emprise des grandes compagnies sur les systèmes agroalimentaires ; la conservation de la biodiversité et les droits de la nature ; les biotechnologies agricoles et le brevetage des formes de vie ; le travail des ouvriers et des ouvrières agricoles et les droits humains ; la malnutrition et la faim ; et l'approvisionnement alimentaire dans les centres urbains (Desmarais, 2008 [2007]).

La souveraineté et l'autonomie alimentaires trouvent leur origine dans les savoirs, les histoires et les expériences des personnes et des communautés en lutte dans le monde entier, et se renouvellent continuellement à partir de ce fondement. Par conséquent, la souveraineté et l'autonomie alimentaires sont à la fois un cadre analytique, un mouvement social et un projet politique (McMichael, 2014). Elles sont porteuses d'une alternative radicale qui cherche à transformer les inégalités structurelles ancrées dans les systèmes agro-alimentaires – y compris les discours et les institutions d'aide et de développement –, et elles explorent également la transition vers des modèles différents fondés sur l'affirmation de la vie. La souveraineté et l'autonomie alimentaires impliquent la défense des savoirs, des pratiques et des territoires des populations productrices de nourriture – paysans, pêcheurs, éleveurs, agriculteurs urbains, et autres –, en tant que terrains de reproduction et d'épanouissement de la vie et des communautés multi-espèces. Ceci contraste avec la logique du système alimentaire dominé par les grandes entreprises, dans lequel la vie et la mort des plantes et des animaux sont gérées de façon rationalisée en vue du profit et de la croissance économique. L'effectivité et le potentiel transformateurs de la souveraineté et de l'autonomie alimentaires résident dans la défense de trois principes d'affirmation de la vie : les communs, la diversité et la solidarité.

Premièrement, dans le cadre du paradigme de la souveraineté et de l'autonomie alimentaires, les semences, la terre, l'eau, les savoirs, la biodiversité et tout ce qui assure la subsistance matérielle, symbolique ou spirituelle d'un peuple sur un territoire sont considérés comme des communs. Au lieu d'y voir des « ressources » à exploiter et à s'approprier de manière privée, la perspective des communs reconnaît leur condition collective et inaliénable.

Deuxièmement, la souveraineté et l'autonomie alimentaires supposent de reconnaître que la biodiversité (agricole) et la

Souveraineté énergétique

Daniela del Bene, Juan Pablo Soler, Tatiana Roa

Mots clés : énergie, résistance, alternatives, souveraineté, transformation

diversité culturelle sont intrinsèquement interdépendantes. Contre les tendances à l'homogénéisation des systèmes agro-alimentaires modernes, la souveraineté alimentaire protège et encourage la multiplicité des systèmes de production alimentaire à travers le monde, qui prospèrent grâce à la diversité des semences, des animaux, des aliments, des savoirs, des pratiques de travail, des types de marchés, des paysages et des écosystèmes.

Troisièmement, la solidarité entre les producteurs et les consommateurs d'aliments du monde entier, et avec les générations futures, est fondamentale pour la souveraineté et l'autonomie alimentaires. Les stratégies visant à encourager la solidarité comprennent « un commerce transparent qui garantisse un revenu juste à tous les peuples et les droits des consommateurs à contrôler leurs aliments et leur alimentation », ainsi que des systèmes alimentaires respectueux de l'environnement, tels que ceux fondés sur l'agroécologie, afin que les générations futures puissent subvenir à leurs besoins dans « les territoires ». Des systèmes alimentaires qui reposent sur « de nouvelles relations sociales, sans oppression et inégalités », sont au cœur de la souveraineté et de l'autonomie alimentaires (La Vía Campesina, 2007).

Pour aller plus loin

African Centre for Biodiversity, www.acbio.org.za

ETC Group, www.etcgroup.org

Red por una América Latina Libre de Transgénicos (Réseau pour une Amérique latine libre de transgéniques), www.rallt.org

Desmarais, Annette Aurélie (2008 [2007]), *La Vía Campesina : une réponse paysanne à la crise alimentaire*, Montréal : Écosociété.

McMichael, Philip (2014), « Historicizing Food Sovereignty », *The Journal of Peasant Studies*, vol. 41, n° 6, p. 933-957.

Shiva, Vandana (1999), *Stolen Harvest: The Hijacking of the Global Food Supply*, Cambridge (États-Unis) : South End Press.

La Vía Campesina (2007), « Déclaration de Nyéléni », www.viacampesina.org

Laura Gutiérrez Escobar est née à Bogota, en Colombie. Elle est titulaire d'un diplôme de premier cycle en histoire de l'université nationale de Colombie à Bogota, d'une maîtrise en études latino-américaines de l'université du Texas à Austin, et d'un doctorat en anthropologie de l'université de Caroline du Nord à Chapel Hill.

Le concept de souveraineté énergétique fait référence à un ensemble de projets et de visions politiques qui visent une production et une distribution justes de l'énergie, ainsi que le contrôle des sources d'énergie par des communautés mobilisées, tant urbaines que rurales, ancrées écologiquement et culturellement – l'intention étant de ne pas engendrer d'effet négatif sur les autres, tout en respectant les cycles écologiques. La souveraineté énergétique constitue aussi un slogan pour les organisations et les mouvements qui revendiquent un droit à la prise de décision en matière d'énergie, cette dernière étant comprise comme un bien commun naturel et comme la base de la vie pour tous. Cette expression désigne également la pluralité des alternatives systémiques qui remettent actuellement en question le paradigme énergétique dominant, contrôlé par des pouvoirs centralisés.

Le concept de souveraineté énergétique est utilisé en Amérique latine depuis les années 1990, pour contester la privatisation des services de base par les sociétés transnationales et la restructuration des entreprises d'État selon des logiques d'actionnariat et de gestion commerciale. À l'instar de la revendication de la souveraineté alimentaire par les mouvements paysans, la réclamation de la souveraineté énergétique s'est répandue parmi les organisations et les mouvements à l'échelle mondiale, surtout à partir des années 2000, en réponse à de multiples menaces, dont les politiques extractivistes, la précarité énergétique, les oligopoles privés, le système patriarcal, les vagues de privatisation et d'accords commerciaux, ainsi que les guerres et les crimes visant à garantir l'approvisionnement en combustibles fossiles.

Plus récemment, ce concept est également devenu une réponse au changement climatique et à l'industrie des combustibles fossiles. La souveraineté énergétique a été par exemple incluse dans les nouvelles Constitutions de l'Équateur et de la Bolivie. En Europe, la question a été abordée dans plusieurs campagnes qui remettent en cause l'oligopole énergétique et cherchent à créer de nouvelles entreprises publiques, comme à Barcelone. En Allemagne, où la transition vers les énergies renouvelables est à un

stade avancé, le terme *Energiewende*, ou « tournant énergétique », est privilégié. Des initiatives visant à remunicipaliser les services et les réseaux d'énergie urbains sont en cours à Boulder (aux États-Unis), à Hambourg, à Berlin ou encore à Londres.

Le mouvement pour la souveraineté énergétique défend le droit de décider quelle source d'énergie peut être exploitée, quelle quantité doit être produite, de quelle manière, par qui, où et pour qui. Dans la lignée des perspectives écoféministes, ce mouvement appelle à décoloniser la structure hégémonique du modèle énergétique. La décolonisation de l'énergie exige de remettre en question des croyances profondément ancrées, telles que la compréhension universalisante de l'Énergie, avec une majuscule, conçue comme la production abstraite et uniforme d'énergie à des fins commerciales et comme un facteur d'accumulation du capital. Décoloniser l'énergie suppose aussi de différencier l'Énergie des utilisations incommensurables et contextuellement diverses de l'énergie, avec une minuscule (Hildyard *et al.*, 2012), laquelle est davantage capable de s'adapter dans le temps et l'espace à différentes écologies et géographies humaines.

L'alliance entre les acteurs émanant de différents secteurs de la société (notamment les organisations pour la justice environnementale, les populations affectées par les projets énergétiques, les syndicats et les habitants des zones urbaines) montre non seulement la complexité, mais aussi le grand potentiel de la souveraineté énergétique en tant que projet politique. En Colombie, le mouvement des populations affectées par les barrages, le *Movimiento Ríos Vivos*, insiste pour que tout projet de barrage prenne en compte à la fois la souveraineté énergétique et la souveraineté hydrique, en raison du lien étroit qui existe entre les communautés et leurs cultures de l'eau, mais aussi en raison de la relation directe entre la domination historique sur les peuples et celle sur les ressources hydriques.

Au Brésil, le *Movimento dos Atingidos por Barragens* (Mouvement des personnes affectées par les barrages) s'est allié aux syndicats au sein de la *Plataforma Operária e Camponesa para a Energia* (Plate-forme des travailleurs et des paysans pour l'énergie). Ces acteurs se sont réunis pour discuter de la dette historique des mégaprojets et des entreprises du secteur de l'énergie envers les personnes affectées, et pour élaborer une proposition de politique énergétique et minière pour le pays (*Proyecto energético popular*).

Aux États-Unis et dans le monde, le réseau des syndicats pour la démocratie énergétique (Trade Unions for Energy Democracy – TUED) et l'Internationale de services publics considèrent l'éner-

gie comme une question cruciale qui concerne la plupart des secteurs sociaux. L'énergie est importante pour restructurer les relations économiques et productives et pour traiter correctement les questions de santé publique et de sécurité des travailleurs et travailleuses.

La souveraineté énergétique remet par ailleurs en question l'opposition entre « urbain » et « rural », en ce qui concerne les conséquences socio-environnementales : les personnes affectées par un modèle énergétique injuste ne sont pas seulement celles qui sont déplacées par les mégaprojets, mais toutes celles à qui l'on impose la socialisation des coûts et à qui l'on soutire des bénéfices supplémentaires. Les populations urbaines qui vivent dans la précarité énergétique doivent être considérées comme appauvries ou volées, et les processus démocratiques comme faussés par le phénomène de « porte tournante », en vertu duquel les politiques se retrouvent entrepreneurs dans le secteur de l'énergie et *vice versa*. En Espagne, au Royaume-Uni ou en Bulgarie, notamment, les citadins se sont organisés pour dénoncer la montée en flèche des tarifs d'électricité et la violation des lois destinées à protéger les familles vulnérables – par exemple, à Barcelone, à travers l'*Aliança contra la Pobresa Energètica* (Alliance contre la précarité énergétique).

La souveraineté énergétique inclut également la question des technologies et des connaissances dans le cadre des transitions énergétiques. Elle appelle à la décentralisation, la relocalisation et la différenciation de la production d'énergie, des technologies et des connaissances. Elle pose le défi épistémique de ne plus voir le « territoire » comme un simple réservoir de ressources naturelles, mais de le reconsidérer comme un ensemble socioculturel, où l'on donne un sens à l'existence et où l'on fonde et enracine des *proyectos de vida* (projets de vie) politiques, conscients, responsables et joyeux (Escobar, 2008) – ou, comme le disent d'autres communautés latino-américaines, des *planes de permanencia en los territorios* (plans de permanence dans les territoires) ou des *proyectos de buen vivir* (projets de bien-vivre).

Les propositions en faveur de la souveraineté énergétique se heurtent inévitablement à des limites et des conflits. Dans la mesure où elle ébranle la base même des relations de production, la souveraineté énergétique remet en question des secteurs puissants de nos sociétés, tels que les entreprises du secteur de l'énergie, le secteur de la construction, les élites financières et politiques, l'*establishment* militaire, etc. Quelles seront, par exemple, les implications de la souveraineté énergétique sur les structures

Spiritualité de la terre

Charles Eisenstein

Mots clés : science, spiritualité, développement

des États et des gouvernements modernes ? La souveraineté énergétique nécessitera-t-elle une restructuration de l'environnement administratif afin de gérer un nouveau modèle énergétique ? Comment la souveraineté énergétique peut-elle éviter que se créent des groupes fermés et exclusifs, et comment peut-elle promouvoir, au contraire, la coopération entre des communautés ouvertes sur la base, par exemple, d'un principe de subsidiarité ? Les initiatives en faveur de la souveraineté énergétique contribueront-elles, en fin de compte, à redéfinir des limites à la consommation et à établir des modèles d'utilisation de l'énergie qui soient véritablement soutenables pour un territoire donné ?

Malgré l'ampleur de ces défis, si l'on regarde de plus près, on constate que différents modèles sont déjà mis en œuvre et fonctionnent. Ce sont, par exemple, les coopératives d'électrification rurale au Costa Rica (comme Coopelesca), les coopératives Som Energia et GoiEner en Espagne, Retenergie en Italie, ainsi que de multiples initiatives de remunicipalisation urbaines. Ces modèles alternatifs doivent être valorisés et défendus comme de puissants multiplicateurs potentiels.

Pour aller plus loin

Movimento dos Atingidos por Barragens (Brésil), www.mab.org.br

Movimiento Ríos Vivos (Colombie), www.riosvivoscolombia.org

Angel, James (2016), *Towards Energy Democracy: Discussions and Outcomes from an International Workshop*, Amsterdam : Transnational Institute, www.tni.org

Escobar, Arturo (2008), *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*, Durham (États-Unis) : Duke University Press.

Hildyard, Nicholas, Larry Lohmann et Sarah Sexton (2012), *Energy Security for Whom? For What?*, Sturminster Newton : The Corner House.

Kunze, Conrad et Sören Becker (2014), *Energy Democracy in Europe: A Survey and Outlook*, Bruxelles : Fondation Rosa-Luxemburg, www.rosalux.de

Daniela del Bene est coordinatrice de l'*Atlas des conflits pour la justice environnementale* (www.ejatlas.org) à l'université autonome de Barcelone. Elle est également membre du collectif Research & Degrowth et de la Xarxa per la Sobirania Energètica (Réseau pour la souveraineté énergétique) en Catalogne.

Juan Pablo Soler est membre du Movimiento Ríos Vivos et du Movimento dos Atingidos por Barragens.

Tatiana Roa est la coordinatrice générale de CENSAT Agua Viva – Amigos de la Tierra, en Colombie.

La « spiritualité de la terre » fait référence à un système de croyances qui reconnaît la sentience, le caractère sacré et l'agentivité consciente de la nature et de ses êtres non humains. Elle prend divers noms, correspondant à des orientations quelque peu différentes, tels que le « néopaganisme », la « wicca », l'« animisme » ou le « panthéisme ». La spiritualité de la terre est étroitement liée aux conceptions anciennes et autochtones de la nature, auxquelles elle emprunte souvent consciemment. Comme le dit l'anthropologue Frédérique Apffel-Marglin (2012 : 39) :

« Ainsi que l'attestent abondamment les documents ethnographiques des sociétés autochtones et traditionnelles [...], les sentiments de gratitude, de réciprocité, de responsabilité, et d'autres encore, sont adressés au monde non humain par l'intermédiaire des esprits de la terre, des animaux, des graines, des montagnes, des pluies, des eaux, etc. »

La spiritualité de la terre s'oppose à la vision scientifique et matérialiste de la nature, régie par des forces impersonnelles et peuplée d'animaux et de plantes dont l'être n'est pas complètement reconnu. Elle délégitime ainsi les technologies qui assujettissent la nature et souvent la détruisent. Si la nature possède une certaine forme d'intelligence, alors nous ne pouvons plus lui imposer impunément notre dessein humain. Si les animaux, les plantes, le sol, l'eau, les montagnes, les rivières, etc. sont des sujets sentients, alors nous ne pouvons plus, en toute bonne conscience, les traiter comme des instruments utiles aux êtres humains. Nous devons prendre en compte le bien-être, l'intégrité et même la dignité de tous les êtres, et ne pas les traiter comme de simples « ressources ».

