

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

SAVOIRS TRADITIONNELS ET DÉVELOPPEMENT : APPORTS CRITIQUES

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR

ARIANNE CARDINAL

AVRIL 2010

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Le processus entourant ce mémoire fut long et douloureux. Mais il m'a aussi permis de faire plusieurs découvertes, que ce soit au cours de lectures, ou au cours de rencontres. Ma principale découverte est que je me suis reconnue comme chercheuse engagée. J'ai découvert qu'il était possible d'être toujours passionné par un sujet après deux ans de recherche, si on comprend le sens qu'il y a à cette recherche, et si on comprend les liens entre la théorie critique et l'innovation sociale dans la pratique. J'aimerais donc d'abord remercier les auteurs critiques, pionniers, intellectuels, praticiens et chercheurs d'alternative sur le terrain qui m'ont inspiré et continuent de le faire. Ils ont constitué une communauté de chercheurs, un courant voire même un mouvement auquel je me sens appartenir. Dans ce droit fil, j'aimerais particulièrement remercier les quatre personnes qui ont accepté de me rencontrer pour une entrevue : Nicole Fafard (écovillage TerraVie), Michel Gaudreault (SEL BECS), Gabriel Riel-Salvatore (Slow Food Montréal) et Serge Mongeau (la simplicité volontaire et la décroissance). Merci pour votre générosité, votre expérience et vos propos ont été enrichissants et inspirants.

Ensuite, j'aimerais remercier ma directrice Nancy Thède, pour son ouverture d'esprit, pour son implication et sa rigueur intellectuelle tout au long du processus. D'abord merci de m'avoir suivie et soutenue dans le choix de mon sujet, dans une démarche inductive et interprétative s'appuyant à l'origine sur une intuition profonde. Merci surtout d'avoir considéré ces idées – critiques, hétérodoxes, holistiques, parfois subversives et nouvelles – avec le sérieux qu'elles méritent, et de m'avoir guidée dans la façon de les analyser et de les présenter pour favoriser une crédibilité, tout en nuances.

Enfin, merci à François. Pour le support, la confiance en moi et mes capacités, et l'encouragement lors de moments de doute. Merci à mes ami(e)s, particulièrement celles qui vivaient aussi l'expérience de la maîtrise, et à ma mère, auprès de qui j'ai été chercher des conseils et des avis extérieurs, comme une bouffée d'air. Merci à mon grand-père.

## TABLE DES MATIÈRES

|   |     |
|---|-----|
| LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES .....   | vi  |
| RÉSUMÉ .....  | vii |
| INTRODUCTION .....  | 1   |
| CHAPITRE I  |     |
| LE PARADIGME DÉVELOPPEMENTISTE : UN MODÈLE DOMINANT<br>ETHNOCENTRIQUE .....   | 9   |
| 1.1 Les origines du concept «développement» .....   | 9   |
| 1.1.1 Le point IV du président Truman .....   | 9   |
| 1.1.2 Bref historique de la représentation «développement» .....  | 10  |
| 1.2 Les écoles fondatrices du champ du développement.....   | 11  |
| 1.2.1 La théorie libérale du retard <i>ou</i> l'étapisme de Rostow : fondements<br>de l'école de la modernisation.....  | 11  |
| 1.2.2 L'explication historique du sous-développement des périphéries : l'école<br>de la dépendance.....   | 14  |
| 1.3 La critique du paradigme dominant.....  | 17  |
| 1.3.1 Un même paradigme, des fondements communs.....  | 17  |
| 1.3.2 Une nébuleuse critique.....   | 18  |
| 1.3.3 Récupération par le paradigme dominant.....   | 19  |
| 1.3.4 Consensus et fin des débats : la décennie perdue.....   | 22  |
| 1.3.5 Crise du développement et post-développement.....   | 22  |
| CHAPITRE II   |     |
| LES SAVOIRS TRADITIONNELS DANS LA LITTÉRATURE CRITIQUE DU<br>DÉVELOPPEMENT : ÉCOFÉMINISME, CAPITALISME COGNITIF,<br>ETHNODÉVELOPPEMENT ET POST-DÉVELOPPEMENT..... | 26  |
| 2.1 Écoféminisme : nature, femmes, savoirs et développement.....  | 27  |
| 2.1.1 Le mythe du développement.....  | 29  |
| 2.1.2 Le mythe de la supériorité de la science.....   | 30  |

|   |  |    |
|---|--|----|
| 2.1.3   | La nature et le savoir des femmes et des indigènes.....  | 32 |
| 2.1.4   | Séparation, appropriation, cooptation et déconnexion.....  | 35 |
| 2.1.5   | Principe féminin, perspective de subsistance et <i>wild politics</i> .....                                   | 38 |
| 2.1.6   | Principales critiques et apports de l'écoféminisme.....  | 39 |
| 2.2   | Capitalisme cognitif : économie de la connaissance, biens communs et droits de propriété intellectuelle..... | 41 |
| 2.2.1   | Le passage à l'économie de la connaissance.....  | 43 |
| 2.2.2   | Marchandise fictive et capital immatériel.....   | 44 |
| 2.2.3   | Reste et externalités.....   | 45 |
| 2.2.4   | Nouvelle division internationale du travail et biopiraterie.....   | 47 |
| 2.2.5   | Les options : du renouvellement du concept de développement à la fin du genre humain.....                    | 49 |
| 2.2.6   | Principales critiques et apports du capitalisme cognitif.....  | 51 |
| 2.3   | Ethnodéveloppement : identité, culture et développement.....   | 52 |
| 2.3.1   | Le mariage de l'anthropologie et du développement et le <i>cultural turn</i> .....                           | 54 |
| 2.3.2   | L'approche participative : cousine de l'ethnodéveloppement.....  | 54 |
| 2.3.3   | L'ethnodéveloppement : parité, autodétermination et droit au développement.....                              | 55 |
| 2.3.4   | Les conceptions de la culture dans les politiques de développement.....                                      | 58 |
| 2.3.5   | Principales critiques et apports de l'ethnodéveloppement.....  | 59 |
| 2.4   | Post-développement : déconstruction, refus et alternatives au développement.....                             | 62 |
| 2.4.1   | Désillusions.....  | 63 |
| 2.4.2   | Déconstruction.....  | 64 |
| 2.4.3   | Refus et résistance.....   | 66 |
| 2.4.4   | Diversité, autonomie des sociétés et apports de la tradition.....  | 69 |
| 2.4.5   | Décroissance, besoins et vraie richesse.....   | 70 |
| 2.4.6   | Principales critiques et apports du post-développement.....  | 73 |
| 2.5   | Conclusion.....  | 75 |
| CHAPITRE III  |  |    |
| LES SAVOIRS TRADITIONNELS, LE POST-DÉVELOPPEMENT ET LES CHERCHEURS D'ALTERNATIVE DU NORD..... |  |    |
| 3.1   | Présentation des initiatives et des interviewés .....  | 80 |

