**Il n’y a pas d’issue !**

***Réflexions sur les innovations de quelques mouvements sociaux à l’heure de la sociologie critique pragmatique***

Bruno Frère

Maître de recherches du FNRS

Professeur à l’Université de Liège

*Working paper. Ne pas utiliser, ne pas citer sans l’autorisation de l’auteur*

**Introduction**

Ce papier voudrait partir de l’inconfort dans lequel les grands mouvements sociaux écologiques (les marches pour le climats, extinction rébellion, etc. ) et politiques (les printemps arabes, metoo, black lives matter, etc.) qui ont agité le monde cette dernière décennies ont plongé la théorie critique en générale et la sociologie critique en particulier. Cette sociologie a en effet traditionnellement consisté à élaborer un discours visant à nier ce qui, dans l’ordre établi, du monde apparaît comme insupportable. Souvent, elle s’est contentée de soupçonner (et de déplorer) la façon dont les mouvements sociaux étaient eux-mêmes contaminés par cet ordre à divers égards : soit parce qu’ils étaient récupérés par l’État ou les partis politiques et institutionnalisés soit parce qu’ils s’avéraient touchés par le capitalisme de marché. **Dans ce monde profondément perverti il n’y aurait pas d’issues.** Or ces mouvements, eux-mêmes très critiques, aspirent à autre chose. Faisant irruption dans l’espace public, ce qu’ils donnent à voir n’est pas une quelconque prédisposition à reproduire l’ordre. Ce n’est pas non plus seulement une critique de celui-ci. C’est de nouvelles expérimentations démocratiques.

Dès-lors, aujourd’hui, la démarche sociologique ne peut plus se permettre d’être seulement oppositionnelle car alors on ne sait pas comment décrire ce qui, dans cette floraison des mouvements associatifs contemporains, apparaît souvent très novateur sur le plan de l’organisation sociale , politique ou économique. Comment décrire en effet, avec un lexique exclusivement critique, le fameux "commander en obéissant" (*mandar obedeciendo)* des conseils communaux zapatistes qui exigent que les « représentants » soient révocables et périodiquement remplacés, en toute contradiction avec les instances de représentation politiques classiques ? Comment comprendre les cantines gratuites que l’on voit naître dans les Zones d’autonomie à défendre (Zad) et qui échappent clairement aux cadres normatifs du marché ? Et comment encore comprendre les actions des femmes qui parviennent à contrarier l’ordre patriarcal au Brésil  en élaborant une économie locale que le capitalisme s’avère incapable de digérer ?

Alors que ces expériences se multiplient, certains continuent à privilégier une critique traditionnellement négative les conduisant, maussades, à prétendre que les nouvelles institutions que toutes ces initiatives tentent de mettre sur pieds sont fausses, irrationnelles ou qu’elles redéployent sans se rendre compte en réalité des formes de violence symbolique (par exemple à l’égard des femmes ou des minorités ethniques). Nous en conviendrons, la science sociale, critique, doit en grande partie rester oppositionnelle et négative. Mais décréter qu’elle ne doit être *que* cela et qu’elle doit se contenter de soupçonner les risques de reproduction (de l’ordre établi) que ces expériences sociales encourent, c’est se priver de dénicher toute la richesse dont ces dernières fourmillent.

Dans un premier temps nous verrons que la tradition critique a certainement beaucoup progressé en reconnaissant aux acteurs des capacités critiques, sans plus réserver celles-ci au sociologue ou à l’intellectuel. Dans un second temps nous verrons que malgré les progrès qu’ils autorisent en ce sens, les deux grands représentants de l’école critique (dite de Francfort) que sont Habermas et Honneth restent pris par le paradigme de la négativité. Enfin, en nous appuyant sur les ethnographies qui se penchent sur les expériences évoquées (le zapatisme, les Zad, l’agro-écologie féminsite brésilien), nous cherchons à montrer que la sociologie critique *négative* peut adéquatement être complétée par une sociologie pragmatique reposant sur une critique *constructive*, susceptible de comprendre ce que ces exemples de luttes contemporaines recèlent de positif, d’inventif, et, pour le dire avec Castoriadis ou plus récemment Boltanski, *d’instituant*.

1. **Des progrès et des limites de la théorie critique chez Habermas et Honneth.**

Pour commencer, il nous faut rendre leurs lettres de noblesse à Habermas et Honneth, deux auteurs qui on contribuer à déverrouiller enfin la théorie critique laquelle, de francfort (avec des auteurs comme Adorno, Horkheimer ou Marcuse[[1]](#footnote-1)) à Paris (avec l’école bourdieusienne), a toujours eu tendance à réserver la critique à l’intellectuel, au sociologue ou à l’artiste. Habermas et Honneth viennent chambouler de fond en comble la théorie critique : ils refusent de dépeindre les sujets humains comme dépris de leurs capacités réflexives d’une part et il rendent possible d’autre part une réflexion sérieuse sur le phénomène démocratique d’autre part puisqu’ils représentent l’humain comme naturellement pris dans des processus d’échanges dialogiques (la communication chez Habermas)[[2]](#footnote-2) et empathique (la reconnaissance chez Honneth)[[3]](#footnote-3).

La réflexivité des gens, c’est clair pour les deux auteurs phares de la « seconde » école de Francfort, est porteuse de toutes les transformations sociales possibles. La société n'est pas que reproduction et uniformisation. Une porte s’ouvre qui restait close pour la « première » école de Francfort ou l’école critique de Bourdieu, toutes deux *«  hantées par le fait que les ‘gens’ semblent incapables de ‘prendre conscience’ de la vérité de leur situation. Celui (ou celle) qui pose ainsi le problème est censé, lui, en savoir un bout sur cette vérité : il n’a pas besoin que les gens pensent, il regrette plutôt que la vérité qu’il détient et qui devrait en droit valoir pour eux, ne les éclaire pas »*[[4]](#footnote-4). A l’inverse, chez Habermas et Honneth, les gens pensent et exercent leurs facultés critiques sans attendre de quelconques lumières descendues des universités car ils savent le mépris dans lequel on les tient. Ils vivent dans leur chair les violences qui leur sont faites, par exemple dans le monde du travail qui les pousse **au burn-out ou au chômage**, ou dans la bureaucratie publique qui ne daigne pas leur octroyer de papiers régularisant leur situation de **réfugiés**.