L'incompatibilité de la spiritualité de la terre avec la croyance scientifique normative l'expose à des accusations de projection anthropomorphique. Tout comme l'enfant imagine que son ours en peluche a faim, l'écologiste hippie et romantique imagine que la terre est en colère, que la rivière se sent insultée ou que

la montagne veut garder l'or qu'elle contient en elle. Cependant, cette association de la spiritualité de la terre avec la fantaisie puérile ou l'attrait du New Age est également un récit colonialiste qui traite les cultures autochtones avec le même mépris. Elle suggère que les peuples autochtones – qui personnifient la nature de manière presque unanime – sont comme des enfants, superstitieux et primitifs sur le plan épistémique, et qu'ils ont donc besoin d'être éduqués selon les systèmes de connaissance modernes. Il s'agit là d'un postulat essentiel à la légitimation du développement.

Une critique connexe accuse la spiritualité de la terre d'appropriation culturelle. Elle considère les perceptions autochtones de la sentience et de la personnalité de la nature comme de simples « croyances » culturelles, et non comme la révélation de quelque chose de réel. S'il est courant pour les personnes cherchant à s'extraire de la culture dominante (*seekers*) d'emprunter intellectuellement aux croyances autochtones pour tenter de compenser l'effritement de leurs propres structures de sens, les visions du monde autochtones peuvent contenir des connaissances essentielles au bien-être matériel et psychique. La transmission de ces visions du monde et des pratiques qui y sont associées constitue un renversement du développement au sens traditionnel, qui disait : « Nous savons comment vivre mieux que vous ; nous savons comment “savoir” mieux que vous. » Aujourd'hui, les personnes en quête d'une spiritualité de la terre ont le sentiment que d'autres cultures ont préservé les connaissances qu'elles recherchent.

Une troisième critique est que les écologistes qui adoptent de telles croyances s'exposent à des accusations de manque de sérieux et risquent l'exclusion des cercles de décideurs, auxquels un langage tel que « la conscience de la forêt » est étranger. Alors que la spiritualité de la terre s'accorde généralement avec les objectifs du mouvement écologiste et que de nombreux écologistes sympathisent en privé avec elle, le discours public sur la protection de l'environnement, et en particulier sur le changement climatique, invoque principalement des arguments utilitaristes : « Nous devons arrêter de détruire la nature, sinon de mauvaises choses vont nous arriver. » Ces arguments utilitaristes sont courants dans le langage des politiques publiques. Malheureusement, ils constituent la première étape d'une pente glissante. L'étape suivante consiste à quantifier et à monétiser les services écosystémiques, à chiffrer l'utilité de la nature afin de pouvoir l'allouer de manière optimale par le biais des méca-

nismes du marché. Il n'y a pas de mal à assécher une zone humide ici si une autre est restaurée là ; à couper une forêt ici et à en replanter une là ; voire, à la limite, à remplacer toute la nature par un substitut technologique si cela devenait possible.

Dans la mesure où le développement s'est en grande partie traduit par la conversion de la nature en marchandises, la spiritualité de la terre s'avère être un système de croyance anti-développement ou post-développement. En insistant sur le fait que la nature a une valeur inhérente au-delà de son utilité, la spiritualité de la terre exclut la mise à disposition de la biosphère, si évidente pour le capitalisme. Tout comme il est immoral de tuer des êtres humains pour prélever leurs organes, il est immoral de vouloir détruire des êtres non humains uniquement pour leur valeur d'usage. Les « droits de la nature » sont un corollaire politique essentiel de la spiritualité de la terre. Ils ont récemment fait leur entrée dans les codes juridiques de plusieurs pays, parmi lesquels la Bolivie, l'Équateur et la Nouvelle-Zélande¹⁰⁷. Ces pays comptent une importante population autochtone, mais cela ne suffirait pas à faire inscrire dans la loi les droits de la nature s'il n'y avait pas, parallèlement, une résurgence de la spiritualité de la terre au sein de la culture dominante.

Alors que dans les pays « moins développés », la spiritualité de la terre est la continuation ininterrompue d'une ancienne vision du monde centrée sur la terre, la ligne de continuité avec un passé païen ou panthéiste est en Occident beaucoup plus ténue, après des siècles de répression sous l'égide de l'Église, du capitalisme de marché et de la révolution scientifique. Aujourd'hui, tandis que ces institutions s'effilochent, la spiritualité de la terre refait surface, à la fois comme théorie et comme pratique. C'est, par exemple, un principe fondamental du mouvement occidental des écovillages, dont les plus célèbres sont Findhorn et sa communication rituelle avec les esprits de la nature, Tamera et son cercle de pierres, mais aussi Earth Haven, The Farm, la communauté de Sirius et bien d'autres encore. Parlez au permaculteur ou à la permacultrice le ou la plus terre à terre, et vous constaterez bien souvent qu'il et surtout qu'elle embrasse discrètement une forme ou une autre de spiritualité de la terre.

Enfin, l'opposition apparente entre science et spiritualité de la terre s'effrite à la lumière de découvertes récentes. L'intelligence des plantes, l'intelligence mycélienne, la capacité de l'eau à

107. « *Harmony With Nature* » (ONU), www.harmonywithnatureun.org

Théologie de la libération

de la libération

Eliina Vuola

Mots clés : théologies latino-américaines noires, autochtones et féministes ; dualisme corps-esprit ; option préférentielle pour les pauvres ; pape François.

contenir de l'information et la complexité de la communication animale accréditent scientifiquement l'idée que les non-humains jouissent d'une agentivité subjective et d'une expérience intérieure. Et, bien sûr, la théorie Gaïa suggère que la planète entière est vivante et – bien que peu d'écologistes le reconnaissent publiquement – consciente.

Ces développements laissent-ils présager un monde futur qui embrassera à nouveau la spiritualité de la terre comme une base pour la technologie et les relations entre les humains et les autres êtres ? Est-ce que l'Occident poursuivra la course au « développement », peut-être selon une autre voie civilisationnelle, inspirée par les vestiges de la vision du monde qu'il a presque exterminée ?

Pour aller plus loin

Apffel-Marglin, Frédérique (2012), *Subversive Spiritualities: How Rituals Enact the World*, Oxford : Oxford University Press.

Charles Eisenstein est écrivain et conférencier (www.charleseisenstein.net). Il est notamment l'auteur de *Sacred Economics: Money, Gift and Society in the Age of Transition* (Evolver Editions, 2011) et de *The More Beautiful World Our Hearts Know Is Possible* (North Atlantic Books, 2013).

La théologie de la libération peut être définie dans un sens restreint ou dans une acception large. Dans le premier sens, elle se limite à la théologie de la libération latino-américaine (*teología de la liberación*, *teologia da libertação*), née d'un contexte spécifiquement latino-américain à la fin des années 1960. Au sens large, la théologie de la libération comprend également la théologie noire, la théologie féministe et des variantes des théologies de la libération asiatique et africaine. La définition large souligne l'interdépendance des différentes structures d'oppression et de domination. La libération implique nécessairement des aspects politiques, économiques, sociaux, raciaux, ethniques et sexuels. Je me concentrerai sur la théologie de la libération latino-américaine, qui comprend aujourd'hui toutes les variantes susmentionnées, telles que les théologies latino-américaines noires, féministes et autochtones. Il est possible de considérer ces dernières comme les formes les plus récentes de la théologie de la libération, même si la plupart d'entre elles prennent une distance critique par rapport à la théologie de la libération initiale. Sur les plans méthodologique et épistémologique, elles peuvent cependant être comprises comme faisant partie de l'héritage de la théologie de la libération.

Une des théories qui a influencé la première théologie de la libération a été la théorie de la dépendance, selon laquelle la principale raison de la pauvreté et du « sous-développement » du tiers-monde (périphérie) est sa dépendance à l'égard des pays industrialisés (centre). Le centre métropolitain s'est « développé » précisément grâce à l'exploitation des régions périphériques dépendantes. La théologie de la libération consistait également en une radicalisation et une recontextualisation de la théologie politique européenne et représentait la dénonciation prophétique de l'injustice et de l'oppression au sein de la chrétienté.

Dans les années 1970, la théologie de la libération et la Iglesia popular (Église populaire) – qui faisait partie de l'Église catholique et de certaines Églises protestantes – étaient à l'avant-garde d'une société civile émergente en Amérique latine. La théologie

de la libération a offert aux chrétiens et chrétiennes le langage, le fondement et la légitimation nécessaires pour remettre en question les politiques économiques qui laissaient de grandes parties de la société dans la pauvreté, et pour s'opposer directement aux régimes militaires et à leurs violations flagrantes des droits humains. La théologie de la libération a modifié le rôle historique de l'Église catholique en Amérique latine.

Les principales réalisations de la théologie de la libération sont, 1) la création d'une alternative chrétienne radicale à partir du Sud global, après des siècles de colonialisme et d'évangélisation par le Nord global ; 2) la critique émanant du Sud appauvri a donné naissance à une voix prophétique au sein de la chrétienté mondiale, qui a fait appel à sa tradition de considérer la pauvreté et l'injustice comme des péchés ; 3) la théologie de la libération a fourni une nouvelle méthodologie pour que la théologie contemporaine considère comme centrales les questions de la souffrance humaine, de la justice et de l'injustice, et des réalités corporelles.

Des théologiens tels que Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Enrique Dussel et Pablo Richard, entre autres, ont été influents dans les premiers temps ; leurs travaux ont constitué le corps de la théologie classique de la libération. Très tôt, il y a eu aussi des protestants et des féministes parmi les théologiens et théologiennes de la libération. Cela n'a ainsi jamais été une entreprise exclusivement catholique et masculine.

La théologie classique de la libération a fait des pauvres le point de départ de sa réflexion critique sur le rôle des Églises dans les régions colonisées par l'Europe chrétienne – c'est ce que l'on a appelé l'« option préférentielle pour les pauvres ». Ce point de départ a été développé depuis lors. La catégorie des pauvres a été élargie et précisée, notamment en raison de l'argument selon lequel la pauvreté et les pauvres ne peuvent être définis uniquement en termes économiques ou matériels. Les femmes et les populations autochtones et afro-latino-américaines ont ainsi reproché à la théologie de la libération d'avoir une vision trop étroite de la pauvreté et des pauvres. En effet, les questions de racisme et de sexisme n'ont pas été au centre de la théologie de la libération, pas plus qu'elles n'ont été creusées pour permettre une compréhension plus approfondie et plus nuancée de la façon dont la pauvreté affecte différemment les personnes.

La théologie de la libération d'aujourd'hui n'a pas réussi à intégrer les préoccupations sociales et politiques des mouvements sociaux contemporains, comme l'avait fait la théologie de la libération des années 1960 et 1970. Par exemple, les alliances poli-

tiques entre, d'un côté, les mouvements écologistes, autochtones, féministes et LGBT, et, de l'autre, les secteurs des Églises liés à la théologie de la libération sont pratiquement inexistantes. Les théologiens de la libération n'ont pas répondu efficacement à la critique pratique et théorique portée par ces mouvements, qui exigent des changements politiques concrets aux intersections de la race, du genre et de la sexualité, de la classe, de l'ethnicité et de l'écologie. Depuis ses débuts, la théologie de la libération n'a pas pris en compte les enjeux liés à la sexualité et à la reproduction.

En outre, la distance entre les écothéologiens chrétiens de la libération et les cultures autochtones peut refléter une peur de ce qui, pendant des siècles, a été perçu comme un syncrétisme et des croyances non chrétiennes (« païennes »). La riche diversité du paysage religieux de l'Amérique latine est présente non seulement dans les institutions religieuses formelles telles que les Églises, mais aussi dans les religions d'origine africaine (comme le candomblé, l'*umbanda*, le vaudou et la *santería*), dans les traditions spirituelles autochtones et dans différentes formes de catholicisme populaire. Le corps (rituels de danse de guérison), la sacralité de la vie (terre et eau) et la vie quotidienne (relations, prières, guérison, offrandes votives) y occupent une place centrale. De même, l'accent est mis sur les sens, le concret, le visuel, et souvent sur l'ouverture d'un espace pour les voix des femmes.

Dans son évaluation du corps, du genre, de la nature et des cultures autochtones, la théologie de la libération – même si elle prétend le contraire – s'appuie sur les binarités incontestées de la théologie chrétienne et de la philosophie eurocentrique. La dichotomie corps-esprit, comme l'ont souligné tant de théologiennes féministes, va de pair avec la dichotomie homme-femme, la scission entre « l'Ouest et le reste » et le dualisme nature-culture. Il est aussi problématique de diaboliser les femmes et les peuples autochtones (comme l'a fait la théologie classique et coloniale) que de les romantiser (comme le fait une grande partie de l'éco-théologie), sans prendre au sérieux les problèmes réels auxquels elles et ils sont confrontés en tant qu'êtres humains dotés de corps.

À partir de la théologie de la libération latino-américaine, une nouvelle théologie du corps et de la sexualité tente de combler certaines des lacunes concernant l'analyse des questions de pauvreté, de racisme, de sexisme et d'écologie. Ce type de travail est aujourd'hui transnational et interdisciplinaire et va bien au-delà de la théologie de la libération latino-américaine. En ce sens, la théologie de la libération, en tant que cadre, n'a pas la même

pertinence qu'il y a quelques décennies. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle est ou qu'elle a été dénuée de sens, bien au contraire.

Porteuse d'une voix proprement latino-américaine sur les questions mondiales, la théologie de la libération – y compris ses versions féministes, écologistes et autochtones – a été un pont entre l'héritage du christianisme en Amérique latine et l'histoire traumatisante de la région. Cependant, dans une certaine mesure, la théologie de la libération est restée européenne, blanche et masculine, en raison de son manque de solidarité avec les mouvements sociaux post-dictatures. Comprendre le développement et le post-développement du point de vue des populations les plus pauvres d'Amérique latine impliquerait une critique plus substantielle du racisme, du sexisme et du colonialisme dans leur rapport avec la religion.

Originaire d'Argentine, le pape François – premier pape latino-américain – n'a jamais été proche de la théologie de la libération. À la différence de ses deux prédécesseurs, il a cependant apporté des changements importants dans la façon dont le Vatican évalue cette théologie.

Pour aller plus loin

Althaus-Reid, Marcella (dir.) (2006), *Liberation Theology and Sexuality: New Radicalism from Latin America*, Aldershot : Ashgate.

Boff, Leonardo (1997 [1996]), *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, New York : Orbis Books.

Gebara, Ivone (1999), *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis : Fortress Press.

Vuola, Elina (2002), *Limits of Liberation: Feminist Theology and the Ethics of Poverty and Reproduction*, Sheffield et New York : Sheffield Academic Press et Continuum.

Vuola, Elina (2011), « Latin American Liberation Theologians' Turn to Eco(theo)logy: Critical Remarks », dans Celia Deane-Drummond et Heinrich Bedford-Strohm (dir.), *Religion and Ecology in the Public Sphere*, Londres : T & T Clark.