|       |  |     |
|-------|--|-----|
| 3.1.1 | Gabriel Riel-Salvatore et Slow Food Montréal.....  | 80  |
| 3.1.2 | Michel Gaudreault et le système d'échange local BECS.....                                      | 82  |
| 3.1.3 | Nicole Fafard et l'écovillage TerraVie.....  | 84  |
| 3.1.4 | Serge Mongeau, la simplicité volontaire et la décroissance.....                                | 87  |
| 3.2   | Contexte des entrevues : un contexte post-développementiste.....                               | 89  |
| 3.3   | Faits saillants des entretiens.....  | 91  |
| 3.3.1 | Critique du mode de vie occidental, besoins et savoirs traditionnels.....                      | 91  |
| 3.3.2 | Inspiration au contact des savoirs traditionnels des communautés du Sud...                     | 93  |
| 3.3.3 | Diversité des motivations : entre engagement social, nécessité<br>et intérêt individuel.....   | 94  |
| 3.3.4 | Liens avec les pays du Sud, mise en réseau et difficultés logistiques.....                     | 96  |
| 3.3.5 | Alternatives au développement, alternatives à la modernité et<br>coopération des savoirs ..... | 98  |
| 3.4   | Éléments de conclusion et pistes pour la recherche post-développementiste.....                 | 102 |
|       | CONCLUSION.....  | 105 |
|       | APPENDICE A  |     |
|       | QUESTIONS DES ENTRETIENS.....  | 110 |
|       | RÉFÉRENCES.....  | 111 |

## LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

|                        |   |
|------------------------|---|
| ADPIC (Accord sur les) | Aspects de droits de propriété intellectuelle touchant au commerce        |
| BECS                   | Banque d'échanges communautaires de services                              |
| CÉPAL (école de la)    | la Commission économique pour l'Amérique latine                           |
| DIT                    | Division internationale du travail  |
| DPI                    | Droits de propriété intellectuelle  |
| ECOSOC                 | Conseil Social et Économique de l'ONU                                     |
| FMI                    | Fonds monétaire international   |
| GEN                    | Global Ecovillage Network   |
| LETS                   | Local Exchange and Trading System   |
| OIT                    | Organisation internationale du travail                                    |
| OMC                    | Organisation mondiale du commerce   |
| ONG                    | Organisation non gouvernementale  |
| ONU                    | Organisation des Nations unies  |
| PAS                    | Programmes d'ajustement structurel  |
| PNB                    | Produit national brut   |
| READ                   | Réseau européen pour l'Après-développement                                |
| RQSV                   | Réseau québécois pour la simplicité volontaire                            |
| SEL                    | Système d'échange local   |
| UNESCO                 | Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture |

## RÉSUMÉ

Ce mémoire s'intéresse aux différentes conceptions des «savoirs traditionnels» dans le champ des théories du développement, et cherche à déceler le potentiel alternatif de ces savoirs pour le champ du développement (théorique et pratique), un champ marqué par l'actuelle «crise du développement». Les écoles classiques constituant le paradigme dominant y sont d'abord présentées, soit l'école de la modernisation et l'école de la dépendance, avec leur conception du monde et du développement basée avant tout sur la croissance, leurs fondements et *a priori* quant aux sociétés du Sud et aux savoirs traditionnels. La critique du paradigme dominant, considérée comme une «nébuleuse critique» est aussi présentée avec ses principaux thèmes. L'auteure en vient finalement à montrer l'insuffisance du paradigme développementaliste pour aborder les savoirs traditionnels comme une ressource éventuelle pour le développement, en raison de son ethnocentrisme et de ses postulats.

Ensuite, une revue de la littérature de quatre courants critiques est effectuée, de façon à trouver une nouvelle interprétation du lien entre les variables «savoirs traditionnels» et «développement». L'écoféminisme, le capitalisme cognitif, l'ethnodéveloppement et le post-développement sont ici considérés comme des courants qui remettent en cause les *a priori* développementalistes entourant les savoirs, la science, la tradition, la modernisation, la culture. Particulièrement, le post-développement constitue le principal apport subversif quant au développement, déconstruisant les mythes entourant ce concept et le présentant comme un projet idéologique ethnocentrique. Il représente aussi en quelque sorte l'aboutissement des trois autres courants, reprenant les mêmes thèmes mais en prônant une sortie de l'ère développementaliste.

Enfin, de façon à vérifier et nuancer certains concepts et certaines pistes d'analyse issus de la littérature critique, l'auteure effectue quatre entretiens avec des représentants d'initiatives locales québécoises qui vont dans le sens d'un post-développement (Nicole Fafard de l'écovillage TerraVie, Michel Gaudreault de SEL BECS, Gabriel Riel-Salvatore de Slow Food Montréal, et Serge Mongeau de la simplicité volontaire et du mouvement pour la décroissance). Les savoirs traditionnels, d'abord considérés par certains courants théoriques en tant que pratiques écologiques efficaces et utiles pour le développement autocentré des communautés du Sud, en viennent à être considérés en tant que référence idéologique dans une remise en question du mode de développement des sociétés du Nord, en tant qu'ensemble de valeurs et attitudes qui inspirent la recherche post-développementaliste pour des «alternatives au développement», des «alternatives à la modernité», ou une société de «décroissance conviviale».

Mots-clés : savoirs traditionnels, théories critiques du développement, écoféminisme, capitalisme cognitif, ethnodéveloppement, post-développement, alternatives, décroissance, simplicité volontaire, écovillages, systèmes d'échange local (SEL), Slow Food.

## INTRODUCTION

Qu'est-ce que le développement? Le concept de développement est sujet à de multiples interprétations, et il est donc difficile à définir. Plusieurs considèrent qu'il fait partie de ces concepts que l'on utilise en supposant que l'on parle tous de la même chose, se basant sur un sens commun supposé (Rist, 2001; Azoulay, 2002). Dans son sens commun, on l'associe généralement à un mouvement naturel des sociétés, conduisant des pays considérés pauvres vers un stade de croissance comparable à celui des pays riches. Il peut aussi vouloir dire un processus intentionnel de changement social au sein d'une société, qui se modernise pour de meilleures conditions de vies. Enfin, il est aussi généralement associé à l'idée de l'aide au développement, de la coopération entre les pays, ou avec le travail des ONG, pour aider les plus pauvres à sortir de la pauvreté. Longtemps, le concept de développement a été utilisé comme une évidence, et on ne s'est pas attardé à le définir, si bien que différents acteurs y ont référé dans des sens différents, influençant à leur tour le concept. Cela a résulté en le fait que les politiques de développement ont véhiculé la croyance en une sorte de scientificité du domaine, entendu comme l'application de techniques, dénuées de sens politique. Alors qu'au fond, on se rend compte aujourd'hui qu'il existe beaucoup de conceptions différentes de ce qu'est ou devrait être le développement, variant selon la vision du monde que l'on a. Ces multiples conceptions se traduisent par plusieurs théories au sein de ce qui est devenu le champ du développement.