 La possibilité du dialogue démocratique incarne le second trait positif de la seconde école de Francfort. De Marx à Bourdieu, en passant par tous les grands auteurs de la tradition critique, la démocratie n’a jamais été l’objet de réflexion puisque l’objectif était d’abord d’envisager l’élaboration d’une critique susceptible d’abord de permettre aux citoyens de retrouver leurs pleines capacités réflexives (déterminés qu’ils étaient jusqu’alors par des forces sociales – la bureaucratie, le capitalisme, … - qui les influençaient, les rendant inaptes au véritable jugement démocratique totalement libéré). En considérant que les relations intersubjectives sont à l’origine de la réalisation de soi et de la vie bonne, Honneth rejoint Habermas dans sa réflexion sur la démocratie. Parce que nous sommes capables de dialoguer pacifiquement nous sommes en mesure de décider ensemble quelles doivent être les normes qui présideront à l’organisation de notre collectivité. Les discussions entre sujets sont porteuses d’un consensus normatif minimum. Et Honneth ajoute que celui-ci émane de la reconnaissance mutuelle[[5]](#footnote-5). Les deux auteurs reconnaissent clairement qu’une série de mouvements sociaux émancipateurs se montrent apte à stimuler l’intersubjectivité et refusent de rester aveugle aux expériences d’injustice vécues par ceux des leurs qui, précisément, voient leur droit naturel à la reconnaissance être confisqué.

Néanmoins, se retrouve chez les deux un même mouvement qui marque aussi des limites dans sa capacité à réhabiliter des potentiels d’émancipation car d’enquête sur les traces de celle-ci il n'est jamais véritablement question dans leurs œuvres respectives.

Habermas évoque les luttes qui visent de nouveaux rapports authentiques au monde vécu comme l'écologie politique. Il cite Greenpeace et les mouvements décroissants dès les années 1970[[6]](#footnote-6) et montre combien leur critique du productivisme capitaliste et de la complaisance des nombreux États à l’égard des énergies nucléaires ou fossiles révèle s’avère juste puisqu’elle découvre des pathologies graves de notre modernité. Néanmoins il reste très silencieux sur les solutions que ces mêmes activistes pratiquent déjà vers des modes de vie soutenables (consommation de proximité, autosuffisance énergétique, etc.). Certes, Habermas reconnaît-il qu’une forme de démocratie dialogique nait entre ces acteurs qui, par leurs rapports intersubjectifs, se reconnaissent une dignité dialogique les uns les autres et demandent que leurs vécus soient moins violentés par l’économie marchande ou par la bureaucratie de l’État. Certes, Habermas donne à leur contestation les traits de sa théorie communicationnelle. Mais de la construction de leurs modes de vie tendanciellement débureaucratisé et démarchandisé il n’est jamais véritablement question.

Honneth détaille quant à lui les formes de mépris dans lesquels sont tenues les parties les plus précarisées de la population[[7]](#footnote-7). Il mentionne des luttes sociales contre l’austérité, celles des réfugiés sans papiers. Il reconnaît que le mépris vécu à titre individuel peut générer des regroupements collectifs qui engendrent des conflits pour la reconnaissance. Cependant il convoque ces mouvements également seulement comme des **pratiques revendicatives** ne retenant que leur aspect de mouvement social critique. Ainsi, par exemple, la lutte pour les droits civiques est résumée à l’expression d’une exigence à l’égard des politiques discriminatoires et n’ouvre jamais à une analyse plus poussée des formes de solidarité effectivement beaucoup plus égalitaires qui existent dans certains quartiers pauvres de grandes villes américaines. Pourtant dans ces quartiers existent des associations qui certes réclament des droits pour leurs membres mais qui, aussi, pratiquent d'ores et déjà des rapports de reconnaissance éthique que décrivent certains sociologues, comme Talpin étudiant le *community organizing[[8]](#footnote-8)*, et qui gagneraient à être mis en rapport avec la théorie critique.

les capacités des "personnes ordinaires" qu’ils révèlent, déjà avant que l’on ne commence à parler de sociologie pragmatique en France, ne sont d’une certaine manière qu’envisagées dans leur dimension négative et jamais dans leur dimension constructive. D'où un déficit de concrétisation de leurs perspectives pourtant heuristiques. Malgré les brèches qu'ils ont creusé leur enquête reste inachevée. Si bien que l’on en vient à se demander : les acteurs s’émancipent-ils quelque part ? Où sont exactement les espaces publics autonomes vecteurs de nouvelles pratiques selon Habermas ? Quelles actions émergent de relation intersubjectives qui relèvent de l’estime symétrique et de la reconnaissance chez Honneth ? Et si on les dénichait, comment pourrait-on envisager de les renforcer pour faire face aux institutions qui représentent les « systèmes » qui selon Habermas et Honneth polluent notre monde vécu ?

Plutôt que de retenir uniquement, dans la démarche de tous ces acteurs, la résistance à l'oppression, il devient intéressant, à l’heure de la sociologie pragmatique, de décrypter comment ces acteurs, s’associant, créent de nouveaux rapports au monde lorsqu’ils s’adonnent à la reconnaissance mutuelle, lesquels ne demandent qu’à être décrit et, potentiellement supportés et encouragés politiquement.

En définitive, ce qui apparaît au grand jour comme un véritablement problème ici et à l’égard de quoi nous désirons prendre nos distances, est l’hégélianisme résiduel qui semble caractériser en pointillés dans leur œuvre la quête d’une nature humaine transcendantale toujours comme niée et polluée. Les processus de reconnaissance et l’éthicité communicationnelle se donnent à voir dans leur négation. Les sujets « reconnus » ou dont la communication intersubjectives n’est pas atteinte de pathologies sont mentionnés (on suppose qu’ils incarnent l’état « naturel », « normal » de êtres sociaux) mais leurs rapports sociaux empiriques ne peuvent guère être localisés. Comme s’ils n’existaient vraiment nulle part. En bref, Habermas et Honneth restent sur le seuil de la porte qu'ils ont ouverte et en reviennent perpétuellement à une attitude qui consiste à « nier la négativité du monde » : les perturbations pathologiques du monde vécu, la réification des hommes par les **systèmes bureaucratique et marchand**, le mépris des uns sur les autres qui sont eux-mêmes des processus de négation de la nature humaine…. Jamais jusque dans sa tradition récente la théorie critique n’est apparue comme une théorie susceptible de positivité.

**2. Le problème de la négativité de la tradition critique (Hegel)**

La négativité heglienne s’impose comme étant le problème central de la théorie critique qui mène souvent à un intellectualisme sombre rendant l’action inutile. Une fois l’ordre établi nié il n’y aurait plus rien à voir ou à faire. Hegel n’affirmait-il pas que le rôle du penseur était de se contenter de nier la nécessité et la contingence des choses matérielles vers l’extase et l’esprit absolu ? Le travail de négation chez Hegel "correspond un travail pénible, un zèle presque brûlant pour arracher le genre humain de sa captivité dans le sensible, le vulgaire et le singulier, et pour diriger son regard vers les étoiles ..."[[9]](#footnote-9). L’histoire de l’homme est l’histoire de son évolution spirituelle grâce à la négation d’un monde lui-même sombre et négatif.

Alors que jadis, il était essentiellement attaché à un ensemble de nécessités matérielles (manger, boire, se chauffer...). Aujourd'hui, écrit Hegel, l'homme philosophe, l'homme peint, l'homme compose... Toute son activité tend à devenir purement spirituelle par la négation du monde sensible. De plus en plus d'esprit contre de moins en moins de matière, tel est le rapport qui accompagne le travail de la conscience vers l'absolu.