Elina Vuola est professeure de l'Académie de Finlande à la faculté de théologie de l'université d'Helsinki. Elle a été chercheuse invitée au Departamento Ecueménico de Investigaciones de San José, au Costa Rica ; à la Harvard Divinity School ; et à l'université Northwestern d'Evanston, aux États-Unis.

Si l'ancienne sagesse de la tradition juive – le *tikkoun olam* ou « réparation du monde » – était fusionnée avec les idées des économistes et des écologistes radicaux d'aujourd'hui, elle pourrait fournir au développement durable une nouvelle base dont il a grandement besoin.

En hébreu, « *tikkoun olam* » signifie « transformation et guérison du monde ». La prière juive l'associe à la vision d'un monde enraciné dans le respect de l'énergie « féminine » et le soin de la Terre. Le problème central auquel nous sommes confrontés aujourd'hui est que le système capitaliste mondialisant a besoin d'une expansion sans fin pour survivre. Il exploite donc les ressources limitées de la planète sans se soucier du fait que, ce faisant, il la pollue avec des poisons et des déchets à n'en plus finir, privant simultanément les générations futures des ressources consommées de façon irresponsable. Les personnes dont la conscience a été formée au sein de ce paradigme en viennent à croire et à ressentir qu'il n'y a « jamais assez » et qu'elles ont besoin de toujours plus de choses, d'expériences et d'opportunités. Il est essentiel de s'affranchir du rôle déformant de l'argent dans la vie sociale, la politique et le système éducatif, et de mettre fin à une industrie médiatique soumise aux riches. Les processus démocratiques ne permettront jamais de parvenir à une nouvelle conscience qui transcende le sentiment interne de « non-suffisance », à moins que notre politique ne soit intrinsèquement liée à une transformation spirituelle de la société.

Les traditions spirituelles peuvent favoriser la compréhension intérieure du fait qu'il y a assez, que nous sommes assez, ainsi que le courage d'arrêter de chercher toujours plus. Nous pouvons alors nous concentrer sur la meilleure façon de partager ce que nous avons déjà, dans un esprit de générosité. Un bon point de départ consiste à populariser la notion de « nouveau but ultime ». Les entreprises, les politiques gouvernementales et le système éducatif pourraient être jugés « efficaces, rationnels ou productifs » dans la mesure où ils maximisent nos capacités humaines

à être empathiques et généreux. Nous devons être capables de traiter la Terre non pas d'abord comme une « ressource », mais comme un être vivant qui suscite la crainte, l'émerveillement, l'étonnement radical et la reconnaissance¹⁰⁸.

Cela soulève la question de la « sécurité nationale » et des milliers de milliards de dollars de fonds publics dépensés dans une stratégie de pouvoir sur les autres. La domination s'exerce à de nombreux niveaux – militaire, économique, sous forme de pénétration culturelle ou de diplomatie, et par simple intimidation. Nous avons plutôt besoin d'une stratégie de générosité, qui se manifeste par un nouveau plan Marshall mondial évitant les principales erreurs des programmes de développement passés. Un tel plan exigerait que les sociétés industrielles avancées consacrent annuellement, pendant les 20 prochaines années, 1 à 2 % de leur produit intérieur brut à des causes favorables à la vie. C'est tout ce qu'il faudrait, non pas pour une lente amélioration de la situation, mais pour une élimination de la pauvreté mondiale, des problèmes de logement, de la faim, et des insuffisances en matière d'éducation et de soins de santé. Dans le même temps, 200 ans de croissance et de développement irresponsables sur le plan environnemental, engendrés par le capitalisme et le socialisme, pourraient être réparés. Ce type de plan Marshall mondial diffère de tous les plans d'aide ou de développement précédents. Pour y parvenir, nous aurions besoin d'un amendement de la Constitution des États-Unis, relatif à la responsabilité sociale et environnementale, qui rendrait obligatoire le financement public des élections nationales et régionales. Les entreprises domiciliées aux États-Unis qui vendent des biens ou des services devraient prouver tous les cinq ans à un jury composé de citoyennes et de citoyens ordinaires qu'elles ont fait preuve d'un comportement responsable satisfaisant ; elles seraient aidées en cela par des représentants écologistes. Des témoignages seraient requis non seulement de la part de l'entreprise, mais aussi de personnes du monde entier affectées par ses activités, ses politiques d'emploi et ses répercussions écologiques et sociétales. La nouvelle Constitution rendrait également obligatoire l'éducation écologique à tous les niveaux d'enseignement, de la maternelle à l'université, dans les études supérieures et dans les écoles professionnelles.

Toutes ces mesures seraient nécessaires mais non suffisantes pour créer une société « soucieuse des autres et de la Terre ». La

Torah institue une pratique, que nous devons faire revivre sous une forme moderne : l'année sabbatique. Tous les sept ans, la société entière arrête de produire des biens et se concentre plutôt sur la célébration de l'univers. Dans notre contexte moderne, nous arrêterions la production de biens, les ventes et l'utilisation de l'argent – en introduisant une monnaie sabbatique distribuée de manière égale à chaque personne de la société.

Au cours de l'année sabbatique projetée, au moins 85 % de la population pourrait cesser de travailler tout en conservant des services vitaux tels que les hôpitaux, la distribution de nourriture et quelques autres services. En attendant, pour les 85 % qui participeraient, voici un aperçu de ce à quoi cela pourrait ressembler. Les écoles seraient fermées et les élèves de la sixième à la terminale œuvreraient dans des fermes pour s'occuper d'animaux, tout travaillant avec la terre pour faire l'expérience de la proximité avec la nature à travers l'action. Bien que certaines personnes regretteraient l'absence d'ordinateurs, de téléphones portables, d'automobiles ou de nouveaux styles de vêtements et d'accessoires, la plupart d'entre elles se trouveraient libres de participer à la prise de décision au sein de leur communauté et à la programmation des six prochaines années, au contraire de la situation actuelle où les gens n'ont pas assez de temps pour s'engager dans la planification. D'autres avantages pourraient être une reconversion professionnelle ou un partage des compétences ; du temps pour le jeu, la danse, l'exercice, la méditation, la prière, la randonnée, la natation, la peinture, l'écriture de poèmes ou de romans, et la création de films ou d'émissions de télévision. En bref, un congé sabbatique pourrait nous donner l'occasion de célébrer la grandeur et le mystère de l'univers.

L'enseignement central de l'année sabbatique serait assimilé par tout le monde : « il y a assez et vous êtes assez », de sorte que vous n'avez pas toujours besoin de faire quelque chose de plus, ou d'avoir plus, pour avoir une vie satisfaisante. Avec cette conscience, qui devrait se répandre comme un feu de prairie, nous disposons des bases psycho-spirituelles pour construire un autre type de monde fondé sur une toute nouvelle conception du développement. Le *tikkoun olam* est la manière juive de dire que le monde a besoin d'être réparé, et que c'est à nous de le faire. Selon la tradition de l'éthique de la Mishna¹⁰⁹, il n'est pas nécessaire de terminer ce travail – mais vous n'êtes pas libre de l'ignorer.

108. Pour une première ébauche de ce à quoi cela pourrait ressembler, voir Lerner (2015).

109. La Mishna est le premier recueil de la loi juive orale et par conséquent de la littérature rabbinique.

Transitions civilisationnelles

Arturo Escobar

Mots clés : civilisation occidentale, modernité capitaliste patriarcale, ontologies, plurivers

Pour aller plus loin

Network of Spiritual Progressives, www.spiritualprogressives.org

Plan Marshall mondial, www.tikkun.org/gmp

Lerner, Michael (2015), « Our Path to a World of Love and Justice – The Tikkun/NSP Vision », *Tikkun*, 27 décembre, www.tikkun.org/covenant

Lerner, Michael (2017), « ESRA – The Environmental and Social Responsibility Amendment to the U.S. Constitution », *Tikkun*, 21 novembre, www.tikkun.org/esra

Le rabbin **Michael Lerner** habite en Californie où il est rédacteur en chef du magazine *Tikkun*. Il est président du réseau interconfessionnel Network of Spiritual Progressives et auteur de nombreux ouvrages, dont *Jewish Renewal: A Path to Healing and Transformation* (HarperPerennial, 1994) ; *The Politics of Meaning: Restoring Hope and Possibility in an Age of Cynicism* (Addison-Wesley, 1996) ; *The Left Hand of God: Taking Back Our Country from the Religious Right* (Harper San Francisco, 2006) ; *Spirit Matters* (Walsch Books, 2000) ; *Embracing Israel/Palestine: A Strategy to Heal and Transform the Middle East* (North Atlantic Books, 2011) ; *Revolutionary Love: A Political Manifesto to Heal and Transform the World* (University of California Press, 2019) ; et, avec Cornel West, de *Jews and Blacks: Let the Healing Begin* (G. P. Putnam's Sons, 1995).

La notion de transition(s) civilisationnelle(s) désigne le mouvement complexe allant de la domination d'un modèle de vie unique, dit « globalisé » – souvent désigné comme la « modernité capitaliste hétéropatriarcale » – vers la coexistence pacifique, bien que tendue, d'une multiplicité de modèles, un « monde qui intègre une pluralité de mondes », un plurivers. Elle trouve son origine dans l'affirmation que la crise actuelle multiforme, du climat, de l'énergie, de l'alimentation, de la pauvreté et du sens, est le résultat d'un *modelo civilizatorio* ou modèle civilisationnel particulier, celui de la « civilisation occidentale ».

Cette pensée trouve écho dans une variété d'espaces sociaux, depuis les luttes autochtones des Afro-Américains et des paysans d'Amérique latine jusqu'à la science alternative et les recherches sur l'avenir, le bouddhisme, l'écologie spirituelle et dans les écrits et le militantisme anticapitalistes, féministes et écologiques, dans les pays du Nord comme dans les pays du Sud. Elle a été anticipée par des penseurs anticolonialistes tels que Aimé Césaire : « Une civilisation qui s'avère incapable de résoudre les problèmes qu'elle crée est une civilisation décadente. Une civilisation qui utilise ses principes pour la ruse et la tromperie est une civilisation qui se meurt » (Césaire, 1955 [1950]). Cette pensée résonne aujourd'hui dans de nombreuses régions du monde. Selon les mots du vénéré maître bouddhiste Thich Nhat Hanh, nous devons envisager activement la fin de la civilisation à l'origine du réchauffement climatique mondial et du consumérisme généralisé : « en inspirant, je sais que cette civilisation est en train de mourir. En expirant, je sais que cette civilisation ne peut échapper à la mort » (Nhat Hanh, 2008 : 55).

Les origines du modèle civilisationnel occidental – vu comme projet de domination économique, militaire, sexuelle/genrée, raciale et culturelle – se retrouvent sous diverses formes, dans la conquête de l'Amérique ; la paix de Westphalie (1648), qui a mis

fin aux guerres de religion en Europe et a posé les fondements de l'État-nation moderne ; le siècle des Lumières ; ou la Révolution française, qui inaugure les droits de l'Homme. Toutefois, ses racines les plus profondes se trouvent dans le terreau historique du monothéisme patriarcal judéo-chrétien.

Dans une perspective critique, ce modèle se caractérise par les éléments suivants :

- une classification hiérarchisée des différences en matière d'échelles de races, de genres et de civilisations (colonialité) ;
- une domination économique, politique et militaire sur de nombreuses régions du monde ;
- le capitalisme et les prétendus marchés libres comme mode d'économie ;
- la sécularisation de la vie sociale ;
- un libéralisme hégémonique fondé sur l'individu, la propriété privée et la démocratie représentative ;
- des systèmes de connaissances qui reposent sur la rationalité instrumentale, avec la séparation claire qu'elle établit entre les humains et la nature (anthropocentrisme).

Chaque civilisation est fondée sur un système particulier de croyances et d'idées (prémises ontologiques et épistémologiques), souvent profondément ancrées dans des mythes fondateurs. Les civilisations ne sont pas statiques et les relations entre les civilisations sont toujours en évolution et soumises au pouvoir. Tous les grands théoriciens et historiens des civilisations s'accordent sur le fait qu'elles sont plurielles – en d'autres termes, qu'il ne peut y avoir une civilisation unique¹¹⁰. Néanmoins, l'Occident a atteint un haut degré de domination civilisationnelle, qui repose sur une certaine unification économique et politique. Il n'en va pas de même dans le domaine culturel, malgré les incursions de la modernisation dans les sociétés modernes, et durant les dernières décennies, malgré la mondialisation comme universalisation d'une « civilisation supérieure ».

Le projet d'une civilisation mondiale n'est pas parvenu à se concrétiser. Les nations et les civilisations refusent de s'assembler dans un ordre unique parfait, bien que l'expérience mondiale soit profondément façonnée par le modèle eurocentrique et transatlantique. Au Mexique, par exemple, après plus de cinq siècles d'imposition du projet colonial occidental, la civilisation

autochtone méso-américaine reste bien vivante et culturellement dynamique. On pourrait en dire autant au sujet d'autres pays ou régions du monde. Il est de plus en plus évident que la démocratie ne peut être imposée par la force ; c'est encore plus vrai dans le cas des civilisations. L'irrationalité et la violence du modèle dominant sont visibles partout. Certaines critiques soulignent la pauvreté spirituelle et existentielle de la vie moderne, étant donné la propagation de l'ontologie patriarcale et capitaliste de la hiérarchie, de la domination, de l'appropriation, du contrôle et de la guerre qui la caractérise.

Un mouvement différent et pluraliste, appelant à la fin de la suprématie eurocentrée et anthropocentrée, est en train de surgir comme résultat de ses défauts, de ses échecs et même de ses horreurs, malgré ses réalisations technologiques considérables (de plus en plus discutables sur les plans écologique et culturel). Ce mouvement développe une série de visions créatives de la transition, ainsi que des actions concrètes. Dans les pays du Nord global, l'appel pour un changement civilisationnel peut être repéré dans les économies de subsistance écoféministes, les propositions de décroissance, la défense des communs, le dialogue inter-religieux, les stratégies de relocalisation de la production alimentaire, de l'énergie et des transports, entre autres. Dans les pays du Sud global, les visions de la transition sont ancrées dans des ontologies qui mettent l'accent sur l'interdépendance radicale de tout ce qui est vivant. Ces visions biocentrées trouvent une expression claire dans les notions du *buen vivir* (le bien-vivre collectif selon les *cosmovisiones* de chacun), dans les droits de la nature et dans les transitions vers le post-extractivisme qui, tous, sont des éléments du post-développement.

Il est trop tôt pour dire si ces visions et ces mouvements hétérogènes, plus ou moins assemblés, parviendront à un degré d'auto-organisation capable d'entraîner des transformations significatives, voire des transitions à grande échelle. Pour de nombreux théoriciens et théoriciennes de la transition, même si le succès n'est en aucun cas garanti, le passage à un autre modèle civilisationnel – ou à un ensemble de modèles – n'est pas exclu. Selon beaucoup d'entre eux, il est déjà en cours, dans la multiplicité des pratiques qui incarnent, malgré leurs limites et leurs contradictions, les valeurs de sociétés profondément écologiques, non capitalistes, non patriarcales, non racistes et pluriverselles.