Tout de même, une part importante d'auteurs fait remarquer que l'idée même de développement, avant d'être un concept, véhicule un ensemble de valeurs et d'*a priori* qui dépassent les théories et écoles, un ensemble de croyances ou de mythes d'où le concept de développement tire sa force et qui font qu'on le considère comme naturel et nécessairement bon<sup>1</sup>. Parmi ces *a priori* qui constituent aussi les fondements des théories classiques du

---

<sup>1</sup> Il s'agit de l'idée principale de l'ouvrage de Gilbert Rist intitulé *Le développement : Histoire d'une croyance occidentale* (2001).

développement, on retrouve l'idée de la nécessité de la modernisation des sociétés traditionnelles, la modernisation étant entendue comme synonyme de développement, et passant par l'importation de la technique et de la science moderne, c'est-à-dire par l'apport des connaissances occidentales et modernes. L'idée de développement revêt effectivement cette conception de la science comme étant supérieure et nécessaire, et celle d'un retard ou d'une insuffisance des savoirs détenus par les populations «visées» par les interventions faites au nom du développement. Ainsi, les écoles principales du champ du développement discréditent l'objet d'étude des savoirs traditionnels, considérés avec la tradition comme des obstacles à la modernisation. Aujourd'hui, malgré certaines adaptations des écoles classiques aux nouveaux enjeux du développement, c'est cette même conception implicite de la tradition et des connaissances des pays du Sud qui marque toujours le champ du développement. Savoirs traditionnels et développement semblent donc contradictoires dans ce qu'on considère comme le paradigme dominant de ce champ. Mais la «crise du développement» et des phénomènes comme la biopiraterie forcent à reconsidérer cette idée. Les savoirs traditionnels pourraient-ils passer d'un obstacle à une ressource pour le champ du développement?

Depuis les années 1990, des pays du Sud sont de plus en plus victimes d'un nouveau phénomène : la biopiraterie<sup>2</sup>, ou acquisition illicite de droits de propriété intellectuelle sur un savoir traditionnel (souvent lié à une ressource biologique, ses propriétés, usages ou son utilisation). Ce vol s'effectue au moyen de brevets et est souvent perpétré par des compagnies étrangères, alors qu'un vide juridique est en cause, comme le soulignent plusieurs auteurs s'étant penchés sur la question, et l'inadéquation du système international des brevets par rapport à des systèmes de savoirs non occidentaux. Ceci empêche la protection des droits des communautés détentrices et utilisatrices de ces savoirs depuis des centaines ou des milliers d'années. Ainsi, les cas indiens du curcuma et du *neem* sont emblématiques du phénomène et

---

<sup>2</sup> Terme aujourd'hui utilisé communément pour désigner le vol de droits de propriété intellectuelle sur un savoir lié à un organisme de la biodiversité, ce au moyen de brevets. Une fois un brevet obtenu par une organisation les attribuant, le monopole d'exploitation pouvant aller jusqu'à vingt ans permet au détenteur de percevoir des sommes à ceux qui utilisent le procédé, ou la ressource. Le terme fait référence au terme bioprospection, effectué par des compagnies pharmaceutiques entre autres. Dans le chapitre 2 (partie 2.2) nous procéderons à une plus grande description du phénomène.

des sommes faramineuses que ces pays doivent déboursier en procès, cas auxquels s'ajoutent bien d'autres savoirs brevetés illicitement ou qui risquent de l'être. Dans le contexte du développement, le phénomène de biopiraterie est particulièrement important, du fait que les populations locales des pays en développement en sont les plus grandes victimes, étant les plus riches en matière de biodiversité et de savoirs qui y sont rattachés (connus comme les pays mégadivers) (Thomas, 2006, p. 832). Ce phénomène constitue un nouveau facteur d'appauvrissement des communautés du Sud déjà affectées par d'autres enjeux, mais désormais par le vol de leurs connaissances. De plus, la biopiraterie met en lumière une situation paradoxale. Elle a lieu dans un contexte global de suprématie de la science moderne occidentale sur les autres systèmes de savoirs, au moment où d'un côté, de plus en plus d'occidentaux choisissent des méthodes de médecine alternative ou naturelle inspirées de la médecine traditionnelle de certaines cultures, et de l'autre, des compagnies du domaine de la vie pillent les savoirs traditionnels du Sud et se les approprient sans mention de leurs détenteurs d'origine. Cette situation, en plus d'être injuste et de complexifier les relations Nord Sud, contribue à remettre en cause les a priori dominant le champ du développement quant aux savoirs traditionnels et à la science. Désormais, le doute s'installe quant à la supériorité, l'objectivité ou l'universalité de la science moderne occidentale par rapport aux autres systèmes de savoirs, discrédités. Le doute s'installe aussi quant au bien fondé de l'entreprise de modernisation et d'exportation des façons de faire occidentales, et quant aux conséquences sur les cultures locales et les systèmes de savoirs locaux.

Mais ce sujet s'inscrit aussi dans le débat académique sur la «crise du développement». Plusieurs auteurs s'entendent pour dire que nous sommes face à une impasse théorique et pratique, aussi appelée la «crise du développement» (Vercellone, 2004a, p. 360), suite à un certain échec des politiques de développement des cinquante dernières années. Pire, plusieurs soulignent plutôt les impacts négatifs de l'intervention dans le processus de transformation de certains pays du Sud, avec des ouvrages tels que *Encountering Development : The making and Unmaking of the Third World* (Escobar, 1995) ou *Quand le développement crée la pauvreté* (Norberg-Hodge, 2002). Cet échec du développement est aussi assimilé par plusieurs à l'insuffisance des théories classiques du développement constituant les deux principales écoles, soit l'école de la modernisation et celle de la dépendance. Bien que divergentes sur certains points, ces deux écoles classiques partagent des *a priori* communs

quant à la nécessité de la modernisation, de l'intervention, de la croissance économique, ou quant au rôle central de l'État-nation ou de la science. C'est également leur manque de considération pour les dimensions historiques, sociales, culturelles et locales du développement qui est en cause, et leur postulat interventionniste et ethnocentrique. En somme, ces écoles n'ont rien à offrir de nouveau pour sortir de la présente crise, et on se retrouve dans un cul-de-sac théorique.