Cette négation significative de la progression humaine vers l'absolu peut se traduire presque métaphoriquement par la représentation que se fait Hegel de l'histoire de l'art. A l'origine de toutes civilisations, l'art est encore massif, les pyramides égyptiennes sont brutes et matériellement très imposantes. Leur envergure n'a d'égal que la simplicité de leur forme et n'émanent de celles-ci que très peu de marques, de signes de spiritualité. La statuaire grecque, par contre, reflète déjà plus de finesse intellectuelle; l'esprit humain y est plus incarné et remarquable alors que le support matériel, lui, se trouve réduit, moins signifiant que l'expression artistique qu'il véhicule. Enfin, la peinture, qui, de la Renaissance au siècle de Hegel, devient l'activité artistique par excellence, sanctionne définitivement la prédominance de l’esprit sur le corps. La rareté du vecteur matériel ( la toile) y est extrême alors que la présence de l'esprit de son auteur imprègne toute l’œuvre et suscite chez le spectateur un ensemble de sentiments à la fois denses et infinis[[10]](#footnote-10).

On comprend, à l'aide de cet exemple, comment l'esprit nie ce qu'il n'est pas, se purifie de toute corporalité et en vient à se connaître lui-même de mieux en mieux *pour soi*, c'est-à-dire tel qu'il est lorsqu'il est débarrassé de toute sa matérialité. Autrement dit, l'histoire humaine est en même temps celle de l'assomption de l'esprit qui — à l'origine totalement impur et mêlé à la matière — évolue vers Dieu en tant qu'être qui se connaît totalement ***pour soi*,** c'est-à-dire vers un savoir absolu puisque Dieu connaît tout (à travers les hommes) et qu'il se connaît lui-même réflexivement en tant que tel[[11]](#footnote-11). Ainsi, lorsque Bourdieu explique que le sociologue (plutôt que le philosophe) doit tendre vers le point susceptible de synthétiser tous les points de vue sur le monde social (rassemblant et dépassant les savoirs vernaculaires issus du sens commun des acteurs)[[12]](#footnote-12), il est difficile de ne pas soupçonner là une nouvelle forme d’intellectualisme typiquement moderne et hégélien. L’homme ne se connaîtra véritablement lui-même *pour-soi* qu’une fois qu’il aurait nié toutes les déterminations sociales susceptibles de construire en lui des savoirs tronqués pour progresser vers le savoir absolu, le point de vue « absolu » de tous les points de vues « déterminés ». Mais il n’en va pas autrement pour les auteurs de la première et de la seconde école de Francfort. La véritable « connaissance » n’est-elle pas celle de l’artiste qui, ayant nié toute forme de rapport consumériste au monde parvient à nouer avec lui un rapport authentique pour Adorno, Horkheimer ou Marcuse ? Le **savoir authentique** n’est-il pas de nature empathique et communicationnel chez Habermas et Honneth, savoir accessible à celui qui aura su nier l’influence des systèmes ou nier le mépris ? Partout il s’agit bien d’affirmer la négation de couches de pollutions que la modernité vient déposer sur une nature humaine tantôt artiste, tantôt absolument libre, tantôt communicationnelle, tantôt empathique. Cette **nature** est une sorte d’esprit absolu, *pour-soi*, qui est en même temps la condition de possibilité transcendantale de l’être social de tout un chacun et ce qui est immédiatement souillé par tous ses rapports humains empiriques subséquents.

Si le paradigme de la négation est aussi insatisfaisant c’est parce qu’il ne peut conduire à se représenter la vie sociale que comme triste, systématiquement déficitaire de quelque chose ou à l’inverse, encombrée de **pathologies nauséeuses**. Car finalement, s’interrogeait déjà Deleuze, quels sont les effets d’un concept comme la dialectique, qui pour penser la vie, part de sa négation ? Pourquoi la négation, ou, pour utiliser d’autres termes, la souffrance, le manque, sont-ils premiers pour penser le mouvement de la vie ?[[13]](#footnote-13). Cette centralité, dans la dialectique, du négatif, du déficit, des **passions tristes (aliénées)** n’est pas loin d’une pensée chrétienne, « c’est-à-dire d’une conception qui élève l’idée de **souffrance** et de **tristesse** au rang de moteurs pratiques pour comprendre les aléas de l’existence. Or, que notre vie et nos pratiques collectives soient faites de brisures et d’évènements en tous genres qui les rendent plus ou moins ternes ou joyeuses n’implique pas pour autant de faire des affects tristes les sources premières de la pensée»[[14]](#footnote-14). Inversement, ou différemment, on peut suivre la proposition spinozienne qui consiste à développer des idées communes à partir des affects constructifs .

Nous avons besoin d’une méthode de description de ces pratiques ayant des caractéristiques émancipatoires heureuses. En dépit des belles avancées qu’Habermas et Honneth ont pu permettre en théorie critique, ni l’un ni l’autre n’élabore une telle méthode. Ils s’en tiennent à la critique éminemment nécessaire des institutions établies et du mal qu’elles nous font. En revanche la réflexion peut être initiée, selon nous, à partir de cette sociologie que l’on qualifie aujourd’hui de pragmatique, combinant une démarche strictement immanentiste et descriptive avec Latour[[15]](#footnote-15) et un renouveau de la tradition critique avec Boltanski s’interrogeant sur **l’institutionnalisation**[[16]](#footnote-16). Avec eux il devient possible de ressaisir et valoriser un ensemble d’expériences sociales autrement que par le truchement de ce qui leur manque ou de ce qui les salit et qu’il faudrait nettoyer ; des expériences qui soient à la fois émancipatrices et déjà émancipées, pour des personnes s’étant associées à cette intention, porteuses en même temps d'une critique des institutions existantes et d’institutions nouvellement construites de passions gaies.

On peut ne pas envisager que le *faire social*, l’action sociale, soit ramené intégralement à sa négativité et le sujet à un sujet blessé[[17]](#footnote-17). Avec l'essor dans tous les continents des actions collectives émanant de la société civile, c'est dans l'épaisseur de ce *faire* que se logent des expériences émancipatoires. Il s’agirait de se plonger dans ces pratiques et de prendre en compte l'analyse qu'en font les sujets concernés, menant avec des sociologues ce que Dewey appelle une enquête publique[[18]](#footnote-18). Il ne s’agit plus seulement de soupçonner la façon dont elles reproduisent malgré elles les injustices des institutions existantes (par exemple en scrutant des comportements intéressés dans l’action d’une association caritative) mais aussi de décrire comment elles participent aussi dans une autre mesure à "la transformation des institutions productrices d'injustices"[[19]](#footnote-19). Il s’agit de retracer l'itinéraire sinueux qui conduit de la prise de parole critique « qui dénonce » au changement des normes grâce à la mise en pratiques d’autres manières d’agir. Autrement dit, l’enquête publique doit dénicher et dénoncer toutes les expériences vécues d’injustice. Mais elle peut aussi mettre le doigt sur des expériences intersubjectives productrices de justice.