La notion de transitions civilisationnelles donne un horizon pour créer de vastes visions politiques au-delà des imaginaires du

110. C'est le cas d'Arnold Toynbee, de Fernand Braudel et même de Samuel Huntington, qui a inventé le célèbre concept du « choc des civilisations », fondé sur une notion objectivée de civilisations multiples mais distinctes.

développement et du progrès et des universaux de la modernité occidentale, que sont le capitalisme, la science et l'individu. Il ne s'agit pas d'un appel à revenir à des « traditions authentiques », ni à parvenir à des formes d'hybridité qui seraient une synthèse rationnelle des meilleurs aspects de chaque civilisation, comme si le langage libéral, séduisant mais inoffensif, des « bonnes pratiques » pouvait être appliqué aux civilisations. Loin de là, cet appel esquisse une coexistence pluraliste de « projets de civilisations », par le biais de dialogues inter-civilisationnels qui encouragent des contributions dépassant l'ordre mondial eurocentré actuel. Cet appel envisage la reconstitution d'une gouvernance planétaire sur des bases pluri-civilisationnelles, pas seulement pour éviter le choc des civilisations, mais aussi pour favoriser de façon constructive l'épanouissement du plurivers.

Pour aller plus loin

Great Transition Initiative, www.greattransition.org

Bonfil Batalla, Guillermo (2017 [1987]), *Mexique profond : une civilisation née*, Bruxelles : Zones sensibles.

Césaire, Aimé (1955 [1950]), *Discours sur le colonialisme*, Paris : Présence africaine.

Eboussi Boulaga, Fabien (1977), *La Crise du Muntu : authenticité africaine et philosophie*, Paris : Présence africaine.

Nandy, Ashis (1987), *Traditions, Tyranny, and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*, Delhi et New York : Oxford University Press.

Nhat Hanh, Thich (2008), *The World We Have: A Buddhist Approach to Peace and Ecology*, Berkeley : Parallax Press.

Arturo Escobar est professeur émérite d'anthropologie à l'université de Caroline du Nord à Chapel Hill et est associé à plusieurs universités colombiennes. Son livre le plus connu est *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton University Press, 1995). Il est aussi l'auteur de *Sentir-penser avec la Terre : l'écologie au-delà de l'Occident* (Seuil, 2018 [2014]) ; *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds* (Duke University Press, 2018) ; *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América* (Desde Abajo, 2018). Il travaille avec les mouvements sociaux afro-colombiens depuis plus de deux décennies.

Rivières empoisonnées. Terre violentée. Dauphins morts. Souffrances animales. Forêts mutilées. Jungles dévastées. Air contaminé. Récifs coralliens moribonds. Oiseaux en voie d'extinction. Océans et lacs à l'agonie. Insectes en voie de disparition. Mammifères infertiles. Semences génétiquement modifiées. *Pueblos* (peuples) en survie. Personnes persécutées et assassinées en défendant la Vie...

Des millions d'êtres vivants ne peuvent exprimer leur douleur nulle part. Les tribunaux conventionnels ont été conçus pour traiter uniquement certains problèmes humains, et n'ont même pas été pensés pour tous les êtres humains. Celles et ceux qui souffrent de la malnutrition, de la faim, de la pauvreté, de la migration forcée, de la vie en hébergement d'urgence, de la guerre et de la solitude n'ont aucun lieu pour faire connaître leur agonie et leurs besoins. Un petit groupe d'humains, ceux qui exploitent les autres en prenant le contrôle de la nature par la propriété, disposent de tribunaux, d'avocats, de lois et de politiques publiques pour les protéger.

Les êtres humains sont l'espèce la plus insensible et la plus meurtrière de la planète. Nous sommes en train de vivre la sixième extinction et nous n'y prêtons même pas attention. Les changements opérés par les humains et leurs technologies sont si rapides que les espèces et la nature sont incapables de s'y adapter. Dans cette extinction, les humains sont à la fois coupables et victimes (Kolbert, 2015 [2014]). Néanmoins, les problèmes causés par l'espèce humaine n'ont pas fait l'objet d'une institution supérieure permettant d'en attribuer la responsabilité. Face à ce vide, les mouvements sociaux menés par des écologistes et des intellectuels ont créé un lieu où la nature est dotée d'une voix et où cette voix est écoutée¹¹¹. Cet

111. Voir la Déclaration des droits de la Terre-Mère : rightsofmotherearth.com

espace permettant d'enregistrer des plaintes – et qui stimule la réflexion – est le Tribunal international des droits de la nature.

Le Tribunal s'est réuni pour la première fois en janvier 2014 à Quito, en Équateur. Ont notamment comparu devant le Tribunal : le golfe du Mexique, le parc national équatorien Yasuní, la grande barrière de corail australienne, la cordillère équatorienne du Condor, le sous-sol où se pratique la fracturation hydraulique aux États-Unis, ainsi que les défenseurs et défenseuses des droits de la nature. Leurs revendications : non aux marées noires ; non à l'exploitation pétrolière ; non à l'exploitation minière ; non au tourisme prédateur ; non au changement climatique anthropogénique ; non aux modifications génétiques ; non à la criminalisation des militants. Des affaires ont été présentées par des militants et des mouvements sociaux pendant que le Tribunal siégeait. D'autres audiences du Tribunal ont suivi en Équateur, aux États-Unis, en Australie, au Pérou et en France.

— Monsieur le Président, je demande au parc national Yasuní de comparaître devant ce tribunal.

— Poursuivez, Madame la Procureure.

Et c'est ainsi que Yasuní s'exprime au travers d'humains qui le connaissent et partagent ses ressentis. Les personnes humaines parlent au nom des forêts, des rivières, des dauphins, des crapauds et des insectes, et les voix des peuples autochtones sont toujours présentes. L'humidité de la forêt, le chant des Waoranis, le supplice du jaguar, la tristesse des arbres abattus, les horreurs de la pollution, les explosions dans les champs pétrolifères, le malheur de l'exploitation économique de la nature, l'impuissance des habitants de la forêt, la lutte entre ceux qui détruisent et ceux qui préservent, et la mort des groupes autochtones dans leur isolement volontaire : tout cela peut être ressenti intensément dans la salle d'audience. Certains pleurent, d'autres crient, d'autres encore revendiquent, interrogent et informent à propos du prétendu modèle de développement et de progrès. Des voix se font entendre ; on discute de rapports scientifiques ; on consulte des photographies, pour qu'un peu de nature puisse apparaître devant le Tribunal. Les juges délibèrent, réfléchissent à leurs votes et rendent finalement leur verdict. Au moins sur le plan éthique, la nature est entendue et la justice est rendue.

Le Tribunal juge des affaires telles que celle du parc national Yasuní, où le gouvernement équatorien a rendu possible l'extraction de pétrole au milieu d'une forêt tropicale riche. Le Tri-

bunal estime que les droits de la nature ont été ici violés et, après avoir examiné les preuves, il dénonce la violation, attribue les responsabilités et propose des mesures de réparation conformément à la Déclaration universelle des droits de la Terre-Mère, à la Constitution équatorienne (articles 70 à 73) et à d'autres droits dérivés de la nature, et sur la base du savoir des peuples de la Terre qui reconnaissent la valeur de cette dernière. La Terre-Mère et tous les êtres vivants qui l'habitent ont le droit d'exister, d'être respectés et de se régénérer sans que les cycles vitaux de celle-ci ne soient altérés, afin de préserver leur identité et leur intégrité et le droit de la Terre-Mère à une restauration intégrale.

Pour chaque audience, le Tribunal est doté d'un secrétariat technique, composé de militants, de scientifiques, de politiques et d'universitaires renommés, toutes et tous conscients des droits de la nature et de la nécessité de les défendre. Parmi celles et ceux qui ont présidé ces audiences figurent Vandana Shiva, Boaventura de Sousa Santos, Alberto Acosta, Cormac Cullinan, George Caffentzis, Anuradha Mittal, Brendan Mackey et Tom Goldtooth.

Le Tribunal constitue une étape nécessaire pour la survie de la planète et de l'espèce humaine. En bref, nous avons besoin d'un tout autre mode de relation avec la nature. L'être humain n'est ni l'unique ni la meilleure espèce sur Terre. Notre sentiment de supériorité et de domination sur la nature a provoqué l'extinction de milliers d'espèces et a mis en danger notre existence même en tant qu'espèce. Nous devons passer d'un type de droit qui considère la nature comme un objet et une ressource physique à un autre type de droit dans lequel la nature est un sujet. En opposition au droit conventionnel « civilisé », ce droit a été appelé « sauvage » (Cullinan, 2003). Cette nouvelle conception de la loi implique une nouvelle compréhension et un nouvel objectif : créer des systèmes de gouvernance qui apportent simultanément un soutien aux humains et à la communauté du vivant tout entière. Ainsi, cette « loi sauvage » (*wild law*) retrouve le droit de préserver et de sauver ce qu'il y a de sauvage dans nos cœurs, et défend d'autres manières d'être et d'autres façons de faire ce qui est juste ; elle protège la nature sauvage et la liberté des communautés vivantes de s'autoréguler ; et elle accorde de l'importance à la créativité contenue dans la diversité, au lieu d'imposer l'uniformité (Berry, 2003).

Le droit sauvage, dont le détenteur et le législateur sont la nature elle-même et les êtres humains qui en font partie, exige que les humains descendent de leur piédestal afin de trouver leur

place sur la planète, en s'affranchissant de ce qui est artificiel et superflu dans la vie, en acceptant leur propre animalité et, enfin, en réapprenant à vivre en harmonie avec le reste de la nature. Le Tribunal est l'un des espaces où cette transformation a lieu. C'est un premier pas vers la consolidation d'un Tribunal international des droits de la nature, conçu, contrôlé et respecté par tous les peuples de la planète.

Pour aller plus loin

Berry, Thomas (2003), « Foreword », dans Cormac Cullinan (2003), *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice*, Totnes : Green Books et Gaia Foundation.

Cullinan, Cormac (2003), *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice*, Totnes : Green Books et Gaia Foundation.

Kolbert, Elizabeth (2015 [2014]), *La 6^e Extinction : comment l'Homme détruit la vie*, Paris : Librairie Vuibert.

Ramiro Ávila Santamaría est juge à la Cour constitutionnelle de l'Équateur. Il est titulaire d'une maîtrise en droit de l'université Columbia, et d'une maîtrise et d'un doctorat en sociologie juridique de l'université du Pays basque et de l'International Institute of Juridical Sociology respectivement. Il est également diplômé en droit de l'université pontificale catholique d'Équateur. Il a écrit et codirigé de nombreuses publications.

Ubuntu

Lesley Le Grange

Mots clés : humanité, interconnexion, justice sociale, soutenabilité environnementale

L'*ubuntu* est un concept d'Afrique australe qui signifie « humanité ». L'humanité implique à la fois une condition d'être et un état de devenir. Elle concerne le développement de l'être humain en relation avec d'autres êtres humains et avec le monde plus qu'humain de la nature non humaine. En d'autres termes, le devenir de l'être humain dépend des autres êtres humains et du cosmos. En outre, l'*ubuntu* suggère qu'un être humain n'est pas un individu atomisé comme le veut la tradition occidentale, mais qu'il est intégré dans des relations sociales et biophysiques. Par conséquent, l'*ubuntu* est anti-humaniste, car il met l'accent sur l'existence et le devenir relationnels de l'être humain.

« *Ubuntu* » est dérivé d'expressions proverbiales ou d'aphorismes que l'on trouve dans plusieurs langues d'Afrique, au sud du Sahara. Dans les langues ngunis des Zoulous, des Xhosas et des Ndébélés, qui sont parlées en Afrique du Sud, « *ubuntu* » dérive de l'expression « *Umuntungumuntungabanye Bantu* », qui suggère que l'humanité d'une personne s'exprime idéalement dans la relation avec les autres et constitue, à son tour, une véritable expression de son statut de personne : « Nous sommes, donc je suis. » « *Botho* » est son équivalent dans les langues sotho-tswanas et est dérivé de l'expression proverbiale « *Mothokemothokabathobabang* ». L'*ubuntu* est l'un des éléments fondamentaux de l'être humain. Le mot zoulou pour « être humain » est « *umuntu* », qui est constitué des éléments suivants : *umzimba* (corps, forme, chair), *umoya* (souffle, air, vie), *umphfumela* (ombre, esprit, âme), *amandla* (vitalité, force, énergie), *inhliziyo* (cœur, centre des émotions), *umqondo* (tête, cerveau, intellect), *ukwimi* (langage, parole) et *ubuntu* (humanité) (Le Roux, 2000 : 43). Cependant, l'*ubuntu* n'est pas seulement un concept linguistique, mais il a une connotation normative qui exprime la manière dont nous devons nous comporter avec l'autre – quelle est notre obligation morale envers l'autre. L'*ubuntu* suggère que notre obligation morale est de prendre soin des autres, car lorsqu'ils sont blessés, nous le sommes aussi.

Cette obligation s'étend à l'ensemble de la vie, puisque tout dans le cosmos est lié : lorsque je fais du mal à la nature, je me fais du mal. Comme toutes les valeurs culturelles africaines, l'*ubuntu* a circulé à travers l'oralité et la tradition – sa signification est imbriquée dans les pratiques culturelles et les expériences vécues des peuples africains. Ces valeurs culturelles ont été érodées ou effacées par la colonisation. Cependant, dans l'Afrique postcoloniale, l'*ubuntu* et ses équivalents ont été réinvoqués dans le cadre d'un projet de décolonisation. L'*ubuntu* jouit également d'un attrait croissant au niveau mondial en tant qu'alternative aux notions dominantes de développement, qui menacent la concrétisation de la justice sociale et de la soutenabilité environnementale. Par exemple, certains groupes afro-descendants d'Amérique du Sud invoquent l'*ubuntu* pour accéder à une compréhension plus nuancée du *buen vivir*.

L'*ubuntu* véhicule l'idée que l'on ne peut pas se réaliser ou s'exprimer en exploitant, en trompant ou en agissant de manière injuste envers les autres. Être capable de jouer, d'utiliser ses sens, d'imaginer, de penser, de raisonner, de produire des œuvres, d'exercer un contrôle sur son propre environnement n'est pas possible sans la présence des autres. L'*ubuntu* représente donc la solidarité entre les humains, ainsi qu'entre les humains et le monde plus qu'humain. Cette notion peut être invoquée pour construire des solidarités entre les humains dans la lutte pour la justice sociale et la soutenabilité environnementale, qui sont des préoccupations centrales des mouvements sociaux à travers le monde. L'*ubuntu* propose que la créativité et la liberté humaines ne soient limitées que lorsqu'elles nuisent aux autres. L'*ubuntu* est la manifestation du pouvoir qui existe dans tous les êtres et qui sert à améliorer la vie, et non à la contrecarrer. Il s'agit d'un pouvoir qui est productif, qui relie et qui engendre soin et compassion – c'est le pouvoir de la multitude qui donne l'impulsion aux mouvements sociaux. Cette forme de pouvoir s'oppose au pouvoir qui impose, divise et colonise – le pouvoir du souverain exercé par les organisations supranationales, les gouvernements, l'armée et le monde des affaires. Cette dernière forme de pouvoir entraîne l'érosion de l'*ubuntu*.