Nous en venons donc à nous demander si les savoirs traditionnels, historiquement discrédités dans ce champ, pourraient être une ressource pour le développement. En effet, dans un contexte de crise et même de remise en cause du développement, y aurait-il un potentiel alternatif des savoirs traditionnels pour un renouveau du champ du développement? Et si oui, lequel? C'est cette question générale qui oriente notre mémoire. Afin de tenter d'y répondre, nous savons déjà que nous irons voir du côté de la littérature critique du développement, car les écoles classiques sont insuffisantes pour aborder les savoirs traditionnels dans une interprétation nouvelle. Ainsi, notre approche des théories du développement est critique. Nous ne posons pas d'hypothèse, car nous adoptons une démarche inductive, mais nous cherchons des interprétations nouvelles à même d'apporter des éléments de réponse. Cependant, nous avons tout de même une intuition. Notre intuition est qu'il y a un potentiel alternatif dans les savoirs traditionnels, et nous croyons que c'est dans le cadre d'une réflexion sur le «post-développement» et les «alternatives au développement» que ce potentiel peut se révéler.

Nous irons chercher des indices et pistes nouvelles dans quatre courants de la littérature critique du développement, soit l'écoféminisme, le capitalisme cognitif, l'ethnodéveloppement, et le post-développement. Nous irons aussi puiser dans l'expérience pratique de chercheurs d'alternatives québécois qui reflète les préoccupations théoriques (SEL, écovillage, Slow Food, simplicité volontaire/décroissance). Les quatre courants théoriques choisis remettent en question les *a priori* du paradigme développementiste quant à la culture, la tradition, les savoirs, la science et la modernité, et c'est pourquoi ils sont susceptibles de nous éclairer en offrant des nouvelles façons de concevoir les savoirs traditionnels et leur importance dans une approche critique du développement. Notre but est d'abord de recueillir assez de points de vue critiques pour faire un état de la situation et

mieux comprendre le lien entre «savoirs traditionnels» et «développement». Quelle est leur place respectivement dans divers courants critiques dans la théorie du développement? Ensuite, nous visons à recueillir des modes d'interprétation communs qui contribueraient à situer l'importance du concept «savoirs traditionnels» dans une nouvelle approche du développement. Quelles interprétations communes et utiles peut-on extraire, quels concepts peuvent être organisés dans de nouveaux liens logiques pour poursuivre l'analyse des savoirs traditionnels, si on veut les situer dans une nouvelle vision de ce qu'est le développement (la modernité, la science et la croissance)? Nous visons enfin à enrichir cette analyse par certaines expériences pratiques locales qui reflètent ces interprétations nouvelles et intègrent les concepts soulevés.

Les concepts centraux de notre recherche sont les savoirs traditionnels et le développement, et constituent en fait deux variables, interdépendantes, car chaque vision de l'un influence la vision de l'autre. Nous choisissons de ne pas définir tout de suite le développement, car chaque courant le définit différemment. Au cours de l'analyse, nous expliquerons cependant chaque fois quelle conception du développement chaque auteur ou courant défend. Pour notre deuxième variable, c'est le terme «savoir traditionnel» qui sera utilisé, bien que dans la littérature, des auteurs utilisent aussi les termes «savoirs indigènes», ou «savoirs locaux», dépendamment de l'aspect qu'ils veulent faire ressortir<sup>3</sup>. Nous utiliserons le terme «savoirs traditionnels», car il prend en considération l'aspect culturel et traditionnel qui est la principale particularité de ces savoirs selon nous, bien qu'ils soient aussi souvent des savoirs locaux. De plus, nous croyons que ce terme est celui qui peut

---

<sup>3</sup> Il n'existe pas de définition unanime pour ce qu'on appelle communément les savoirs traditionnels, cet ensemble de connaissances et pratiques, souvent reliées à la nature et à un mode de vie traditionnel (savoirs et savoir-faire agricoles, pratiques médicinales, connaissance des variétés de la biodiversité, etc.). La Convention sur la diversité biologique de 1992 fait une première allusion au concept avec l'article 8j qui concerne les autochtones, en recommandant le «respect, la préservation et le maintien des connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales qui incarnent un mode de vie traditionnel». Cependant, les auteurs s'entendent sur le caractère non consensuel des termes utilisés (qui sont polysémiques), et sur les difficultés à cerner les réalités qu'ils désignent (Roussel, 2005, p. 83). Dans la littérature, une expression couramment utilisée est celle de «savoirs locaux», alors que l'expression anglaise la plus utilisée est *traditional ecological knowledge*. On parle également du «savoir-faire local», alors que certains préfèrent parler de «systèmes de savoirs traditionnels» (comme l'*ayurveda*, le système de la médecine indienne), par opposition à la science comme système qui englobe de multiples savoirs, régit par des principes scientifiques propres.

inclure le plus de systèmes de savoirs, tant du Sud que du Nord, indigènes que non-indigènes. Car nous souhaitons également aborder les savoirs traditionnels des pays du Nord ou dits «occidentaux». Les limites que nous dressons ici de notre objet de recherche se concrétiseront en une définition plus précise de ce que sont et impliquent les savoirs traditionnels pour le développement, ce à la fin de notre démarche.

Notre recherche est donc qualitative et interprétative, et combine plusieurs stratégies de recherche, à savoir: une revue critique de la littérature, une analyse comparative, quatre entrevues semi-dirigées en complément de l'investigation de pistes d'analyse identifiées. D'abord, dans le chapitre 2, nous procéderons à une revue critique de la littérature des quatre courants retenus, en nous basant sur les ouvrages des principaux auteurs de ces courants (articles, entrevues publiées, chapitres, ouvrages), et sur les principaux points de vue critiques face à ces courants. Nous analyserons ces écrits en fonction des concepts transversaux mentionnés ci-haut, soit «savoirs traditionnels» et «développement», et tenterons d'établir en quoi des conceptions différentes du développement peuvent influencer la façon dont on aborde et conçoit les savoirs traditionnels, et leur importance dans le développement. Il s'agira donc de faire un état de la situation quant aux possibilités d'explication du lien entre savoirs traditionnels et développement, du point de vue de cette littérature critique. Nous dégagerons enfin les principaux apports et les principales lacunes de chaque courant. Ensuite, nous procéderons à une analyse comparative pour dégager les éléments de synthèse ou de comparaison entre les courants (concepts, propositions ou thèses). Nous décrirons également la porosité des frontières entre les courants sur certains points. La troisième étape consistera à faire de nouveaux liens logiques entre les concepts les plus novateurs et porteurs. Notre but est ici d'en venir à une proposition d'interprétation originale qui situera le rôle, la place et l'importance des savoirs traditionnels dans une nouvelle approche du développement. Pour ce faire, dans le chapitre 3, nous utiliserons à la fois les pistes d'analyse que nous aurons détaillées, et des entrevues complémentaires qui enrichiront l'analyse théorique et la recherche de perspectives alternatives. La réflexion théorique dans la foulée de ces propositions et concepts sera appuyée, enrichie et consolidée grâce aux propos recueillis lors de nos entrevues. En effet, nous réaliserons une série de quatre entrevues avec des personnes impliquées dans des initiatives considérées allant dans le sens d'une recherche d'«alternative au développement» ou d'«alternatives à la modernité» (concepts post-développementistes),

et associées à une conception critique du développement et des savoirs traditionnels. Ces entrevues auront un but complémentaire, reflétant l'expérience pratique de quatre «chercheurs d'alternatives», et nous permettront de nuancer ou de baliser nos propos. Enfin, les initiatives choisies seront présentées comme une étude de cas, celui de chercheurs d'alternatives québécois (donc du Nord) qui intègrent des préoccupations post-développementistes dans leur pratique et donnent une place importante aux savoirs traditionnels.