***3. Le mouvement zapatiste (Mexique)***

Illustrons ce que pourrait être une telle enquête en évoquant les ethnographie qui se penchent sur le défi des nouvelles modalités gouvernementales au Chiapas. Les zapatistes, s’étant déclarés autonome de l’État mexicain, ont instauré les "Conseils de bon gouvernement" (*Juntas de buen gobierno*). Ceux-ci organisent la vie de plusieurs centaines de milliers d’indiens mayas et zoques ainsi que des familles non indigènes qui se placent sous leur « autorité ». Plusieurs prérogatives de l’organisation publique, traditionnellement dévolues à la forme État, sont endossées par ces conseils dont les membres sont élus au sein de leur communauté pour une durée maximale de trois ans et révocables à tout moment. Ces conseils peuvent être mobilisés par la justice municipale en cas de délits graves (moins pour « punir » que pour "réconcilier "), ils répartissent les faibles ressources en argent (provenant notamment de la solidarité internationale et nationale tant qu’elle n’est pas celle de l’État mexicain), organisent des systèmes de prêt bancaires à faible taux d’intérêt (pour soutenir l’amplification des capacités productives[[20]](#footnote-20)) ainsi que leur propre système de santé et d'éducation publiques au sein duquel les habitants pourvoient à tous les besoins des enseignants qui ne sont pas rémunérés[[21]](#footnote-21). De plus le zapatisme s’est construit à partir de sa fameuse armée Ezln (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*) et d'une police municipale dans les communes, dont les postes sont alternativement occupés par divers habitants. **Ces nouvelles institutions parviendront peut-être à se libérer de l’esprit du capitalisme ainsi que des pathologies diverses dues au système bureaucratique de l’État.** Mais, elles ne seront pas pour autant épargnées par les épreuves entre ceux à qui l’on prête, même sans intérêt, et ceux auxquels on ne prête pas, ceux qui incarnent la police et ceux qui s’y confrontent, ceux qui sont élus et les autres.

Les enquêtes en leur sein montrent que des initiatives créatrices d’alternatives à l’ordre établi totalement vierges de dynamiques institutionnelles ne sont que des fictions. Un collectif humain, quel qu’il soit a besoin d’institutions et de règles pour fonctionner, lesquelles risquent en permanence d’en défavoriser certains. Il n'y a pas d'îlot de pureté associative. Même dans le cas zapatiste, qui constitue une forte remise en cause de la forme État telle que nous la connaissons aujourd’hui, la coordination à large échelle de ce territoire à peu près grand comme la Belgique doit forcément être pensée. Des échanges marchands s’y sont réinstitués de même que des régulations publiques, pas toujours avantageuses pour tous. Nous sommes loin d’Habermas qui s’enthousiasmait face aux mouvements sociaux écologistes parce qu’il les estimaient dénués de contacts avec les « systèmes » que sont l’État et le capitalisme. Mêmes si elles sont autogérées et rotatives les formes de pouvoirs entraînent chez les zapatistes des pathologies. Mais il faut acter de ces tentatives de ré-institutionnalisation d’un ordre et d’un monde commun tout de même déjà plus égalitaire. Il conjugue en effet, "la relativisation permanente de l'économie capitaliste et l'expansion des entreprises communales et des formes non capitalistes de l'économie ; la relativisation de la démocratie représentative et l'adjonction à celle-ci de formes communales (plus directes et horizontales) de démocratie ; et l'établissement de mécanismes reconnaissant le pluralisme culturel comme base d'une authentique interculturalité"[[22]](#footnote-22). L'enjeu est moins de prendre le pouvoir que de réorganiser la société sur la base d'autonomies locales et régionales, d'activer des relations sociales, des pratiques culturelles et des formes d'économie non capitalistes[[23]](#footnote-23). Mais croire que de diverses formes de pouvoirs il ne serait plus question dans cet territoire est une vue de l’esprit. Le *faire social* est ici un jeu de balancement permanent entre critique négative et critique constructive d’un nouveau monde commun.

Et il vaut la peine voir dans le "commander en obéissant" une pratique déjà émancipée qui doit être décrite en tant que telle et non seulement en tant qu’elle est menacée par exemple par l’État bureaucratique mexicain ou le néolibéralisme environnant.

Comme l’écrit Graber, *« dès que nous arrêterons de considérer toutes les formes d’action uniquement du point de vue de leur fonction dans la reproduction des formes d’inégalités de pouvoir plus grandes et totales, nous serons aussi en mesure de voir que les relations sociales anarchistes et les formes d’action non aliénées sont partout autour de nous »*[[24]](#footnote-24).

 C’est en cela que la critique constructive se refuse à être hégélienne. Bien entendu on peut prétendre que les expériences ainsi que les êtres qui les incarnent sont sans cesse pollués, perverties dans leur nature humaine. Mais il n’est plus possible de s’en tenir à la stricte négativité. Franchir le seuil d’une critique constructive c’est surtout faire le deuil de cette fiction d’une pureté transcendantale, sorte de repère inamovible caché sous la conscience abîmée des individus dont la quête infinie reconduit encore et encore à la critique négative de toute chose. Il est évident par exemple que la rotation périodique des responsables dans les communes zapatistes n’est jamais parfaite. Dans l’Ezln et dans les coordinations supra-municipales, des formes de domination latente persistent entre gouvernants et gouvernés, comme des rapports de forces et des luttes internes. Mais au moins les conseils de bon gouvernement commencent-ils à instituer une réalité au sein de laquelle le pouvoir est de facto davantage démocratisé[[25]](#footnote-25). Ne soyons pas naïfs, le zapatisme et ses commentateurs idéalisent souvent un peuple indien supposé naturellement bon et apte au dialogue démocratique en envisageant que, si les consultations se font fréquentes alors les décisions prises sont toujours les meilleures[[26]](#footnote-26). Ne tombons pas dans le piège de la critique négative en pensant que le peuple zapatiste aurait été plus que d’autre apte à se débarrasser des pathologies de la modernité pour engager des pratiques authentiques et pures. Pas plus que de nature humaine il n’existe de nature du peuple. Le peuple est mouvant et incertain, pétri d’intérêts contradictoires, heureux et tristes, positifs et négatifs.

***4. La ZAD de Notre-Dame-des-Landes (France)***

Une seconde illustration de ce que peut être une critique « pragmatique » qui ne nie pas *seulement* mais construit *aussi* peut être ressaisie à partir de la description des pratiques démocratiques expérimentées dans la ZAD de Notre-Dame-des-Landes. Les sociologues qui se sont engagés sur ce terrain, souvent en y aménageant relativement longtemps, ont vu émerger des formes d’économie réciprocitaire que l’on croyait disparues de nos contrées en dehors de la sphère domestique. Les travaux ethnographiques et participatifs de Pruvost ou de Bulle décrivent ainsi comment les cabanes des uns et des autres se construisaient dans la confiance : contribuer à aider X ou Y à s’installer sur le territoire occupé est aussi l’assurance qu’il contribuera, sur d’autres tâches, à la vie collective.