Le potentiel transformateur de l'*ubuntu* réside dans le fait qu'il offre des lectures alternatives à certains des principaux défis auxquels l'humanité est confrontée au 21^e siècle : l'inégalité croissante entre les êtres humains, l'imminence d'une catastrophe écologique et l'interconnexion de l'humain avec les nouvelles technologies (à tel point qu'il est difficile de déterminer ce qu'est

« être humain » aujourd'hui). En ce qui concerne ce dernier défi, l'invocation de l'*ubuntu* souligne l'importance de l'affirmation de l'humanité, non pas en définissant ce que c'est qu'être humain afin de déclarer que d'autres entités ne sont pas humaines, mais par un processus qui implique le déploiement de l'humain dans un contexte de nouvelles technologies en plein essor. S'attaquer à l'inégalité dans le monde suggère une préoccupation pour les humains seulement (il s'agit d'une approche humano-centrée), tandis que s'attaquer à la crise écologique étend l'intérêt au monde plus qu'humain (c'est une approche écocentrique). L'*ubuntu* est transformateur en ce qu'il transcende la binarité entre ce qui est centré sur l'humain (anthropocentrique) et ce qui est centré sur l'écologie (écocentrique) (Le Grange, 2012). La relationnalité entre les êtres humains doit être considérée comme un microcosme de la relationnalité au sein du cosmos. Prendre soin de soi ou prendre soin des autres êtres humains n'est donc pas antagoniste avec le fait de prendre soin du monde plus qu'humain – l'*ubuntu* ne peut pas simplement être réduit à une catégorie anthropocentrique ou écocentrique. Le soi, la communauté et la nature sont inextricablement liés les uns aux autres – la guérison dans un domaine entraîne la guérison dans toutes les dimensions, et la souffrance est également observée de manière transversale dans les trois dimensions. La lutte pour la liberté individuelle, celle pour la justice sociale et celle pour la soutenabilité environnementale sont une seule et même lutte.

On peut cependant identifier deux limites potentielles de l'*ubuntu*. Premièrement, une interprétation ethnocentrique et étroite du concept pourrait être utilisée politiquement pour exclure les autres. Je veux dire par là que certains groupes qui ont acquis un pouvoir politique dans l'Afrique postcoloniale pourraient prétendre que le concept leur appartient – même si cela entre en contradiction avec la signification même du terme – ou considérer qu'il ne peut être soumis à un examen critique. Autrement dit, l'*ubuntu* pourrait être réduit à un humanisme étroit, qui a donné lieu à des atrocités telles que la xénophobie vécue en Afrique du Sud ces derniers temps. Deuxièmement, en raison de son attrait populaire, l'*ubuntu* pourrait être récupéré par des organisations supranationales, des gouvernements et le monde des affaires pour servir leurs propres intérêts, ou, étant donné la prédominance des modes de connaissance occidentaux, être assimilé dans une archive culturelle occidentale, ce qui éroderait ainsi son « autochtonie ».

Peuple tao

La vision du monde du peuple tao

Sutej Hugu

Mots clés : pacte inter-espèces, ontologie autochtone, éco-calendrier, droits de la nature, souveraineté tribale

Laissé à l'écart de la colonisation du monde moderne jusqu'à la fin du 19^e siècle (1896), le peuple austronésien tao compte actuellement une population d'environ 5 000 personnes, dont la moitié vivent encore sur leur île d'origine, Pongso no Tao (Lanyu). Il s'agit d'un petit îlot volcanique de 45 kilomètres carrés, au large de la côte sud-est de Taïwan, sur la marge occidentale de l'océan Pacifique. Ce peuple comprend six communautés tribales indépendantes qui parlent la même langue, mais chacune d'entre elles a sa propre origine et ses propres mythes et histoires légendaires. Nourri par la richesse du vaste écosystème marin du courant océanique de Kuroshio, le peuple tao a vécu depuis des millénaires dans « la société d'abondance originelle », avec ses connaissances et ses pratiques écologiques traditionnelles très complètes. Il s'agit de communautés tribales égalitaires sans hiérarchie ni spécialisations – mais avec une division complémentaire du travail en fonction du sexe au sein du foyer –, dans lesquelles on trouve non pas des chefs ou des aînés qui dirigent, mais des leaders fonctionnels responsables de l'orientation de divers événements et activités de production, de construction et de cérémonie. Suivant leur système unique de repérage du temps appelé « *ahehep no tao* » (la nuit du peuple) – un calendrier écologique originel permettant à la fois de suivre le cycle lunaire mensuel et de rattraper le décalage avec l'année solaire –, les hommes taos ont alterné, selon les saisons, entre la pêche migratoire et la pêche dans les récifs coralliens. Les femmes taos cultivent des taros d'eau dans des champs privés dotés de canaux d'irrigation et travaillent sur la culture itinérante – en brûlant et en mettant en jachère des champs secs détenus collectivement par des familles étendues – pour les taros, les patates douces, les ignames et le millet. Elles ont préservé une forêt communautaire par le biais du soin intergénérationnel apporté aux arbres

Pour aller plus loin

Novalis Ubuntu Institute, www.novalis.org.za

Ubuntu Liberation Movement, www.ubuntuparty.org.za

Ubuntu Pathways, www.ubuntupathways.org

Le Grange, Lesley (2012), « *Ubuntu, Ukama*, Environment and Moral Education », *Journal of Moral Education*, vol. 4, n° 3, p. 329-340.

Le Roux, Johann (2000), « The Concept of “*Ubuntu*”: Africa's Most Important Contribution to Multicultural Education? », *Multicultural Teaching*, vol. 18, n° 2, p. 43-46.

Lesley Le Grange occupe la position de *distinguished professor* à la faculté d'éducation de l'université de Stellenbosch en Afrique du Sud. Ses recherches portent sur l'analyse critique de la durabilité et de sa relation avec l'éducation, ainsi que sur le développement de l'*ubuntu* en tant qu'éthique environnementale et ses implications pour l'éducation.

protégés et grâce à l'exploitation écologiquement rationnelle du bois de la forêt tropicale à « haute diversité alpha », utilisé pour la construction de bateaux et de maisons en planches. Ces connaissances culturelles et écologiques adaptatives, ainsi qu'un système de normes *makaniaw* (tabous) élaboré pour assurer la soutenabilité de l'île et de ses habitants sont toujours actifs.

Le noyau de la vision du monde chez le peuple tao peut être défini comme un guide de survie, de renaissance et de viabilité des générations à venir. Par exemple, les Taos utilisent un éco-calendrier et un pacte inter-espèces comme fondements de la gouvernance et des droits de la nature. Reposant sur une relation simple mais subtile et profonde avec les cycles environnementaux naturels et sur une observation attentive de ceux-ci, l'éco-calendrier est utilisé par les Taos comme un cadre fondamental de leur institution de gouvernance. Il compte 30 phases de la Lune et 12 cycles lunaires à travers l'année, laquelle est divisée en 3 saisons – chaque phase, cycle et saison ayant son propre nom. Le plus étonnant est la méthode d'intercalation dynamique utilisée pour insérer un mois bissextile dans la bonne année, afin de compenser l'écart entre les 12 mois lunaires et une année solaire. Cette méthode dépend en fait de l'horloge biologique des poissons volants migrateurs.

Suivant cet éco-calendrier, et parallèlement aux connaissances écologiques et phénoménologiques qui lui sont liées, trois cérémonies majeures sont instituées pour commencer chaque saison, chacune étant dotée d'une valeur éthique cruciale :

1. *Mivanoa* pour la saison *rayon*, qui s'étend environ de mars à juin. Tous les hommes, jeunes et vieux, se réunissent sur la plage de la communauté où se trouvent les bateaux de pêche, pour pratiquer un rituel de convocation du banc de poissons volants et pour reconfirmer le pacte inter-espèces conclu depuis les temps anciens entre les poissons volants et le peuple tao, afin de respecter les droits de la nature et l'ordre du monde vivant. Dans la mythologie tao, l'ancêtre des plus nobles poissons volants aux ailes noires avait enseigné à l'ancêtre du peuple tao comment récolter de façon soutenable et traiter correctement les poissons volants pour la survie des deux espèces. Dans la même histoire, on trouve le premier récit de l'organisation des travaux et des cérémonies qui ont lieu tout au long de l'année.

2. *Mivaci* pour la saison *teyteyka*, qui s'étend approximativement de juillet à octobre. Tous les hommes et toutes les femmes doivent se réunir dans le lieu de rassemblement de la commu-

nauté pour célébrer la récolte de millet des champs communs de la famille consanguine et les autres productions de chaque champ de la famille conjugale. L'intention est de toujours conserver le plus haut niveau d'agrobiodiversité et de souveraineté alimentaire grâce à la culture d'une cinquantaine de variétés différentes, à travers un système agricole traditionnel et des pratiques résilientes respectueuses de l'environnement.

3. *Mipazos* pour la saison *amian*, qui s'étend environ de novembre à février. Tous les ménages doivent préparer une offrande sacrificielle. Ils doivent d'abord aller l'offrir sur la plage de la communauté, puis revenir la déposer sur le toit de chaque maison principale, dans l'intention de rétablir l'harmonie avec tous les esprits et de réitérer l'engagement envers le bien-être de tous les êtres qui nous entourent.

Dans l'institution de gouvernance marine du peuple tao, la saison *rayon* est réservée à la pêche des espèces migratrices. La pêche dans les récifs coralliens est absolument interdite durant cette période. La capture des poissons volants est arrêtée au moment du pic de reproduction.

Pendant les autres saisons de pêche dans les récifs coralliens, ces poissons sont divisés en trois catégories – bons (*oyod*), mauvais (*rahet*) ou non comestibles (*jingngana*) –, afin de répartir et d'atténuer la pression sur la chaîne alimentaire marine. Les poissons « bons » sont d'abord destinés aux femmes et aux enfants, tandis que les poissons « mauvais » sont réservés aux hommes et aux aînés. De toute évidence, toutes les pratiques susmentionnées représentent un système de zonage multidimensionnel efficace pour la conservation des ressources naturelles et de l'environnement.

L'ontologie autochtone du peuple tao nomme le monde et définit un mode de connexion qui incarne la trinité de la diversité linguistique, culturelle et biologique. Les Taos attribuent des noms ayant des significations séculaires et spirituelles au monde qui entoure leur espace de vie. Il existe environ 450 noms pour les créatures de la mer et de la zone de marée, quelque 350 noms pour les plantes de la côte et de la montagne, et presque 120 pour les animaux terrestres, les oiseaux et les insectes. On compte également environ 1 200 noms de lieux désignés tout autour des habitats des six communautés tribales de l'île. Le système holistique de connaissances et de valeurs est lié à chaque nom, tous les noms étant imbriqués les uns dans les autres. En outre, il existe des dizaines de noms de vents pour s'orienter durant la

Post-scriptum : La Tapisserie mondiale des alternatives

navigation et des noms pour les étoiles, comme « yeux dans le ciel ». Sans système d'écriture existant, les Taos vivent avec une tradition orale de mémoire collective, véhiculée par une lignée continue de récits et de chants cérémoniels. Cette fusion – précédant l'argent et le marché – de l'écologie de la connaissance et du mode de vie connecté pourrait être riche d'enseignements pour les sociétés modernes en crise. Les Taos sont donc impatients de participer à un changement de paradigme et à une transition de la gouvernance planétaire, en utilisant de manière créative les visions du monde autochtones comme une alternative réaliste et visionnaire pour notre avenir commun.

Pour aller plus loin

ICCA Consortium, www.iccaconsortium.org

Arnaud, Véronique (réal.) (2013), « Botel Tobago: The Island of Men », CNRS-CASE & iiAC / GEM, www.archive.org

Benedek, Dezső (1987), « A Comparative Study of the Bashiic Cultures of Irala, Ivatan, and Itbayat », thèse de doctorat, université d'État de Pennsylvanie (États-Unis).

Sutej Hugu est un militant pour la souveraineté tribale et un visionnaire qui organise des moyens de subsistance collectifs alternatifs. Il a été cofondateur et secrétaire général de la Taiwan Indigenous Conserved Territories Union et coordinateur régional pour l'Asie de l'Est du ICCA Consortium. Hugu a également été PDG de la Tao Foundation.

Le monde traverse une crise sans précédent engendrée par un régime dominant, qui s'est traduite par le creusement des inégalités, la multiplication de nouvelles formes de privation, la destruction des écosystèmes, le changement climatique, la déchirure du tissu social et la dépossession de tous les êtres vivants dans une violence immense.

Cependant, les deux dernières décennies ont vu l'émergence d'une impressionnante variété d'alternatives radicales à ce régime dominant et à ses racines qui plongent dans les forces capitalistes, patriarcales, racistes, étatistes et anthropocentriques. Ces alternatives vont d'initiatives portant sur des secteurs spécifiques – tels que l'agriculture soutenable et holistique ; la souveraineté communautaire en matière d'eau, d'énergie et d'alimentation ; l'économie solidaire et de partage ; le contrôle par les travailleurs et travailleuses des installations de production ; les communs en matière de ressources et de connaissances ; la paix et l'harmonie interethniques –, à des transformations plus holistiques ou globales comme celles tentées par les zapatistes au Chiapas et par les Kurdes au Rojava, en passant par la renaissance d'anciennes traditions ou l'émergence de nouvelles visions du monde qui rétablissent la place de l'humanité dans la nature et les valeurs de dignité humaine, d'égalité et de respect de l'histoire.

La Tapisserie mondiale des alternatives (Global Tapestry of Alternatives) est une initiative qui vise à créer des réseaux de solidarité et une alliance stratégique entre toutes ces alternatives aux niveaux local, régional et mondial. Elle commence dans l'interaction locale entre les alternatives, pour organiser progressivement des formes d'accord aux échelles régionale, nationale et mondiale, à travers des structures diverses et légères, définies dans chaque espace – des structures horizontales, démocratiques, inclusives et non centralisées, utilisant diverses langues locales et d'autres moyens de communication. L'initiative n'a pas de structure centrale ni de mécanismes de contrôle. Elle se propage pas à pas comme un ensemble complexe de tapisseries en expansion constante, construites par des réseaux communautaires ou collectifs déjà

existants, organisés comme des alternatives aux régimes dominants, chacun d'entre eux se tissant de manière autonome avec d'autres réseaux de ce type.

Cette initiative organise des mécanismes d'interaction entre ces structures régionales et nationales et avec les sociétés dans lesquelles elles existent, dans diverses langues et par différents moyens, en favorisant périodiquement des rencontres régionales, nationales et mondiales, lorsque les conditions le permettent, ainsi que des liens étroits et synergiques avec des organisations existantes, comme le Forum social mondial.

La Tapisserie mondiale des alternatives vise à *créer des espaces de collaboration et d'échange*, afin d'apprendre les uns et les unes des autres, de se remettre en question de manière critique, d'offrir une solidarité active chaque fois que cela est nécessaire, d'entrelacer les initiatives dans des actions communes, de leur donner une visibilité pour inspirer d'autres personnes à créer leurs propres initiatives et à aller plus loin sur les chemins existants ou à en forger de nouveaux qui renforcent les alternatives où qu'elles soient, *jusqu'à ce qu'une masse critique de voies alternatives puisse créer les conditions des changements systémiques radicaux dont nous avons besoin*.