La principale limite de notre recherche réside dans son caractère post-développementiste, c'est-à-dire dans le fait qu'elle finit par s'inscrire dans une recherche d'«alternatives au développement», et qu'on ne sait justement pas à quoi peuvent ressembler ces alternatives. Si ce qui est critiqué est de plus en plus clair, ce qu'on cherche ne l'est pas, et c'est par déduction que l'on cherche des pistes novatrices, des indices, par un processus imaginatif et en observant aussi des expériences ou initiatives qui représentent un précédent ou un phénomène nouveau pouvant éclairer la voie<sup>4</sup>. Une autre limite de notre recherche représente plutôt une difficulté ou un défi, celui de ne pas tomber dans le dualisme. Poser la question du potentiel alternatif des savoirs traditionnels laisse supposer qu'un retour à certains éléments de la tradition est favorisé, mais le raisonnement et l'analyse se veulent plus complexes et nuancés qu'une simple opposition entre tradition et modernité, cette opposition même que nous dénonçons de la part de l'école de la modernisation. Ainsi, chaque proposition ou piste doit être nuancée au regard de l'apport de plusieurs auteurs s'étant penchés sur les questions épineuses entourant les concepts de culture, d'identité, de tradition et de modernité. Ces nuances constantes sont nécessaires de façon à ce que le potentiel alternatif des savoirs traditionnels ne soit pas réduit à la répétition du passé (avec ses erreurs), mais qu'il soit plutôt actualisé.

Enfin, notre mémoire sera structuré en trois chapitres. Dans le premier, nous présenterons le paradigme développementiste considéré ethnocentrique et la mise en contexte de sa critique (au sein d'une «nébuleuse critique»), de façon à expliquer pourquoi celui-ci est périmé et ne permet pas d'aborder adéquatement notre sujet, contrairement à quatre courants

---

<sup>4</sup> Comme en témoigne le titre de ce chapitre de Majid Rahnema, «Toward post-development: Searching for signposts, a new language and new paradigms» (*The Post-Development Reader*, 1997).

critiques qui remettent en cause les *a priori* développementistes. Dans le second chapitre, nous verrons comment chacun des courants critiques choisis perçoit et présente le lien entre le développement et les savoirs traditionnels, en précisant les nuances, comparaisons possibles ainsi que les apports et principales critiques de ces courants. Dans le troisième chapitre, nous approfondirons une réflexion sur les savoirs traditionnels et le post-développement, en nous attardant au rôle qu'ils jouent dans quatre initiatives québécoises allant dans le sens des alternatives au développement, en vérifiant certaines interprétations et pistes d'analyses théoriques (issues du chapitre précédent) et en faisant ressortir certains éléments de réponse nouveaux.

## CHAPITRE I

### LE PARADIGME DÉVELOPPEMENTISTE : UN MODÈLE DOMINANT ETHNOCENTRIQUE

Dans ce premier chapitre, nous présenterons les deux écoles fondatrices du champ des théories du développement, et en quoi elles constituent un même paradigme, partageant des postulats communs quant aux savoirs traditionnels. Nous montrerons ainsi en quoi ce paradigme dominant, en raison de ses fondements, ne nous est pas utile comme cadre théorique pour la suite de notre recherche, étant considéré un modèle ethnocentrique. Nous présenterons également ce que nous appellerons la nébuleuse critique, faisant ressortir les principaux thèmes de la critique du paradigme dominant, et les tendances au sein de celle-ci. Nous en viendrons enfin à choisir quatre courants critiques qui se distinguent des autres et qui nous permettent d'approcher les savoirs traditionnels comme une source d'alternatives pour le développement, courants sur lesquels nous nous attarderons dans le chapitre 2.

#### **1.1 Les origines du concept «développement<sup>1</sup>»**

##### 1.1.1 Le point IV du président Truman

Bien que la pensée sur le développement trouve ses sources plus loin dans le passé, plusieurs s'entendent pour dire que la notion de développement a été utilisée pour la première

---

<sup>1</sup> Dans son chapitre «Contribution à l'histoire du concept de développement», Serge Latouche recherche l'origine du concept «développement», entendu aujourd'hui comme une réalité économique et politique, mais étant un concept très jeune. «Développement est un terme relativement récent dans son sens biologique, et très récent dans son acception économique. Il ne devient un concept que dans les années 1950!» (Latouche, 1988, p. 42).

fois en 1949, dans le fameux point IV du discours du président Truman sur l'état de l'Union. Dans ce point, Truman fait référence aux «régions sous-développées» qu'il propose d'aider avec l'avantage scientifique de l'Amérique. C'est donc d'abord à partir de l'absence de développement, définie comme le «sous-développement», que se construit le concept de développement, «pensé alors comme la sortie du "sous-développement"» (Peemans, 2002, p. 8). Pour Gilbert Rist, il s'agit là de l'invention de la notion de développement par le fait même de l'opposition développement/sous-développement, alors qu'on retient aussi le caractère anecdotique de cette émergence, car ce point constitue un hochet médiatique (2001, ch. 4). «Pour remplacer le terme désormais périmé de «colonies», des technocrates avancent la notion de "régions sous-développées" : *underdeveloped areas*»(Gélinas, 1994, p. 20). Ce contexte de naissance a aussi à voir avec la nature éminemment politique de ce qui deviendra le concept «développement». Comme Jean-Philippe Peemans le souligne, le contexte politique dans lequel le point IV de Truman fait naître la notion de développement est un «moment historique où on ressent une demande pour un nouvel "ordre des peuples et des gens".» (2002, p. 43).

D'emblée aussi, le discours définit ce qui est et va être la perception dominante du Sud par les Etats-Unis et leurs alliés occidentaux pendant un demi-siècle et, à travers cela, le fondement d'une relation fondée sur une «aide au développement»: les pays sous-développés sont caractérisés par une pauvreté de masse qui est une menace, la solution à cette pauvreté est la croissance économique, et le rôle des Etats-Unis est de soutenir ces pays arriérés par leur aide technique. (Peemans, 2002, p. 42)

Mais si l'apparition du terme se fait sans bruit pour se transformer lentement en concept, et que les politiques construisent lentement une notion que les scientifiques reprendront, reste qu'«il y a certainement une archéologie tant de la représentation «développement» que des valeurs qui lui sont liées. » (Latouche, 1988, p. 42), c'est-à-dire un contexte d'idées précédant l'idée de développement, un certain terreau. Aussi, devons-nous faire un détour par l'histoire des idées contemporaines pour comprendre la source des premières théories sur le développement.