« *Que l’on appartienne à un comité́ de soutien ou que l’on vienne en simple particulier, il est d’usage de venir les mains pleines et de déposer les vivres dans les cantines collectives, au non-marché ou à l’épicerie du Sabot qui fonctionne en freeshop (avec des caisses où on peut déposer vêtements, outils, vivres, mis gratuitement à disposition). Cette économie du don se caractérise par une mise à disposition inconditionnelle : nul ticket pour se servir à manger, nul billet pour assister à un concert à la Wardine (l’ancienne ferme réhabilitée en espace culturel, ndlr), nulle surveillance du freeshop pour réguler qui prend quoi et en quelle quantité (…) Gratuité, non propriété, redistribution, accès libre et partage des ressources constituent une autre facette en acte de la vie quotidienne* »[[27]](#footnote-27).

L’idée de marché réciprocitaire qu’illustre le freeshop, rappelle qu’il n’existe pas *un* mais *des* marchés, avec ou sans monnaie (elle-même tantôt fixe tantôt fondante comme dans les Services d’Echanges Locaux), qui font une place plus ou moins grande à des processus de démocratie dialogique. Le marché capitaliste étant certainement le marché qui lui ménage le moins de place et qu’il faut *nier* fermement (aurait suggéré Hegel), à condition de mettre également en place les conditions d’une alternative créative[[28]](#footnote-28).

De plus Selon l’expression consacrée, « tout le monde est bienvenu à la Zad » [[29]](#footnote-29). Mais il faut jouer le jeu. Impossible de s’y rendre en prétendant camper une quelconque neutralité axiologique, se berçant de l’illusion qu’il serait possible de laisser le choix entre les valeurs de « développement locale économique » campées par la société aéroportuaires et les élus politiques d’une part et les valeurs de décroissance campées par les zadistes. Les sociologues qui se sont engagées dans l’enquête n’ont pas eu d'autre choix que de devenir des êtres politiques[[30]](#footnote-30). Ce à quoi elles se mettaient à participer en allant vivre sur la ZAD était la construction d’un monde commun, en lutte contre l’aéroport et son monde à lui[[31]](#footnote-31). Les différents quartiers de la ZAD se représentent volontiers comme des communes indépendantes reliées entre elles avec des barricades qui matérialisent la différence entre alliés et adversaires de la lutte anti-capitaliste[[32]](#footnote-32). Projeté dans cet attachement commun le sociologue ne peut se contenter de faire de l’observation, même participante, au sens où on l’entend habituellement. La construction d’une alternative implique un investissement « à temps plein par la contribution tant aux chantiers qu’aux assemblées souvent longues et éprouvantes »[[33]](#footnote-33). Des institutions démocratiques inédites s’inventent à la Zad, comme le tirage au sort mensuel des douze « conciliateurs » dont le rôle consiste à résoudre les conflits individuels en évitant toute forme de restauration de contrôle policier. Christine Ross, habituée de la Zad, évoque le travail de compromis permanent qui a été tenu après la destruction violente par l’État de la Zad en avril 2018. Il y avait ceux qui désiraient un compromis avec lui d’une part. Ceux qui campaient un anarchisme pur d’autre part. « Ils ont cherché une position médiane, les discussions ont pu être pénibles et nécessitaient du temps »[[34]](#footnote-34). C’est toujours cette idée de composition d’un monde commun, dans la démocratie directe, qui s’éprouve et dont justement l’État ne veut pas puisque la modalité de gestion du commun par une telle composition est plus efficace et moins violente que la sienne. Ici s’allie de plus belle critique négative de cet État bureaucratique (le Maire voulant notamment que les zadistes s’enregistrent à la municipalité) et méprisant d’une part et construction d’un nouveau *faire* démocratique d’autre part

Nombreux sont ceux qui sont restés ébranlés par l’intervention de l’Etat dans la Zad : comment a-t-il pu ordonner un tel déploiement de force, avec des centaines de CRS, des bulldozers, pelleteuses, blindés, grenades lacrymogènes contre une population occupée à jardiner quelques potagers, à élever quelques chèvres et à prendre soin d’un morceau de bocage et de forêt ? Même l’argument de la protection de la propriété privée des terres rachetées par l’aéroport (et qu’occupent « illégalement » les zadistes) ne tient pas car si l’État entend jouer le jeu de la légalité alors c’est d’abord en déployant des dispositifs similaires autour de tous les grands centres commerciaux construits sans permis aucuns qu’il respecterait le format de l’épreuve de réalité qu’il a entendu imposer à la Zad[[35]](#footnote-35). Les zadistes sont des chercheurs[[36]](#footnote-36) qui pour leur part ont essayé de maintenir une certaine forme de démocratie cosmopolite ouverte à tous et toutes pour négocier ce qui pouvait être possible de négocier de ce morceau de bocage.

***5. l'agro-écologie féministe dans la région de Vale do Ribeira (Brésil),***

L'agro-écologie est basée sur la reconnaissance et l'extension de savoirs vernaculaires concernant la nature et les échanges susceptibles d’être initiés avec elle. Dans le sud-est du Brésil elle est largement détenue par les femmes qui ont persisté à prendre les êtres de la nature pour des êtres animés et refusé de les considérer comme de vulgaires objets susceptibles d’être neutralisés, réifiés et donc disponibles à exploitation[[37]](#footnote-37). Ces connaissances émanent paradoxalement de la division sexuelle du travail qui, dans beaucoup de pays du Sud, assigne les femmes à la responsabilité de nourrir la famille tandis que les hommes, considérés comme les gestionnaires de l'exploitation agricole, sont les cibles des politiques de modernisation incitant à des productions dirigées vers la vente sur les marchés. Exclues de ces politiques, les femmes ont maintenu des formes des modèles d’élevages et de cultures (sans intrants chimiques ou nourriture industrielle) qui sont désormais encouragées comme des atouts dans un modèle post-développementiste d'agriculture[[38]](#footnote-38). De telles pratiques sont indissociablement domestiques, économiques et cosmopolitiques : domestiques au sens où elles sont destinées à reproduire la vie, prenant place dans et autour de la maison, dans la cuisine pour le recyclage alimentaire, dans les jardins pour le maraîchage, dans les poulaillers pour le soin aux animaux ; économiques parce qu'elles génèrent des moyens d'existence monétaire et non monétaire mixant la vente de produits agricoles et l'auto-consommation de nourriture et de plantes médicinales ; cosmopolitique car elles s’installent dans un commerce avec la « nature » qui ne vise pas à l’exploiter mais à lui restituer une voix, à la traiter correctement, dans un échange qui ne relève pas du mépris comme dirait Honneth.