Un petit groupe de militantes et militants de plusieurs régions du monde a lancé l'initiative, qui se structurera au fur et à mesure qu'elle prendra forme dans différentes parties de la planète. Le groupe initial continuera à soutenir l'initiative aussi longtemps que nécessaire. Il a quelques appuis qui souscrivent à ce document, et il essaiera de se tisser avec des initiatives similaires dans le monde entier.

Toute personne intéressée
à suivre l'évolution de l'initiative ou à y participer
peut écrire un courrier à :
globaltapestryofalternatives@riseup.net
Pour plus d'informations, consultez le site :
www.globaltapestryofalternatives.org

Post-développement et émancipation : mise en perspective

par Fabrice Flipo

Le marxisme classique¹ reposait sur plusieurs thèses solidaires : développement progressif des forces productives par le capitalisme à son insu, préparant les conditions du socialisme ; rupture claire et progressiste du capitalisme avec les ordres anciens ; intelligibilité de l'histoire, fondée sur la lutte des classes ; concentration progressive des capitaux faisant émerger un point central de gouvernement, ce qui conduit la révolution à se focaliser sur l'État et à brocarder toutes les expériences partielles.

À lire ce dictionnaire, et notamment l'entrée correspondante, la révolution ne s'accorde avec aucun des points ci-dessus, et elle prend d'ailleurs pour modèles des exemples tels que le Rojava ou le zapatisme, ne se réclamant ni du marxisme-léninisme, ni de Marx, ni même toujours du socialisme : pas de socialisation ni de ruse de l'histoire, sinon sous la forme assez banale d'une propension du système à se délégitimer en trahissant ses promesses de prospérité universelle ; pas de rupture émancipatrice claire du capitalisme et même du modernisme avec les « ordres anciens », qui sont au contraire mis en avant de ce point de vue ; lutte des classes étroitement prise dans d'autres agendas (féministe, autochtone, paysan, écologiste, etc.) ; soutien à des expériences partielles, avec la conviction que l'universalité est généralement dominante. Sous cet angle, l'entrée sur l'écosocialisme, rédigée par Michael Löwy, constitue le bord le plus avancé dans ce qui peut encore être conservé du schéma classique. Ce qui est privilégié est ce que Marx appelait « socialisme utopique », des expériences démocratiques généralement sub-étatiques ne faisant pas de l'État le levier privilégié, sans forcément le négliger pour autant. Il les distinguait des communismes utopiques qui, eux, reposaient sur des théories sans grand soutien populaire².

1. Thèses que l'on retrouve dans le *Manifeste du parti communiste*, puis dans le marxisme-léninisme. Cf. Droz (1974).

2. Marx et Engels (1999 [1848]).

Cette ligne générale comporte cependant des hésitations qui sont autant d'invitations à approfondir cet ouvrage. Ce sont également des manières d'en organiser la lecture. Indiquons rapidement quelques grandes directions, sans exhaustivité.

La première hésitation concerne le sujet de l'histoire, porteur de l'émancipation. Alors que le marxisme classique était ancré exclusivement dans la lutte des classes, les militantismes sont ici aussi divers que les formes de domination perçues comme distinctes et non réductibles les unes aux autres : dominations fondées sur la race, la classe et le genre, certes, mais également domination de la nature. Et aucune ne l'emporte sur les autres. Ceci a plusieurs conséquences importantes, déjà en partie anticipées par Alain Touraine³. L'histoire retrouve tout d'abord une épaisseur plus importante, dans la mesure où chaque situation exige un déchiffrement spécifique, ne pouvant être facilement rabattue sur le schéma de développement universel, de nature « étapiste » – par exemple : capitalisme, socialisme, communisme. Il n'est donc plus possible d'arriver avec un schéma général qui ne serait qu'à accommoder de manière marginale, à la manière d'un capitalisme qui conserve en partie religions, fêtes et habits traditionnels. Une seconde conséquence est que les alternatives comportent un degré de pluralisme plus élevé, du fait de la diversité des revendications et des configurations possibles qu'elles esquissent ou semblent pouvoir déterminer. D'où un impératif de démocratie renforcé par rapport au marxisme classique qui, pourvu d'une solution « scientifique », pouvait s'en remettre à une « avant-garde éclairée ». Relevons à ce sujet qu'une fois « l'imbrication » des dominations⁴ admise comme une évidence de départ, les articles laissent en partie ouverte la question de savoir quelles sont les revendications émancipatrices et qui peut les porter, ce qui permet aux sujets de dominations partielles (tels que les hommes blancs hétérosexuels exploités) de participer au débat, et évite la tentation avant-gardiste de se concentrer sur les minorités cumulant toutes les dominations. Cette situation implique cependant que les mondes émancipés soient plus difficiles à figurer – bien que Marx lui-même se soit refusé à « formuler des recettes pour les marmites de l'avenir⁵ » : c'est une troisième conséquence, qui rappelle ce mot de

Fredric Jameson, suivant lequel la fin du monde était plus facile à imaginer que la fin du capitalisme⁶.

Le concept de « plurivers » mis en avant pour souligner cette diversité ne tombe pas pour autant sous le coup de l'accusation de « relativisme » qui lui a souvent été portée⁷, tant sur le plan épistémique que moral. Les critères du vrai ne sont pas davantage perdus que ceux du bon et du juste. Sur le plan moral, l'introduction du dictionnaire fournit une liste de repères communs. L'imbrication des dominations évoquée se joue dans toutes les entrées, quoique dans des configurations singulières. Les droits de l'être humain conservent donc leur pertinence, même si les textes de référence tels que la Déclaration universelle des droits de l'Homme devraient être reformulés par endroits, étant étroitement dépendants d'institutions dont l'universalité est critiquable (par exemple, la nation sous-entendue comme État-nation). Cette insuffisance est d'ailleurs indiquée par l'émergence ultérieure d'une seconde puis une troisième génération de droits de l'être humain, portant sur les aspects économiques, culturels et sur les droits de non-humains tels que la nature. Il ne s'agit donc pas d'un simple relativisme mais d'un universalisme affiné, approfondi, moins étriqué, se traduisant par une pluralité plus importante de mondes émancipés possibles, avec un certain nombre de concepts utilisés à titre de *lingua franca* – les communs, les « territoires de vie », la démocratie, etc.

Une thèse centrale est également que la modernité n'a pas inventé l'émancipation : celle-ci est une aspiration humaine, d'où la présence universelle, à travers les cultures, de ce que Raimon Panikkar appelle des « équivalents homéomorphes⁸ » : des concepts qui appartiennent à des cultures ou des ensembles cosmologiques différents et qui, sans être strictement identiques, sont très proches quant à leur contenu fonctionnel. De là également l'idée selon laquelle la modernité elle-même est un monde parmi d'autres, et non une forme sociale en rupture radicale avec toutes les autres, comme elle le prétend trop souvent. Elle est une cosmologie, et non cette sortie des mondes cosmologiques que symbolise la célèbre citation d'Alexandre Koyré, « de l'univers clos au monde

3. Touraine (1969 et 1984).

4. Falquet (2020).

5. Marx (1993 [1867, 1873], postface à la seconde édition allemande).

6. Jameson (2003).

7. Voir par exemple les débats autour des thèses de Serge Latouche, notamment au regard des positions de Jacques Dewitte, dans *La Revue du MAUSS*. Cf. Dewitte (2008) et Latouche (2008).

8. Entrée « Comunalidad ».

infini⁹ ». Comme ceux-ci, elle implique un ordonnancement des êtres, émancipateur ou non – en l’occurrence, elle accorde une place prépondérante au précepte cartésien de se rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature¹⁰ ».

Outre le sujet de l’histoire, un second point d’hésitation est le rapport au marché. Dans le marxisme classique, celui-ci doit être aboli, étant une manifestation aliénante de la propriété privée. La « nationalisation » est donc la solution le plus souvent mise en avant, sous la forme d’une étatisation. Elle s’accompagne fort logiquement d’une planification. Le dictionnaire semble prendre acte de la faillite au moins partielle de cette voie-là, qui s’est souvent avérée non seulement bien peu démocratique, mais compatible avec le productivisme et le développement. Wolfgang Sachs le dit d’ailleurs clairement dans son avant-propos : le problème, ce n’est pas le marché, mais un certain type de marché, qui devient une fin en soi. De là diverses entrées qui évoquent d’autres formes de marché, sans thématiser le sujet comme tel. Précisons alors la distinction établie par Sachs. Elle s’ancre implicitement dans l’analyse du marché proposée par Karl Polanyi¹¹. Cet auteur critique une conception bien particulière du marché, qui prend l’échange boursier comme modèle et s’en remet donc au mécanisme offre-demande-prix, qui règne sans partage dans ce cas¹². Pour Polanyi, tout marché, même boursier, dépend de conditions qui ne sont pas marchandisables : les institutions, en particulier la terre, le travail et l’argent – soit, dans notre cas, une écologie stable, le respect de l’être humain et une régulation de la monnaie dans ses diverses fonctions. Sans cela, ce marché est autodestructeur, comme le montre l’histoire de l’Europe entre la fin du 19^e siècle et la Seconde Guerre mondiale. Le mécanisme offre-demande-prix peut fonctionner, certes, mais toujours à la marge, à l’intérieur d’un gouvernement et d’institutions dont les ressorts ne sont pas marchands. En résumé, le marché ne se réduit pas au modèle capitaliste, libéral ou néoclassique critiqué à juste titre par le marxisme : il est aussi ancien que l’économie, qui tire son origine de la dépendance de l’être humain à la nature et ses semblables pour assurer la satisfaction de ses besoins. *In fine*, aucun des attributs réputés essentiels du marché libéral ou

néoclassique n’est suffisant au marché au sens anthropologique du terme : ni le mécanisme offre-demande-prix, ni la quête de profit, ni la société à but lucratif. Ces paramètres ont sans doute existé, à diverses époques, mais ils ont été étroitement surveillés car relevant de l’hybris, du *windigo*¹³. Dans la majeure partie de l’histoire de l’humanité, le marché désigne un processus économique institutionnalisé, c’est-à-dire étroitement contrôlé, dans les résultats auxquels il aboutit. Il n’est jamais proposé comme une procédure permettant de se passer de gouvernement, mais comme un dispositif mis en œuvre par une communauté, qui évalue en permanence ses résultats et ajuste au besoin, par exemple par ces jubilé décrits par David Graeber, au cours desquels des sociétés antiques abolissaient périodiquement les dettes et empêchaient ainsi la concentration du pouvoir¹⁴.

Le propos de Sachs s’éclaire donc : le marché devient une « fin en soi » dès lors que la régulation par l’offre, la demande et les prix constitue la réponse universelle à tous les problèmes de gouvernement de soi de l’humanité – ainsi chez Milton Friedman¹⁵. Le résultat d’une telle doctrine a été observé en ex-Union soviétique ou en Argentine, où les « Chicago Boys » ont pu assez librement appliquer leurs théories extrémistes. Poutine en est en quelque sorte le produit. C’est la raison pour laquelle aucune entrée du dictionnaire ne met en avant « l’économie » ou « le marché » sans précautions : des adjectifs tels que « social », « solidaire » ou « écologique » viennent signifier que le marché est toujours « encastré » (*embedded*), pour reprendre le concept utilisé par Polanyi. À partir de là, les formes alternatives de marché sont diverses, autant que les institutions. Il ne se dégage pas de modèle précis. Cette hésitation se retrouve à propos d’autres composantes caractéristiques du marché au sens défini par Polanyi, telles que les indicateurs ou la comptabilité, les métaphores marchandes ou la légitimité de l’accumulation. Les indicateurs sont critiqués pour leur réductionnisme, mais ils sont également mis en avant dans une forme élargie pour alimenter un débat sur les finalités de l’agir commun (exemple du bonheur national brut au Bhoutan). Le « service rendu » par la nature est critiqué pour son réformisme¹⁶ et comme présentant un risque

9. Repris par Émilie Hache (2014).

10. Descartes (2016 [1637]).

11. Polanyi (1983 [1944]).

12. Maucourant et Plociniczak (2011).

13. Entrée « Minobimaatisiwin ».

14. Graeber (2013 [2011]).

15. Friedman (2016 [1962]).

16. Entrée « Commerce de services écosystémiques ».

de résultat contraire aux attentes, dans la mesure où il renvoie à un usage instrumental de la nature, mais il est aussi mis en avant en tant que contribution à la richesse et au bien-être¹⁷, par la reconnaissance de la valeur de la nature et du concours de ses produits à l'harmonie collective. L'accumulation est mise en cause dès lors qu'elle devient une fin en soi, mais la question de savoir quoi en faire (et non simplement l'abolir ou la condamner) est discutée dans l'entrée abordant l'expérience kurde au Rojava. Bref, la réinstitution du marché se cherche.

On pourra trouver que ce débat sur le marché est trop peu engagé dans ce dictionnaire, et qu'il est excessivement préempté par des désaccords entre économistes, qui se polarisent autour de l'État et du marché, plutôt qu'entre les différentes manières d'instituer le marché et les non moins nombreuses possibilités de déterminer le rôle de l'État. De là des positions utopiques et dangereuses, telles que la perspective de sociétés « tout marché » ou « tout État ». Cela, alors qu'aucun gouvernement réel de sociétés même libérales et capitalistes n'a jamais appliqué le programme proposé par Hayek ou Friedman, même de loin. Les tentatives les plus abouties (Russie, Argentine) ont démontré leur caractère désastreux. Dans les faits, le poids des machines administratives de gouvernement s'est accru avec le développement, partout sans exception aucune. Ceci s'explique par le fait que le marché néolibéral est un objet institué, précisément, raison pour laquelle il est préférable de parler de politiques « ordolibérales¹⁸ ». En augmenter la portée suppose donc d'étendre les institutions de ce type très particulier de marché.

Mais alors, cela signifie aussi que le point relevé par Polanyi est moins critique qu'il n'y paraît. Tout compte fait, organiser le marché, c'est ce que font les firmes et les États depuis le début, alors que gagne-t-on simplement à le rappeler ? Franck Cochoy montre ainsi que le marketing a été inventé pour surmonter les décalages brutaux entre offre et demande¹⁹, et lisser l'évolution tant de la production que de la consommation, de sorte à construire petit à petit et sans à-coup ce que Lewis Mumford appelle une « mégamachine²⁰ ». Dans les sociétés dites libérales, offre et demande ne sont que des mécanismes partiels, et même

temporaires, qui débouchent sur l'institution de systèmes sociotechniques « bloqués » (*lock-in*) qu'Ivan Illich appelait des « monopoles radicaux », tels que la dépendance à l'automobile²¹. Le cas des prix des combustibles fossiles est une parfaite illustration de ce caractère très relatif de la « loi » de l'offre et de la demande dans nos sociétés : qu'ils montent ou qu'ils baissent un peu plus que d'ordinaire, et ils provoquent immédiatement l'intervention volontaire de divers acteurs, à rebours du prétendu mécanisme d'ajustement automatique. S'en prendre au marché entendu comme modèle néoclassique ou idéal néolibéral, c'est donc en partie s'en prendre à la chimère brandie par certains acteurs, et lui opposer une alternative (« l'institution ») qui ne rompt pas toujours clairement avec les pratiques productivistes de gouvernement. De là le fait que le développement puisse se conserver, en tant que finalité de l'action gouvernementale, du libéralisme aux socialismes « réels ». En creux, évidemment, la question de l'*économisme*, qui désigne une certaine propension à ne voir le gouvernement des sociétés qu'au travers du jeu de l'échange. À droite, l'institution de marché ; à gauche, l'État ou l'autogestion par les conseils ; mais dans les deux cas, le développement.