### 1.1.2 Bref historique de la représentation «développement»

Cette archéologie de la représentation «développement» dont parle Latouche correspond aux idées et valeurs qui sont liées à l'idée de développement, avant même qu'elle ne

devienne un concept dans les années 1950. Ainsi, à l'époque de l'entre-deux guerres et des pactes de la Société des Nations concernant les nations sous tutelle, la représentation «développement» est très proche de l'idée de «civilisation», étant alors du domaine social et culturel. Mais plus tard, «la croyance au progrès et la conception "évolutive" des sociétés s'affirment plus nettement économiques.» (Latouche, 1988, p. 45). L'idée de développement apparaît alors comme «la transposition métaphorique à l'organisme économique et social d'une conception évolutionniste empruntée à la biologie» (Latouche, 1988, p. 47), et cet évolutionnisme, lui, trouve sa source dans l'époque des Lumières et dans l'obsession du progrès ou l'idéologie du progrès. En effet, l'idée du progrès est intimement liée à celle de développement et la précède, étant devenue au XVIII<sup>e</sup> siècle une idée-force qui est quasi non questionnable, comme le sera plus tard l'idée de développement. En fait, on peut dire que la croyance au progrès constitue le développement avant la lettre. Mais Latouche souligne que «entre la croyance au progrès des Lumières et la foi dans la croissance du PNB [il y a un] "chaînon manquant" [qui] est constitué par l'école historique allemande et ses prolongements» (1988, p. 50). Ainsi, Latouche explique que :

L'idée capitale d'une évolution économique, se réalisant par stades se trouve chez les penseurs allemands de l'école historique, eux-mêmes précédés par Fichte et Frédéric List. Bruno von Hildebrand, cofondateur avec Wilhelm Roscher de cette école, s'efforce de formuler des lois de développement (*entwicklung*) dès 1848 avec son livre *L'économie nationale dans le présent et l'avenir*. Son ouvrage de 1876 porte le titre révélateur : *Les phases du développement économique*. On trouve là déjà les germes de ce qui constituera la bible de l'idéologie du développement, la thèse de Rostow des étapes de la croissance économique et la théorie du *take off* (décollage). (1988, p. 50)

## 1.2 Les écoles fondatrices du champ du développement

### 1.2.1 La théorie libérale du retard ou l'étapisme de Rostow : fondements de l'école de la modernisation

La première théorie à être considérée comme une théorie du développement, entendu comme processus, est la théorie libérale du retard, ou celle des stades de la croissance de Walt Whitman Rostow (1957). Nous l'avons vu, le contexte d'idées est déjà bien en place pour accueillir la théorie économique de Rostow, mais c'est aussi le contexte politique qui favorise les idées de la modernisation. En fait, la théorie n'est pas ici séparée du contexte politique, alors qu'on constate qu'elle s'appuie sur et tente de légitimer scientifiquement les

idées pragmatiques américaines de la modernisation, à travers ce qui se veut une théorie générale du développement. En effet :

Partageant fondamentalement la même vision du monde et de la responsabilité historique des États-Unis que les élites politiques, les élites universitaires nord-américaines ont progressivement construit une «grande théorie» qui fondait scientifiquement les préoccupations stratégiques des premières. (Peemans, 2002, p. 44)

Connue également comme la théorie du *take-off* (décollage), le stade de croissance le plus connu, cette théorie est considérée comme une théorie fondatrice du champ du développement, encore influente aujourd'hui. Elle va plus tard s'instituer en école de pensée autour de fondements communs, tant dans les disciplines de la sociologie, de l'anthropologie, de la science politique et de l'économie : il s'agit de l'école de la modernisation. Si elle porte ce nom, c'est que selon Rostow et ses contemporains (Lewis, 1955; Rosenstein-Rodan, 1943), le retard des pays «sous-développés» est dû à la permanence d'institutions et de comportements traditionnels, conçus comme des freins au progrès, à la croissance et au développement. La culture ainsi que les savoirs traditionnels sont conçus comme des blocages internes qu'il importe de dissoudre et de remplacer par la science et le progrès technique, ce processus de modernisation étant censé mener à des conditions favorables pour l'étape décisive du décollage. L'étape du décollage marque donc la différence entre les sociétés qui accusent un retard (les sociétés traditionnelles) et les sociétés avancées. Peemans résume cette théorie comme «une théorie générale de passage du traditionnel au moderne, présenté comme le passage du "sous-développement" au développement». (2002, p. 45)

La théorie de Rostow se situe dans la foulée des théories d'histoire économique, inspirée de l'évolutionnisme de Darwin et de la biologie, et naturalisant les stades de croissance comme des stades d'évolution des sociétés. Cependant, «when it is applied to whole societies, this idea presupposes an evolutionary line, and the idea that some nations are above this line while others are below it.» (Cavalcanti, 2007, p. 89). L'Occident constitue donc l'idéal à atteindre : plus précisément et dans l'ordre de leur décollage; la Grande-Bretagne, la France, les États-Unis et l'Allemagne (Carlier, 2002, p. 28). En somme, pour rattraper leur retard, les pays dits «sous-développés» doivent abolir les institutions traditionnelles et suivre le modèle de croissance occidentale, ce qui implique un État et une gouvernance à

l'occidentale, un progrès technique et une science importés, ainsi que des comportements économiques dits «rationnels» et favorables à la croissance.

Plusieurs théoriciens de toutes disciplines s'ajoutent à Rostow pour conceptualiser les étapes de la transition, trouver les critères de ces étapes, et tenter de répondre au *comment*, c'est-à-dire trouver des façons de favoriser le passage du traditionnel au moderne dans les pays dits «sous-développés». Cette recherche transdisciplinaire sur les moyens d'atteindre un but précis – pour les pays du Sud et en se basant sur le modèle des sociétés occidentales – est l'occasion de débats sur la technique et les outils (la démographie, le changement social, les outils économiques, le rôle de l'État etc.), mais non sur les fondements. Bref, les théoriciens de l'école de la modernisation partagent tous des *a priori* de base quant à l'approche dualiste du sous-développement et du développement, du secteur traditionnel et du secteur moderne. On peut cependant séparer ces théoriciens en deux tendances : «Dans tous les domaines et toutes les disciplines, on a une sorte de partage des théoriciens de la modernisation entre optimistes et pessimistes selon leur évaluation de la capacité de faire "bouger" ou non la société traditionnelle pour y faire apparaître des germes de modernisation.» (Peemans, 2002, p. 46) Toujours dans une discussion sur les façons de moderniser et de stimuler l'industrialisation et la croissance, un autre partage suit cette fois un *continuum* entre une conception restrictive du rôle de l'État, et un rôle plus interventionniste et volontariste (Peemans, 2002, p. 49).