Ces femmes savent que soumettre celle-ci à un régime productiviste serait dévitaliser leur terre, Gaïa, et les conduirait à leur perte. Contraindre leurs activités à rentrer dans les formats d’épreuves de systèmes purement marchands serait une distorsion de celles-ci, sous-estimant leur potentiel pour les familles, et donnant priorité à la vente sur l'auto-consommation, à la productivité immédiate sur cette préservation à long terme des écosystèmes et des modes de vie soutenables qui sont les leurs.

La reconnaissance de leur caractère hybride a été encouragée par une Ong féministe brésilienne la *Sempreviva Organizaçao Feminista* (*Sof*) qui a implanté la politique d'assistance technique à l'agro-écologie du gouvernement fédéral de 2015 à 2017 ainsi que des programmes de coopération internationale. C’est un début d’institutionnalisation. Partant du constat de la domination masculine dans l'agriculture familiale, la Sof encourage l'auto-organisation des femmes, c'est-à-dire la formation de collectifs dans lesquels elles peuvent discuter leurs expériences personnelles[[39]](#footnote-39). Le processus est lent et complexe, avec des avancées et des reculs, entre implication et retrait, souvent émaillé des tensions internes et de conflits finalement propres à toutes les controverses dialogiques et à au renforcement d’un monde commun . S'ils restent donc fragiles, ces collectifs deviennent toutefois des espaces où les femmes abordent leurs vies quotidiennes, le contrôle de leur temps, leur production, leur corps et leur sexualité et les moyens de surmonter leurs difficultés sur ces sujets. Ils servent en plus de groupes de soutien (pour financer l'agriculture mais aussi en cas, de maladie, ...) et d'organisation collective du travail (pour les semences, les récoltes, ...).

Basés sur la mise en rapport des relations de genre et des pratiques paysannes, ils engendrent une nouvelle compréhension des mécanismes d'oppression et des possibilités de résistance aux institutions discriminatoires dont on ne veut plus, reliant pratiques émancipatoires (l’égalité dialogique est effective) et critique (en organisant une forme d’agriculture locale respectueuse de la « nature » on ne cesse pour autant pas de critique le capitalisme). Plus précisément, ces collectifs favorisent l'émancipation justement parce qu'ils protègent les femmes contre les réactions agressives que provoque toute transformation dans les relations de genre : les hommes à la tête de grandes exploitations agro-insutrielles savent qu’ils ne peuvent plus se permettre le **mépris**. Symétriquement, la logique de protection et d’égalité stricte vient de la conscience du caractère collectif de la non-reconnaissance subie par ces femmes durant des décennies et de l'affirmation de nouvelles subjectivités puisqu’elles se reconnaissent mutuellement comme "paysannes" (et pas seulement comme épouses et mères) et même "féministes".

Comme le dit l'une des intervenantes *« à l’intérieur des cercles de femmes, il s’agissait d’un devenir, d’une re-création de la puissance de penser et d’agir là où n’existaient jusque-là que des victimes ».*

Il s’agit purement et simplement de galvaniser des passions gaies. C’est là que **l’*empowerment*** visé par la Sof se distingue des techniques psychosociales usuelles qui « prétendent devoir leur efficace à une définition de l’humain d’allure scientifique, **mais qui l’expliquera toujours en terme de soumission et de faiblesse.** Il est d’ailleurs assez extraordinaire que plus une description nous caractérise comme soumis (à nos gènes, nos circuits neuronaux, nos idéologies, nos systèmes de domination, notre position dans notre champ social, notre inconscient, nos croyances culturelles, etc.) plus elle semble scientifique »[[40]](#footnote-40). En contraste l’*empowerment* que se fixent les féministes de la Sof veut être une entreprise de libération positive qui « n’a rien à voir avec une prise de conscience au sens où il s’agirait d’ouvrir les yeux, d’accepter le bien-fondé d’une lecture du monde qui existe déjà. Elles savent la difficulté de s’engager dans un processus ouvert, un processus qui ne vous met pas du côté de ceux (et de celles) qui ont compris, mais qui agit le présent, fait exister la force d’en expérimenter les possibilités de devenir ici et maintenant »[[41]](#footnote-41). Il ne s’agit plus de conversion mais de production, d’une fabrication collective de ce qui rend capable de ne plus attendre les garanties qu’offre la posture transcendantale. « Noce du devenir et de la critique : savoir que l’on ne critique pas au nom de quoi que ce soit mais dans le mouvement même où l’on devient capable de penser et sentir autrement »[[42]](#footnote-42).

**Conclusion**

Les effervescences associatives dont nous venons d’évoquer les descriptions pragmatiques par diverses enquêtes ethnographiques ne sont pas que réclamatives, négatives. Elles mobilisent des registres variés pour lutter contre les discriminations dont certaines construisent déjà les conditions de l’égalité. D’une certaine manière les acteur-trices de ces mouvements répondent à Habermas, Honneth et Hegel : vous postulez que nous avons des capacités critiques ? Et bien nous allons vous montrer qu’au-delà de la négation du monde sensible que nous entreprenons bel et bien, nous en construisons un nouveau !

Certes, la délibération les compromis intersubjectifs, loin de découler spontanément d’être qui auraient renoué avec une quelconque nature humaine profondément communicationnelle s’élaborent dans d’extrêmes difficultés. Ils y sont même souvent âpres. Faut-il demander une subvention  au risque de se voir reprocher une perversion du simple contact avec un organisme étatique ? Le leader de la structure qui jusqu’alors brillait par son éloquence et sa force de conviction doit-il laisser sa place à une personne pourtant moins à l’aise dans la représentation publique du simple fait que la rotation des tâches est exigée par le *mandar obedeciendo* ? Que faire lorsque le conseil zapatiste, pourtant loin de l’État mexicain et du capitalisme international, est confronté à une association locale qui souffre de la façon dont il administre le territoire (par exemple parce que d’autres, pour diverses raisons, se sont vu octroyé un accès à tel ou tel puits d’eau douce et pas eux) ? Et que faire si d’aventure une femme renonce aux passions gaies qui l’animait jusqu’alors dans son activité paysanne pour accepter un poste de salariée (mieux rémunéré) dans une multinationale agricole quelconque ?

La sociologie pragmatique critique que nous suggérons ici doit accepter que les terrains sur lesquels elle s’engage sont d’emblée impurs. Parce qu'ils engagent des épreuves avec dans et contre l’ordre établi du monde, ils sont en permanence minés par le marché et les rapports de forces. C’est uniquement en les donnant à voir comme tels, à l'aide d’enquêtes précises, qu’il est possible de les aider à persévérer dans leur être. En somme, enquêter c’est se frayer un chemin à travers les ambivalences associatives. Et l’enquêteur peut restituer ces ambivalences en espérant que son geste puisse aider les acteurs à progresser. Ces derniers on le sait ne sont pas systématiquement délestés d’intérêts privés et de recherche de pouvoir. Mais est-ce utile de se contenter de souligner ces risques encore et encore pour les leur reprocher sans chercher davantage à comprendre ? Les mouvements sociaux critiques contemporaines sont des arènes hybrides. Nos descriptions peuvent essayer de faire perdurer celles de leurs caractéristiques que nous considérons constructives, et qui méritent que l’on continue à se battre. Naturellement, contrairement à ce que qu’aimerait Habermas, ils ne seront jamais l'abri du capital ou de la bureaucratie. Mais ils constituent en tant que tels des espaces de communication possibles pour les personnes qui les investissent, ce qui peut déjà être salué. Et ils portent également des nouvelles formes sociales d’organisation opposées à celles qui ont été instituées antérieurement et qu’ils critiquent, sans attendre le sociologue.