Le dictionnaire tente de se départir de cette dichotomie, à juste titre. Entre l'offre-demande-prix et « l'institution » au sens très général, une très grande diversité de possibles existent, tant en termes analytiques que pratiques. On pourrait donc regretter que le dictionnaire hésite finalement entre deux modèles de sortie du marché qui peuvent paraître un peu restrictifs : soit une faible division du travail (« relocalisation », critique de la taille, etc.), reposant en creux sur l'hypothèse suivant laquelle ce qui est grand échappe au contrôle démocratique (« thèse de Mumford ») ; soit un contrôle par les « prosommateurs » (exemple du numérique, dont on voit mal comment il serait relocalisable²²), un modèle plus proche de la thèse de Polanyi lui-même, si l'on en croit les spécialistes de cet auteur²³, mais qui aurait gagné à être davantage explicité. La sécurité sociale est une institution qui aurait pu être revisitée sous cet angle²⁴. De manière plus générale, le « dé-développement du Nord »

17. Entrée « Conception éco-positive ».

18. Audier (2008).

19. Cochoy (1999).

20. Mumford (2015 [1934]).

21. Illich (2004).

22. Entrées « Communs », « Écosystèmes coopératifs » ou « Logiciel libre ».

23. Maucourant et Plociniczak (2011).

24. Bayon et Flipo (2016).

ouvre un programme extrêmement vaste, et d'une importance cruciale, dans la mesure où sa réussite conditionne la survie de toutes les expériences évoquées.

Autour de quoi le dictionnaire tourne-t-il, dans le fond ? Les concepts de « mode de vie » ou de « manière de vivre » reviennent régulièrement, sans être thématiques comme tels. Quelques distinctions peuvent aider à aller plus loin²⁵. On peut définir le mode de vie comme l'ensemble des pratiques répétitives observables dans une population donnée, à quelque échelle que ce soit : mode de vie industrialisé ou *kastom ekonomi* en Océanie²⁶. Le style de vie désigne les variations individuelles ou de faible ampleur, l'interprétation personnelle que chacun ou chacune donne du mode de vie pour l'approprier à sa singularité, en quelque sorte. Les genres de vie recouvrent toutes les activités des minorités actives dans leur volonté de changer les modes de vie, qu'il s'agisse des promoteurs de développement ou de leurs opposants, par exemple. Enfin, « le système » renvoie à la cosmologie dans laquelle ces trois catégories sont comprises, à leur niveau le plus général. Étant le niveau le plus vaste, il est aussi le plus difficile à saisir, raison pour laquelle une diversité de qualificatifs cohabitent, suivant l'aspect retenu : capitaliste, productiviste, « puissanciste », patriarcal, etc. Ce dernier niveau, proprement cosmologique, rappelle qu'une ontologie relationnelle est toujours une ontologie, au sens où nommer, c'est abstraire, donc réduire, situer, classer et positionner dans un ordre général. Dans leur effort pour changer le monde, pour le meilleur ou pour le pire, les genres de vie n'ont d'autre choix que de travailler cette dimension cosmologique, que l'on retrouve par exemple dans les conflits « écologico-distributifs²⁷ ». Comme le souligne Joan Martínez-Alier, ceux-ci diffèrent des conflits de redistribution économiques, qui concernent les salaires, les prix et les loyers, à l'intérieur d'un système en croissance dont les coordonnées demeurent pour l'essentiel inchangées, naturalisées, et qui paraît à ce titre exempt d'enjeu cosmologique. Les conflits écologico-distributifs sont au contraire des luttes pour la valuation en deux sens, et non un seul : ils portent sur les valeurs au sens de hiérarchie des êtres et des choses, et sur la

valeur économique. De là également la présence de la religion, comme ordre d'importance par lequel les êtres se relient activement entre eux, en se situant les uns par rapport aux autres, et non comme un donné métaphysique auquel chacun et chacune devrait se conformer²⁸.

Finissons par une interrogation. Les thèses développées dans ce dictionnaire pourront paraître à la fois convaincantes et éclairantes pour tout un public qui s'est déjà lancé dans la critique du développement, pour diverses raisons – anthropologiques (ainsi chez Serge Latouche), démocratiques (à la suite de Lewis Mumford), écologiques, bioéconomiques ou spirituelles (en suivant par exemple Pierre Rabhi). Ce public ne représente pas la totalité des publics qui cherchent à donner un contenu aux deux concepts-clés que sont l'émancipation et la révolution. Certes, le but premier d'un dictionnaire est de proposer des repères dans un champ, pas d'en justifier l'existence. Mais un dialogue plus approfondi et plus étendu sera nécessaire, pour donner un contenu plus précis aux deux concepts évoqués, et pour qu'un nombre plus important d'acteurs s'en saisissent. La difficulté apparaît dans les hésitations déjà évoquées (définition du marché, enjeu du numérique, etc.), mais aussi dans les sujets absents, tels que la sécurité sociale au sens large (chômage, santé, vieillesse, formation professionnelle), la géopolitique ou encore la question du salaire.

Fabrice Flipo est philosophe, enseignant à l'Institut Mines-Télécom et chercheur au Laboratoire du changement social et politique (université de Paris-Cité). Il est notamment l'auteur de *Réenchanter le monde. Pouvoir et vérité : essai d'anthropologie politique de l'émancipation*.

Pour aller plus loin

Audier, Serge (2008), *Le Colloque Lippmann : aux origines du néo-libéralisme*, Lormont : Le Bord de l'eau.

Bayon, Denis et Fabrice Flipo (dir.) (2016), *La Sécurité sociale, une institution pour l'écologie ?*, Lyon : Atelier de création libertaire.

Cochoy, Franck (1999), *Une histoire du marketing : discipliner l'économie de marché*, Paris : La Découverte.

Descartes, René (2016 [1637]), *Discours de la méthode*, Paris : Flammarion, 6^e partie.

25. Flipo (2020), Juan (1991).

26. Voir l'entrée « La *kastom ekonomi* de l'Océanie ».

27. Entrée « Justice environnementale ».

28. Flipo (2017).

Dewitte, Jacques (2008), *L'Exception européenne : ces mérites qui nous distinguent*, Paris : Michalon.

Droz, Jacques (dir.) (1974), *Histoire générale du socialisme, tome 1 : des origines à 1875*, Paris : PUF.

Falquet, Jules (2020), *Imbrication : femmes, race et classe dans les mouvements sociaux*, Vulaines-sur-Seine : Éditions du Croquant.

Flipo, Fabrice (2017), *Réenchâter le monde. Pouvoir et vérité : essai d'anthropologie politique de l'émancipation*, Vulaines-sur-Seine : Éditions du Croquant.

Flipo, Fabrice (2020), *L'Impératif de la sobriété numérique : l'enjeu des modes de vie*, Paris : Matériologiques.

Friedman, Milton (2016 [1962]), *Capitalisme et liberté*, Paris : Flammarion.

Graeber, David (2013 [2011]), *Dette : 5 000 ans d'histoire*, Paris : Les Liens qui libèrent.

Hache, Émilie (dir.) (2014), *De l'univers clos au monde infini*, Bellevaux : Dehors.

Illich, Ivan (2004), *Œuvres complètes, tome 1*, Paris : Fayard.

Jameson, Fredric (2003), « Future City », *New Left Review*, n° 21, www.newleftreview.org

Juan, Salvador (1991), *Sociologie des genres de vie : morphologie culturelle et dynamique des positions sociales*, Paris : PUF.

Latouche, Serge (2008), « La supériorité occidentale en question », *La Revue du MAUSS*, n° 32, p. 461-468.

Marx, Karl (1993 [1867, 1873]), *Le Capital, livre I*, Paris : PUF.

Marx, Karl et Friedrich Engels (1999 [1848]), *Manifeste du parti communiste*, Paris : Gallimard.

Maucourant, Jérôme et Sébastien Plociniczak (2011), « Penser l'institution et le marché avec Karl Polanyi : contre la crise (de la pensée) économique », *Revue de la régulation*, n° 10, journals.openedition.org/regulation

Mumford, Lewis (2015 [1934]), *Technique et civilisation*, Marseille : Parenthèses.

Polanyi, Karl (1983 [1944]), *La Grande Transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris : Gallimard.

Touraine, Alain (1969), *La Société post-industrielle*, Paris : Denoël.

Touraine, Alain (1984), *Le Retour de l'acteur*, Paris : Fayard.

Avant-propos : Thierry Uso
 Préface : Judith Bastie
 Introduction : Georgia Froman et Clément Amézieux

I

« Briser les chaînes du développement » : Fabrice Flipo
 « Développement – pour les 1 % » : Marin Schaffner
 « Mal-développement » : Fabrice Flipo
 « Le projet de développement » : Fabrice Flipo
 « La *kastom ekonom*i de l'Océanie » : Raymond Zaharia
 « La critique latino-américaine du développement » : Maxime Bello

II

« Agriculture climato-intelligente » : Thierry Uso
 « Aide au développement » : Erwan Molinié
 « BRICS » : Raymond Zaharia
 « Commerce de services écosystémiques » : Thierry Uso
 « Développement durable » : Fabrice Flipo
 « Écomodernisme » : Ludovic Bonduel
 « Économie circulaire » : Fabrice Flipo
 « Économie verte » : Fabrice Flipo
 « Efficacité » : Francie Mégevand et Fabrice Flipo
 « Éthique du canot de sauvetage » : Thierry Uso
 « Génie reproductif » : Georgia Froman
 « Géo-ingénierie » : Anne Fremaux
 « Gouvernance du système Terre » : Thierry Uso
 « Néo-extractivisme » : Anne Fremaux
 « Outils numériques » : Ludovic Bonduel
 « Transhumanisme » : Anne Fremaux
 « Villes intelligentes » : Thierry Uso

III

« Agaciro » : Georgia Froman
 « Agdals » : Georgia Froman
 « Agroécologie » : Cyprien Tasset

« Amour queer » : Yann Grabowski
 « Arbitrage de la dette souveraine » : Marie Cuillera
 « Autonomie » : Erwan Molinié
 « Autonomie zapatiste » : Marin Schaffner
 « Biocivilisation » : Anne Fremaux
 « Bonheur national brut au Bhoutan » : Erwan Molinié
 « Buen vivir » : Fabrice Flipo et Clément Amézieux
 « Bouddhisme et compassion fondée sur la sagesse » : Erwan Molinié
 « Communs » : Thierry Uso
 « Comunalidad » : Marin Schaffner
 « Conception écopositive » : Marin Schaffner
 « Convivialisme » : Fabrice Flipo
 « Convivialité » : Fabrice Flipo
 « Décroissance » : Ludovic Bonduel
 « Dé-développer le Nord » : Léna Silberzahn
 « Démocratie directe » : Francie Mégevand
 « Démocratie écologique radicale » : Francie Mégevand
 « Droits de la nature » : Baptiste Lanaspèze
 « Droits de l'Homme » : Fabrice Flipo
 « Éco-anarchisme » : Marin Schaffner
 « Écoféminisme » : Judith Bastie
 « Écologie de la culture » : Francie Mégevand
 « Écologie jaïne » : Francie Mégevand
 « Écologie profonde » : Jean Chamel
 « Écologie sociale » : Thierry Uso
 « Économie démocratique au Kurdistan » : Thierry Uso
 « Économie populaire et solidaire » : Marin Schaffner
 « Économie du don » : Fabrice Flipo
 « Économies communautaires » : Yann Grabowski
 « Économie sociale et solidaire » : Yann Grabowski
 « Écosocialisme » : Erwan Molinié
 « Écosystèmes coopératifs » : Marin Schaffner

- « Écothéologie chrétienne » : Anne Fremaux
- « Écovillages » : Cyprien Tasset
- « Éthique islamique » : Georgia Froman
- « Féminismes du Pacifique » : Francie Mégevand
- « Féminismes latino-américains et caribéens » : Marin Schaffner
- « Femmes de paix » : Francie Mégevand
- « Hindouisme et transformation sociale » : Anne Gagnant
- « Hurai » : Georgia Froman
- « Ibadisme » : Georgia Froman
- « ICCA – Territoires de vie » : Damien Delorme
- « Justice environnementale » : Erwan Molinié
- « Kametsa asaïke » : Baptiste Lanaspéze
- « Kawsak sacha » : Baptiste Lanaspéze
- « Kyosei » : Morgane Iserte
- « Localisation ouverte » : Marin Schaffner
- « Logiciel libre » : Thierry Uso
- « Méditerranéisme » : Baptiste Lanaspéze
- « Minobimaatisiwin » : Thierry Uso
- « Monnaies alternatives » : Marie Cuillerai et Clément Amézieux
- « Mouvement altermondialiste » : Fabrice Flipo
- « Mouvement de la Transition » : Cyprien Tasset
- « Mouvement slow » : Anne Fremaux
- « Nayakrishi Andolon » : Baptiste Lanaspéze
- « Nouveau paradigme de l'eau » : Thierry Uso
- « Nouveaux matriarcats » : Francie Mégevand
- « Ontologies marines » : Marin Schaffner
- « Pacifisme » : Erwan Molinié
- « Pays » : Marin Schaffner
- « Pédagogie » : Marin Schaffner
- « Permaculture » : Cyprien Tasset
- « Politique du corps » : Marin Schaffner
- « Post-économie » : Anne Fremaux
- « Prakritik swaraj » : Anne Gagnant
- « Production dirigée par les travailleurs et travailleuses » : Thierry Uso
- « Production néguentropique » : Cyprien Tasset
- « Projets de vie » : Baptiste Lanaspéze
- « Reconstruction rurale » : Cyprien Tasset
- « Religions chinoises » : Damien Delorme
- « Révolution » : Fabrice Flipo
- « Des salaires pour le travail ménager » : Judith Bastie
- « Sentipensar » : Léna Silberzahn
- « Souveraineté alimentaire » : Cyprien Tasset
- « Souveraineté énergétique » : Pierrick Chalaye
- « Spiritualité de la terre » : Jean Chamel
- « Théologie de la libération » : Damien Delorme
- « Tikkoun olam judaïque » : Georgia Froman
- « Transitions civilisationnelles » : Francie Mégevand
- « Tribunal des droits de la nature » : Jean Chamel
- « Ubuntu » : Marin Schaffner
- « La vision du monde du peuple tao » : Anne Fremaux
- Post-scriptum : Marin Schaffner

Arturo Escobar est professeur émérite d'anthropologie à l'université de Caroline du Nord et associé à plusieurs universités colombiennes. Il travaille avec les mouvements sociaux afro-colombiens depuis plus de deux décennies. Il est notamment l'auteur de *Sentir-penser avec la Terre : l'écologie au-delà de l'Occident* (Seuil, 2018).