Ce point de rupture quant à l'importance du rôle de l'État permet cependant l'élaboration d'une pensée originale sur la modernisation provenant du Sud, dans les pays nouvellement indépendants<sup>2</sup>. De plus, il s'agit d'une première brèche dans l'application des idées de la modernisation, mettant en lumière ses limites et préfigurant sa critique qui proviendra d'un point de vue du Sud. Partant d'un questionnement sur les possibilités pour les pays du Sud d'atteindre les stades de croissance des pays occidentaux dans le contexte du système

---

<sup>2</sup> Toute une littérature existe sur le rôle moteur d'un État développementaliste prôné dans certains pays du Sud, dont l'Inde et les pays d'Amérique latine, pour favoriser une industrialisation rapide. Particulièrement, par rapport à l'adaptation des idées de la modernisation au Sud, voir Peemans (2002, ch. 2) sur le cas original de l'école structuraliste latino-américaine (l'école de la CEPAL), introduisant des concepts qui seront repris par l'école de la dépendance (échange inégal, centre et périphérie), mais s'inscrivant tout de même dans l'école de la modernisation, le but visé étant un vaste projet d'industrialisation. Peemans parle alors de la variante latino-américaine de la modernisation.

économique mondial, la critique de la modernisation s'attaquera ensuite aux fondements de cette école. En effet, la seconde théorie fondatrice du champ du développement se veut d'abord une critique de la théorie de Rostow, ou de l'explication du sous-développement comme retard. Il s'agit de la théorie de la dépendance.

### 1.2.2 L'explication historique du sous-développement des périphéries : l'école de la dépendance

Le contexte politique et historique d'émergence de la théorie de la dépendance est celui des années 1960-1970, alors que plusieurs anciennes colonies ont déjà accédé ou accèdent à l'indépendance (l'Amérique latine y ayant toutefois accédé depuis plus d'un siècle). La demande pour les matières premières provenant de ces pays se fait de plus en plus grande pour soutenir la reconstruction de l'Europe ainsi que la croissance des pays riches. Plusieurs élites des nouveaux États du Sud ont tenté une modernisation nationale se basant sur les préceptes de l'école rostovienne ou de la «bonne politique de croissance» (parfois même avec une approche interventionniste), mais une incapacité d'accéder aux stades de croissance visés et promis semble structurelle, et les mouvements sociaux et révolutionnaires du Sud se radicalisent face à l'élite au pouvoir.

Parallèlement, ce contexte est aussi celui d'un renouveau du marxisme, de l'intérieur (avec la révolution cubaine et la révolution culturelle chinoise). En effet, c'est dans ce cadre que se situe un courant critique qui va se déployer à partir du Sud, et remettre en cause l'explication du sous-développement fournie par la théorie de la modernisation. Ce cadre est aussi évidemment celui d'un renouveau de la pensée critique à travers le monde, notamment avec la guerre au Viêt-Nam et le mouvement étudiant d'Europe et d'Amérique du Nord. De plus, l'école structuraliste latino-américaine a déjà mis la table, c'est-à-dire que ses théoriciens ont déjà remis en cause les effets positifs de l'avantage comparatif pour les pays du Sud, qu'ils ont déjà constaté un échange inégal entre les pays dits de la «périphérie» et ceux du «centre», voyant le commerce international comme une contrainte plus que comme un moteur d'industrialisation (Prebisch, 1950; Singer, 1950; Hirschman, 1964; Perroux, 1964). Mais c'est par la remise en question de la situation de périphérie et de la possibilité d'un rattrapage que l'école de la dépendance se distingue plus radicalement. En effet :

Les auteurs du courant de la dépendance, à des degrés divers, se sépar[ent] de l'école structuraliste surtout par le fait qu'ils refus[ent] de partager l'optimisme de cette dernière quant au rôle d'une politique volontariste de l'État-nation à la périphérie, pour remettre en cause la situation de périphérie. Cette possibilité [est] pour eux un leurre, à cause de la nature sociale de l'État. Ce dernier [est] dans les mains d'oligarchies héritières d'une longue tradition d'intermédiaires dans l'exploitation des ressources matérielles et des populations de la périphérie, et leurs intérêts coïncid[ent] avec ceux des métropoles. (Peemans, 2002, p. 87-88)

Bref, c'est aussi en remettant clairement en cause certaines prémisses de l'école de la modernisation que l'école de la dépendance se distingue, et qu'on la considère comme la seconde école fondatrice. D'abord, les auteurs de la dépendance n'acceptent pas l'idée de Rostow selon laquelle le sous-développement est l'état naturel des sociétés traditionnelles. Le sous-développement est plutôt conçu comme une situation résultant d'un processus historique, celui-ci étant caractérisé par l'exploitation du Sud par le Nord, de la périphérie par le centre. De plus, alors que pour Rostow et ses successeurs, les sociétés traditionnelles sont conçues comme sans histoire ni identité propre, autre que l'état permanent de sous-développement, l'histoire est très importante pour les théoriciens de la dépendance. En effet, ils utilisent l'étude de l'histoire des anciennes colonies pour comprendre le processus historique de domination et de dépendance, et ils tentent de reconstruire l'histoire des relations entre centres et périphéries, d'abord «en déconstruisant l'interprétation de l'histoire "moderne" sur laquelle l'école de la modernisation fond[e] ses postulats théoriques.» (Peemans, 2002, p. 90). Et en fait, en cela, «cette école allait permettre, au-delà d'elle-même, de restituer leur identité à des pans entiers de l'humanité, qui avaient été oblitérés par leur réduction à l'état de société traditionnelle... sans histoire.» (Peemans, 2002, p. 90).

Ainsi, les difficultés pratiques de la modernisation ne sont plus conçues comme le résultat de blocages internes, mais dues à des conditions structurelles du système économique mondial, reflet de la relation de domination/dépendance entre les pays du Nord et du Sud. Dans ce système, que bientôt Wallerstein nommera «système-monde» (1976, 1979) dans la foulée de la théorie de la dépendance, les pays sont configurés dans une division internationale du travail (DIT) où les périphéries fournissent les matières premières aux centres (anciennes métropoles). Si la situation de domination et d'exploitation est historique, dans le contexte du capitalisme mondial, elle a cette coloration qui est la dépendance technologique des pays de la périphérie envers les pays du centre, ainsi qu'un échange inégal

entre les matières premières et les produits transformés. Pour certains auteurs, la dépendance est surtout technologique et donc économique, alors que pour d'autres, elle est aussi culturelle (Furtado, 1970). De plus, certains auteurs de cette école, considérés plus radicaux et même néo-marxistes, réactivent la théorie de l'impérialisme dans le sillage de Marx (Baran, 1957). Ainsi, pour eux :

[...] la situation de «dépendance» économique apparaît surtout comme le résultat d'un long processus de conquêtes, de domination et de formes d'exploitation brutales des populations et des ressources des pays du Sud par les pays du Nord, leurs colons et les descendants de leurs colons au Sud. La dépendance économique apparaît comme le résultat d'un processus socio-politique où l'inégalité entre les pays dominants et dominés recoupe l'inégalité entre les classes dominantes et dominées. (Peemans, 2002, p. 87)

Dans cette situation, «le développement d'une économie de type capitaliste intégrée [est] donc impossible à partir de la situation de périphérie, et l'idée de rattrapage un mythe» (Peemans, 2002, p. 88) Ainsi, certains en viennent à prôner une «déconnexion» (Amin, 1970) d'avec le marché capitaliste mondial comme seule possibilité de sortir de la situation de sous-développement et de dépendance, ce dans le but de construire une économie nationale basée sur un développement autocentré.