Lorsque des personnes s’associent dans les mouvements sociaux elles ne peuvent forcément que rentrer dans des épreuves avec les cadres institués et être amenées à devoir jongler avec des statuts légaux, de normes sanitaires, des achats divers et variés. Certaines consentent aux contacts avec l'État, contrairement à ce qu’aimerait Habermas. Parfois même jusqu’à demander des subventions. Il ne suffit pas « qu’une association reçoive une aide de l’Etat pour qu’elle soit condamnée comme ‘récupérée’. Elle peut l’être certes, et notamment si les rapports d’activité exigés par les pouvoirs publics, au lieu d’être l’occasion d’un renforcement de l’institutionnalisation de pratiques nouvelles, deviennent le moment où l’on doit rendre des comptes et se plier aux types de comptes qu’exige l’État. « Ce qui était ‘interstice’ est alors devenu ‘organe’, donnant à l’État de nouvelles possibilités de perception et d’action. Mais la question du rapport d’activité peut elle-même devenir matière à fabrication politique réussie. L’interstice, alors, a su être l’occasion qui fait épreuve, qui réussit à créer une différence entre ‘les petites mains’ étatiques zélées et ceux et celles qui font, grâce à lui, l’expérience de ce qu’il est possible de devenir parties prenantes » de l’espace politique, sur leur mode propre[[43]](#footnote-43). « Et cela sans avoir à faire de choix héroïque dont l’imposition prend en otage et permet d’opposer les ‘purs’ et les ‘damnés’ »[[44]](#footnote-44).

Se déprendre de l'idée de pureté pour ne pas être perpétuellement déçus par des émergences en-deçà de nos attentes c’est frayer avec le monde tel qu’il est, débordant toujours d’une réalité qui ne parviendra jamais à la subsumer en entier. C’est vrai, les descriptions sociologiques indiquent une pression par l'économie capitaliste et l'administration. Mais elles ne prouvent jamais une inéluctable, totale et achevée perversion par celles-ci. Elles tracent plutôt des démarcages entre associations. Si les unes sont presque totalement happées par les isomorphismes marchand ou étatique qu’il faudra continuer à critiquer négativement de toutes nos forces, d’autres instituent d’autres rapports humains qu’une critique constructive peut contribuer à faire monter en généralité pour les raffermir dans l’espace public. Ainsi ne sera-t-il plus possible de prétendre que la démocratie directe ou une relation réenchantée à Gaïa est une vue de l’esprit tant que n’auront pas été niés définitivement démocratie représentative et exploitation capitalistes. D’autres façons d’être au monde s’expérimentent. Elles ne demandent qu’à être ressaisies.