Ashish Kothari est un écologiste indien, cofondateur de l'ONG Kalpavriksh. Il a notamment coordonné le plan national de stratégie et d'action pour la biodiversité en Inde. Il a co-écrit et codirigé plus de 30 ouvrages, dont *Alternative Futures: India Unshackled* (2017). Il est membre du groupe de travail permanent sur les alternatives au développement créé par la Fondation Rosa-Luxemburg.

Ariel Salleh est une militante et professeure honoraire en économie politique à l'université de Sydney en Australie. Elle est notamment l'autrice de *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx, and the Postmodern* (Zed Books, 1997 ; 2^e édition, 2017 ; traduction française à paraître chez Wildproject). Elle est membre du groupe de travail permanent sur les alternatives au développement.

Federico Demaria est un chercheur pluridisciplinaire qui travaille sur l'écologie politique et l'économie écologique à l'Institut de science et technologie de l'environnement de l'université autonome de Barcelone, en Espagne. Il est également producteur d'olives biologiques.

Alberto Acosta, économiste, ancien ministre de l'Énergie et des Mines de l'Équateur, est professeur et auteur de nombreux livres et articles, compagnon d'armes des luttes populaires et membre du groupe de travail permanent sur les alternatives au développement.

Chez Wildproject

Domaine sauvage

Ouvrages fondateurs de la pensée écologiste

Rachel Carson	<i>Printemps silencieux</i>
Arne Næss	<i>Vers l'écologie profonde</i>
J. Baird Callicott	<i>Genèse. La Bible et l'écologie</i>
Vittorio Hösle	<i>Philosophie de la crise écologique</i>
J. Baird Callicott	<i>Éthique de la terre</i>
R. Murray Schafer	<i>Le Paysage sonore</i>
Kinji Imanishi	<i>Le Monde des êtres vivants</i>
J. Baird Callicott	<i>Pensées de la terre</i>
Rachel Carson	<i>La Mer autour de nous</i>
Pierre Restany	<i>Le Journal du río Negro</i>
Aldo Leopold	<i>La Conscience écologique</i>
Volubilis	<i>Jardiner le monde</i>
Kenneth Strong	<i>Un bœuf dans la tempête. Tanaka Shozo</i>
Imanishi Kinji	<i>La Liberté dans l'évolution</i>
Hugh Raffles	<i>Insectopédie</i>
Baptiste Morizot	<i>Les Diplomates</i>
Arne Næss	<i>La Réalisation de soi</i>
Wendell Berry	<i>La Santé de la Terre</i>
Gary Snyder	<i>Le Sens des lieux</i>
David Grémillet	<i>Daniel Pauly. Un océan de combats</i>
Hatakeyama Shigeatsu	<i>La Forêt amante de la mer</i>
Kirkpatrick Sale	<i>L'Art d'habiter la Terre</i>
Murray Bookchin	<i>L'Écologie sociale</i>
Val Plumwood	<i>Dans l'œil du crocodile</i>
Carolyn Merchant	<i>La Mort de la nature</i>
Thom van Dooren	<i>En plein vol</i>

Le Monde qui vient

Vers une écologie décoloniale

Catherine & Raphaël Larrère	<i>Bulles technologiques</i>
Ghassan Hage	<i>Le Loup et le musulman</i>
Roxanne Dunbar-Ortiz	<i>Contre-Histoire des États-Unis</i>
Sarah Vanuxem	<i>La Propriété de la terre</i>
Marin Schaffner (dir.)	<i>Un sol commun</i>
Estienne Rodary	<i>L'Apartheid et l'animal</i>
Raphaël Mathevet & Arnaud Béchet	<i>Politiques du flamant rose</i>
Amitav Ghosh	<i>Le Grand Dérangement</i>
Vandana Shiva	<i>Monocultures de l'esprit</i>

Poche

Petite bibliothèque d'écologie populaire

Deborah Bird Rose	<i>Vers des humanités écologiques</i>
Isabelle Stengers	<i>Résister au désastre</i>
Emmanuel Delannoy	<i>L'Économie expliquée aux humains</i>
Collectif	<i>Le livre est-il écologique ?</i>
Rachel Carson	<i>Printemps silencieux</i>
Institut Momentum	<i>Le Grand Paris après l'effondrement</i>
Julien Gravelle	<i>Nitassinan</i>
Barry Lopez	<i>Réécrire l'Amérique</i>
J. Baird Callicott	<i>Genèse</i>
M. Rollot & M. Schaffner	<i>Qu'est-ce qu'une biorégion ?</i>
Collectif	<i>Les Veines de la Terre</i>
Emmanuel Delannoy	<i>Permaéconomie</i>
Collectif	<i>Les Pensées de l'écologie</i>
Pierre Madelin	<i>Carnets d'estives</i>
J. Baird Callicott	<i>Éthique de la terre</i>
Aldo Leopold	<i>La Terre comme communauté</i>
Hugh Raffles	<i>Créatures de Tchernobyl</i>
Anna Tsing	<i>Proliférations</i>
Lynn Margulis	<i>Microcosmos</i>
Collectif	<i>Des vivants et des luttes</i>

Tête nue

Des histoires de lieux

Jim Harrison & Gary Snyder	<i>Aristocrates sauvages</i>
Julien Gravelle	<i>Nitassinan</i>
Michel Samson	<i>Une frontière française</i>
Paul-Hervé Lavessière	<i>La Révolution de Paris</i>
Julien Gravelle	<i>Musher</i>
Pierre Schoentjes	<i>Ce qui a lieu.</i>
Robinson Jeffers	<i>Le Dieu sauvage du monde</i>
Kenneth White	<i>Le Gang du Kosmos</i>
Jean Salmona	<i>Une fugue de Bach</i>
Robert Richardson	<i>Henry David Thoreau. Biographie intérieure</i>
Pierre Madelin	<i>Carnet d'estives</i>
Pascal Menoret	<i>Royaume d'asphalte</i>
J. B. Jackson & Peter Brown	<i>Habiter l'Ouest</i>
Kenneth White	<i>Une voix dans le supermarché</i>
Tadeusz Konwicki	<i>Chronique des événements amoureux</i>
Mathieu Duperrex	<i>Voyages en sol incertain</i>
Yvan Detraz	<i>Zone Sweet Zone</i>
Collectif	<i>Le Sentier du Grand Paris</i>
Anne Simon	<i>Une bête entre les lignes</i>

À partir de Marseille

Le monde entier à partir d'une ville

Michel Samson & Gilles Suzanne	<i>À fond de cale : un siècle de jazz à Marseille</i>
Julien Valnet	<i>M.A.R.S. : histoires et légendes du hip-hop marseillais</i>
Le Cercle des marcheurs	<i>Topoguide du GR®2013</i>
Geoffroy Mathieu & Bertrand Stofleth	<i>Paysages usagés : 100 points de vue depuis le GR®2013</i>
L'agence Touriste	<i>Comment se perdre sur un GR®</i>
Kristine Thiemann	<i>À Vitrolles</i>
Youssef Djibaba	<i>Comme des rois</i>
Philippe Pujol	<i>French Deconnection. Au cœur des trafics</i>
Brahim Chikhi et Rachid Santaki	<i>La France de demain</i>
Claire Dupont	<i>Héro(s). Au cœur de l'héroïne</i>
Michel Samson	<i>Marseille en procès</i>

Art & Architecture

François Génot	<i>Les Îles</i>
Mathieu Dumont	<i>Le Petit Livre des grands barbous</i>
Marc Molk	<i>Plein la vue</i>
Urbain, trop urbain	<i>Périphérique intérieur</i>
Cabanon Vertical	<i>L'Usage des formes</i>
Jean-Luc Brisson	<i>Politique des nuages</i>
Collectif	<i>Refuges périurbains. Un art à habiter</i>
Cabanon vertical	<i>L'Usage des formes</i>
Laurent Petit	<i>Happy End</i>
Collectif	<i>La Beauté d'une ville</i>

À propos de *Plurivers*

Un chemin pour comprendre d'autres avenir.

– Juliet Schor, sociologue, Boston College

Un livre à l'ampleur éblouissante, d'une érudition provocatrice et convaincante.

– Sylvia Marcos, militante féministe et universitaire mexicaine

Les temps où le Nord imposait son programme uniforme au Sud n'ont que trop duré.

– Dan O'Neill, économiste, université de Leeds

Ce dictionnaire trace plusieurs chemins de transition pour un monde écologique, égalitaire et inclusif.

– Erik Swyngedouw, géographe, université de Manchester

Un grand pas en avant dans la pensée post-développementiste.

– Gilbert Rist, Institut de hautes études internationales et du développement, Genève

Ce livre parle d'un futur disparu il y a bien longtemps [...] et de l'urgence à nourrir ces innombrables mondes où palpète la révolte.

– Bayo Akomolafe, auteur de *These Wilds Beyond Our Fences*

Un régal : stimulant, important.

– John Holloway, auteur de *Change the World Without Taking Power*

Puisse le *Plurivers* éveiller nos esprits à ce qui nous était invisible...

– Frances Moore Lappé, fondatrice du Small Planet Institute

Ce *Dictionnaire du post-développement* fait face à la crise systémique dans laquelle nous vivons en célébrant de multiples visions venues du monde entier.

– Pablo Solón, co-auteur de *Alternativas sistémicas*

Plurivers s'illustre par la folle générosité de ses idées. Ce livre est un cadeau, qui suscitera des louanges et de foisonnantes conversations.

– Shiv Visvanathan, O. P. Jindal Global University

Ce livre détrône la grande illusion économique du marché libre, que l'impératif de survie exige.

– Mogobe Ramose, auteur de *African Philosophy Through Ubuntu*

Plurivers nous aide à repenser nos sociétés, mais aussi le sens de notre humanité.

– Jingzhong Ye, sciences humaines, université agronomique de Chine

Un précieux apport pour l'édification d'une communauté contre-épistémique.

– Debal Deb, auteur de *Beyond Developmentality*

Le développement comme solution aux crises mondiales est critiqué depuis bien longtemps, mais il existe un foisonnement d'alternatives.

– Saral Sarkar, auteur de *Eco-Socialism or Eco-Capitalism?*

Un ensemble agencé de récits qui alimentent le sens et nourrissent l'espoir.

– Marina Fischer-Kowalski, Université des ressources naturelles et des sciences de la vie, Vienne

Que l'on souscrive ou non à la sagesse de la pluralité, ce livre donne à réfléchir sur des transformations sociales radicales.

– Lourdes Beneria, département d'aménagement du territoire, université Cornell

La matière admirable de ce livre met en lumière des possibilités concrètes pour construire un futur où nous pourrions vivre en paix avec autrui et avec la planète.

– Medea Benjamin, co-directrice de CODEPINK: Women for Peace

Ce déplacement stratégique en faveur d'un plurivers déstabilise la prétention à un savoir universel unique diffusée par le développement moderniste.

– Susan Paulson, université de Floride

Il existe pléthore d'alternatives au « progrès » occidental dominateur, spéculateur, mondialisant et paralysant.

– Richard Norgaard, auteur de *Development Betrayed*

Ces contributions, venues d'une multitude d'esprits lucides et créatifs, ouvrent une voie d'avenir.

– David Korten, auteur de *When Corporations Rule the World*

Un recueil indispensable, où des visionnaires de tous horizons apportent solutions et inspirations.

– Paul Raskin, président-fondateur du Tellus Institute

En ces temps décisifs pour l'humanité, cet ouvrage comble une carence dans nos savoirs.

– John Foran, militant pour le climat

Un vocabulaire expérimental et en mouvement pour dire ce qui pourrait advenir après l'impasse du « développement ».

– Verónica Gago, université nationale de San Martín, Buenos Aires

Cette compilation d'idées et de pratiques nous aide à repenser le développement.

– Diana Gómez, anthropologue, université des Andes, Bogota

Une contribution salutaire aux débats sur le développement.

– Raquel Gutiérrez Aguilar, autrice de *Los ritmos del Pachakuti*

Un aperçu de l'admirable palette d'expériences, de propositions et de connaissances radicales qui défient la crise contemporaine de la civilisation.

– Edgardo Lander, université centrale du Venezuela, Caracas

L'homogénéisation est le nom de notre malaise civilisationnel.

– Antonio Elizalde, fondateur de *Polis: revista latinoamericana*

Le temps est plus que venu de troubler la suprématie cognitive de l'Occident.

– Nina Pacari, dirigeante autochtone kichwa

Le tissage spatio-temporel du *Plurivers* inscrit dans chacun de nos corps des synchronicités uniques, tandis que nous contribuons aux cycles existentiels de la matière vivante.

– Raúl Prada Alcoreza, écrivain et démographe bolivien, membre de Comuna

Cette recherche permet de condenser d'innombrables « forces éparses » en un seul faisceau lumineux, qui éclaire et analyse les transformations aujourd'hui à l'œuvre.

– Gioconda Belli, poétesse nicaraguayenne

Pour exprimer un vœu, j'écris un vers. Pour appeler au changement, je récite un vers. Pour éradiquer les injustices, j'entonne un vers. La pluralité des vers – et plus encore – se trouve réunie dans ce livre.

– Gustavo Duch, écrivain catalan, militant pour la souveraineté alimentaire, apprenti horticulteur

Dans « les fissures », des gens parviennent à construire des alternatives vivantes aux modèles extractifs et à concevoir de nouveaux mondes peuplés de formes de vie non capitalistes.

– Raúl Zibechi, écrivain, éducateur populaire et journaliste uruguayen

Absolument exaltant. En dépit d'une limite de 1000 mots, chaque entrée de ce dictionnaire fait la démonstration du formidable esprit de synthèse et de créativité qui habite ses auteurs et autrices.

– Jürgen Schuldt, économiste, université du Pacifique, Lima

Aujourd'hui, il est plus que jamais nécessaire, non seulement d'empêcher la destruction du monde, mais d'imaginer et cultiver le nouveau monde. *Plurivers* y contribue de manière extraordinaire, en apportant les mots pour penser et mettre en œuvre l'alternative : une société écologique, juste, joyeuse, en paix avec le cosmos et avec elle-même.
– Hervé Kempf, *Reporterre*

Cet époustouffant dictionnaire de concepts régénérateurs invite à explorer des récits incarnés par des résistances collectives qui, aux quatre coins de la terre, fabriquent un monde pluriversel. L'approche transversale des luttes, des douceurs et des imaginaires montre la multitude des mondes et la force créative des alliances entre humains et avec d'autres qu'humains. Les singularités propres aux expériences traversées s'agencent en résonances qui donnent des outils majeurs pour défendre la vie en solidarité contre la violence des nationalismes et des multinationales.

– Barbara Glowczewski, anthropologue

Face à une philosophie eurocentrée, qui se pense universelle et s'enseigne partout, le pluriversalisme entend reconnaître l'apport des autres traditions philosophiques. Il ne s'agit pas de liquider l'héritage de la philosophie moderne, mais de faire droit à une diversité épistémique – et de l'enseigner.

– Valentine Faure, *Le Monde*

Le concept de pluriversel va devenir très important. Un monde pluriversel serait mieux à même de trouver une solution face à la crise générée par le modèle occidental.

– Philippe Colin, maître de conférences à l'université de Limoges, spécialiste de l'histoire des pensées critiques en Amérique Latine