1. . Voir Horkheimer, M., Adorno, T. W., [1944], 1974, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard. Marcuse, H., [1964], 1968, *L’homme unidimensionnel*, Paris, Minuit. [↑](#footnote-ref-1)
2. . Habermas, J., 1987, *Théorie de l’agir communicationnel*, Paris, Fayard [↑](#footnote-ref-2)
3. Honneth A., 2000 [2013] *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard. [↑](#footnote-ref-3)
4. . Pignarre, P., Stengers I., 2005, *La sorcellerie capitaliste*, Paris, La Découverte, p. 142. [↑](#footnote-ref-4)
5. [↑](#footnote-ref-5)
6. .Habermas, 1970, *Op. Cit*. [↑](#footnote-ref-6)
7. . Honneth A., 2006, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte. [↑](#footnote-ref-7)
8. . Talpin, J., 2016, *Community organizing : De l’émeute à l’alliance des classes populaires aux États-Unis*, Paris, Raisons d’agir [↑](#footnote-ref-8)
9. . Hegel JWF., 1941, *La phénoménologie de l’esprit* t1, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, p. 10. [↑](#footnote-ref-9)
10. [↑](#footnote-ref-10)
11. . Hegel est lui-même à ce sujet très éclairant : "Le vrai est le tout. Mais le tout est seulement l'essence s'accomplissant et s'achevant moyennant son développement. De l'absolu il faut dire qu'il est essentiellement Résultat, c'est-à-dire qu'il est à la fin seulement ce qu'il est en vérité; en cela consiste proprement sa nature qui est d'être réalité effective, sujet ou développement de soi-même (1941, *Op. Cit.,* , pp. 18-19)". [↑](#footnote-ref-11)
12. . Bourdieu, P., 2001, Sciences de la science et réflexivité, Paris, Raisons d’agir, p. 180. [↑](#footnote-ref-12)
13. . Le schéma de la dialectique hégélienne est le suivant : « 1) le travail du négatif est douleur, scission, déchirement (*et non, la vie n’est pas comme cela, tu ne peux pas te rendre compte du désastre dans lequel nous sommes car tu es aliéné*). 2) Suppression de la scission ou dévoilement, deuxième étape de la négation (*regarde tu vois enfin le monde tel qu’il est, tu as pris conscience).* 3) Affirmation (*maintenant il te faut agir*) » (Vercauteren D., 2007, *Micropolitiques des groupes. Pour une écologie des pratiques collectives*, Foucalquier, HB Edition, p. 216). [↑](#footnote-ref-13)
14. . Vercauteren, *Op. Cit*, p. 217. Benasayag parle aussi de “l’importance de mobiliser les gens par l’importance de leurs passions joyeuses, d’activer des forces désirantes (….). Isabelle Stengers affirme quant à elle, que la gauche radicale ne peut se contenter (par exemple) de critiquer le caractère réformiste de Greenpeace, encore faut-il qu’elle soit capable de distiller des passions joyeuses comme Greenpeace peut le faire, par la couleur de son audace, pour enfin espérer être suivie massivement” (Jeanmart G., Leterme C., Müller T., 2018, *Petit Manuel de discussions politiques. Réflexions et pratiques d’animation à l’usage des collectifs*, Rennes, Editions du commun, p. 108). Et cela sans oublier de surcroît de persister à bien cerner l’adversaire. Car dans le monde en chantier permanent qui est le nôtre, certains actants ont bien plus de pouvoir d’agrégation que d’autres et il ne faut pas oublier, comme le souligne Lordon, que le management néolibéral a également compris qu’il avait à gagner à mobiliser les salariés sur leurs passions gaies – par exemple leur réalisation subjective qu’uniquement sur des passions tristes – la crainte du licenciement (*Ibid*., p. 109). [↑](#footnote-ref-14)
15. . Latour, B., 2007, *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, la Découverte [↑](#footnote-ref-15)
16. . Boltanski, L., 2009*, De la critique. Précis de sociologie de l’émancipation*, Paris, Gallimard. [↑](#footnote-ref-16)
17. . Holloway, J., 2007, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, Montreal, Lux éditeur, p. 169. [↑](#footnote-ref-17)
18. . Dewey, J., [1997] 2010, *Le public et ses problèmes*, Paris, Gallimard [↑](#footnote-ref-18)
19. . Renault, E., 2004, *L’expérience de l’injustice*, Paris, La Découverte, p. 17. [↑](#footnote-ref-19)
20. . Telles que la vente de café, les coopératives artisanales dans les domaines de l’alimentation, de la construction ou de la cordonnerie. [↑](#footnote-ref-20)
21. . Baschet, J., 2014, *Adieux au capitalisme. Autonomie, société du bien vivre et multiplicité des mondes*, Paris, La Découverte, pp. 56-62. [↑](#footnote-ref-21)
22. . Escobar, A., 2016, "De la critique du développement au pluriversalisme et à la pensée relationnelle", in J-L., Laville, JL, Coraggio, (dir.) Les gauches du XXIe siècle. Un dialogue Nord-Sud, Lormont, Le Bord de l'eau, p. 109. [↑](#footnote-ref-22)
23. . Mamani, P, 2006, « Territorio y estructuras de acción colectiva : Microgobiernos barriales », *Ephemera*, vol. 6, n°3 ; Patzi, P.F., 2004, *Sistema Comunal. Una Propuesta Alternativa al Sistema Liberal*, La Paz , Cea ; Zibechi, R., 2006, *Dispersar el poder : los movimientos como poderes anti-estatales*, Buenos Aires, Tinta Limón. [↑](#footnote-ref-23)
24. . Graeber, D., 2006, *Pour une anthropologie anarchiste*, Montreal, Lux Editeur, p. 12. [↑](#footnote-ref-24)
25. . Baschet, J., 2002, *La rébellion zapatiste*, Paris, Flammarion, p. 98-300 [↑](#footnote-ref-25)
26. . Baschet, J., 2014, *Op. Cit*., p. 69. [↑](#footnote-ref-26)
27. . Pruvost, G., 2017, « critique en acte de la vie quotidienne à la zad de notre- dame-des-landes (2013-2014) », dans *Politix* n° 117, p. 54. [↑](#footnote-ref-27)
28. . Callon, M., Lascoumes, P, Barthe, Y, 2001, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, p. 102. [↑](#footnote-ref-28)
29. . Comme en témoignent les travaux de Pruvost, « Que la Zad soit un vrai moulin qui draine une population variée de gens du coin, d’étudiants de routards, de travellers, de retraités, d’artistes, de salariés, de chômeurs, d’artisans, d’agriculteurs, de militants, de curieux, venus des quatre coins de la France et du monde, qui, quelle que soit la durée de leur séjour, trouvent toujours un « truc utile à faire » sur zone, c’est une insupportable réalité pour des édiles en quête de leader et de programme unique » (Pruvost G., 2018, « Zone de politisation du moindre geste » dans Lindgaard J., dir*., Eloge des mauvaises herbes*, Paris, Les liens qui libèrent, pp. 84-85). [↑](#footnote-ref-29)
30. . Pruvost poursuit : « La question de la neutralité́ ne se pose pas : aller à la Zad, c’est soutenir cette lutte d’occupation et y contribuer dans la mesure de ses moyens et de ses préférences politiques. Dans mon cas, aller à la ZAD a principalement consisté à faire des chantiers. *Quid* du travail proprement sociologique ? Il fut rétrospectif et, point fondamental, collectif : multiplier les points de vue (à la fois politiques et sociologiques), débriefer ensemble, créer des liens d’amitié et de confiance entre nous, autant d’opérations qui se sont imposées comme nécessaires pour comprendre l’inventivité sociale de cette mosaïque politique inédite » (Pruvost, G., 2015, « Chantiers participatifs, autogérés, collectifs : la politisation du moindre geste » dans *Sociologie du travail* n° 57, p. 99). [↑](#footnote-ref-30)
31. . Pruvost, 2017*, Op. Cit*., pp. 37-38 [↑](#footnote-ref-31)
32. . *Ibid*. p. 50 [↑](#footnote-ref-32)
33. . Pruvost, 2015, *Op. Cit*., p. 98. [↑](#footnote-ref-33)
34. . Ros,s K., 2018, « Mieux que résister : défendre », dans dans Lingaard J., dir., *Éloge des mauvaises herbes*, Paris, Les Liens qui libèrent, p. 132-133. [↑](#footnote-ref-34)
35. . Bouchain, P., 2018, « Désobéir à la stupidité républicaine », in Lingaard J., dir., *Éloge des mauvaises herbes*, Paris, Les Liens qui libèrent, p. 170. [↑](#footnote-ref-35)
36. . Despentes, V., 2018, « Pour les manants de demain », in Lingaard J., dir., *Éloge des mauvaises herbes*, Paris, Les Liens qui libèrent, p. 40 [↑](#footnote-ref-36)
37. Hillenkamp, I., Lucas dos Santos, L., 2019, "The Domestic Domain within a Post-Colonial, Feminist Reading of Social Enterprise : Towards a Substantive Gender-Based Concept of Solidarity Enterprise", in P. Eynaud (et al.), *Theory of Social Enterprise and Pluralism - Social Movements, Solidarity Economy and the Global South*, New-York and London, Routledge, pp. 90 - 105. Le passage qui suit est basé sur une traduction libre de leur texte rédigé en anglais. [↑](#footnote-ref-37)
38. . Giraldo, O.F., 2018, *Ecologia politica de la agricultura. Agroecologia y posdesarollo,* Mexico, El Colegio de la Frontera Sur. [↑](#footnote-ref-38)
39. . Marques, G., Nobre, M., Moreno, R., Saori, S., Franco, V., Jancz, C., Miranda, R., 2018, *Práticas feministas de transformação da economia. Autonomia das mulheres e agroecologia no Vale do Ribeira*. São Paulo, Sempreviva Organização Feminista. [↑](#footnote-ref-39)
40. . Pignarre, Stengers, 2005, *Op. Cit*., p. 178-179. L*’empowerment* considéré ne se présente pas comme dérivant d’une théorie qui la légitimerait. Il s’expérimente et ne vaut que dans la mesure où il est efficace, où il rend possible ce qu’il ne peut pourtant pas expliquer : l ‘événement d’un devenir capable de penser et de sentir sur un autre mode qui échappe aux catégories de la science faite qui ne doute jamais. [↑](#footnote-ref-40)
41. . *Ibid.* [↑](#footnote-ref-41)
42. . *Ibid*., p. 70-71. [↑](#footnote-ref-42)
43. . *Ibid*., p. 152. [↑](#footnote-ref-43)
44. . *Ibid.*. [↑](#footnote-ref-44)