L'école de la dépendance joue un rôle libérateur face à l'hégémonie de l'école de la modernisation dans le champ du développement. Elle provoque d'abord l'éclosion d'une critique provenant du Sud, certains auteurs la plaçant même dans un mouvement dit «tiers-mondiste» (Berr et Harribey, 2006, p. 16), et elle ouvre également un espace de débat. Elle permet entre autres une interprétation du développement comme rapport de force, ainsi qu'une analyse de l'inégalité des rapports Nord-Sud, idées qui seront le point de départ de nombreux courants critiques succédant à la dépendance, ceux-ci puisant dans l'héritage de la dépendance tout en se positionnant en porte à faux face à cette école (c'est le cas entre autre des quatre courants critiques que nous analyserons dans le chapitre 2). Mais :

Plus fondamentalement, la perspective critique radicale de l'école de la dépendance, avec le recul du temps, s'avère avoir été beaucoup moins une rupture que ce qu'elle paraissait. Sa conception du développement rest[e] celle d'un processus d'accumulation réussi, matérialisé à travers une industrialisation intégrée dans l'espace national. Du point de vue des enjeux liés au développement, elle ne romp[t] pas avec l'idée centrale de la modernisation, c'est-à-dire que la croissance économique, portée par l'industrialisation rapide est le vecteur du développement, et que son accélération est le test de la réussite. (Peemans, 2002, p. 89)

Particulièrement, l'école de la dépendance ne remet pas en question le culte de la croissance, ni l'idée du développement comme progrès, de même qu'elle ne questionne pas la nécessité de la science et de la technique occidentales pour le réaliser. L'idée centrale de la nécessité de moderniser le Sud est commune aux deux écoles fondatrices et dominantes, et cela ne nous offre pas d'alternative à la conception des savoirs traditionnels comme simples témoins du passé, qu'ils soient conçus comme freins au progrès ou symptômes d'une situation de dépendance. Voilà pourquoi ni l'une ni l'autre de ces deux écoles ne nous offre un cadre utile pour appréhender notre objet de recherche (les savoirs traditionnels), et pourquoi nous devons chercher ailleurs pour appréhender les savoirs traditionnels comme une source d'alternative pour le champ du développement. Nous reviendrons sur ce point à la fin de ce chapitre. Voyons maintenant en quoi nous considérons, comme plusieurs, que les deux écoles dominantes constituent en fait un seul et même paradigme dans le champ des théories du développement.

### **1.3 La critique du paradigme dominant**

#### **1.3.1 Un même paradigme, des fondements communs**

Si nous avons montré les deux principales écoles du champ des théories du développement, c'était aussi pour montrer que celles-ci constituent en fait un même paradigme dominant. En effet, les deux écoles fondatrices ont en commun l'idée fondamentale de la nécessité de la modernisation comme sortie du sous-développement, même si les moyens privilégiés pour y arriver ne sont pas les mêmes (marché vs État), ni les raisons évoquées pour expliquer le sous-développement (causes internes vs externes). Reste qu'il s'agit de deux écoles qui privilégient un interventionnisme pour «développer» le Tiers-monde, et c'est pourquoi on nomme ce paradigme dominant le paradigme développementiste. Mais plus en profondeur, c'est aussi une hiérarchisation des sociétés qui est derrière l'acceptation des catégories «sous-développés» et «développés», et l'école de la dépendance ne remet pas ces notions en question, pas plus qu'elle ne remet en question l'idée de retard en bout de ligne. Cette école confirme les postulats de l'école de la modernisation quant à sa vision de la culture (la tradition, les savoirs traditionnels, etc.) comme frein au progrès. Le modèle à imiter reste l'occident, même pour les théoriciens de la dépendance. Ainsi, il s'agit

d'un même paradigme ethnocentrique, utilisant des catégories basées sur l'histoire des pays du Nord et voulant les appliquer au Sud, tout en exportant les façons de faire occidentales (visions du monde, mode de vie, connaissances).

Tous ces fondements caractéristiques du paradigme développementiste sont ce qui nous motive à chercher plutôt dans les courants se voulant critiques de celui-ci. L'ethnocentrisme et sa désuétude nous fait rejeter ce paradigme pour appréhender notre objet de recherche (les savoirs traditionnels comme source d'alternatives). De plus, la critique de l'ethnocentrisme fait partie des thèmes phares – avec l'environnement, les femmes et la culture – ou des dimensions qui traversent la «nébuleuse critique».

### 1.3.2 Une nébuleuse critique

Dans le champ des théories hétérodoxes ou critiques du développement, nous retrouvons une foule d'approches et de courants, se chevauchant parfois au niveau chronologique, provenant de diverses disciplines et fruits de diverses influences (autres courants, mouvements politiques ou activistes). Voilà pourquoi il est difficile de les catégoriser, et pourquoi nous approchons ce pan de la littérature sur le développement comme une nébuleuse critique. Toutefois, pour y voir plus clair il s'agit de se concentrer sur les thèmes et les tendances. Il importe cependant de garder à l'esprit que l'évolution de cette nébuleuse critique se fait parallèlement à celle du paradigme dominant, celui-ci affirmant une idéologie développementiste à travers des institutions internationales comme la Banque mondiale (ainsi que l'UNESCO, l'OIT, et le FMI). L'émergence des courants et approches critiques n'est donc pas séparée du contexte historique, de tendances politiques, du discours et de la pratique des institutions qui représentent le paradigme développementiste. En d'autres termes, la théorie critique n'est pas séparée de la pratique et du discours des acteurs du développement, spécialement ceux qui cristallisent le paradigme dominant, et il importe de considérer les liens entre ces deux niveaux d'analyse (discours et pratique).

Dès les années 1970, le mouvement écologiste en émergence constitue une inspiration importante de la nébuleuse critique du champ du développement (de l'éco-développement à la *deep ecology*), et c'est aussi le cas pour le mouvement féministe. Au Sud, l'influence des nouveaux courants de pensée se fait sentir en la réactivation de courants de pensée anciens,

comme par exemple le néo-gandhisme en Inde (Peemans, 2002, p. 109). La volonté pour un «autre développement» se fait aussi sentir dès cette décennie, symbolisée par le rapport Hammarskjöld *What now?* (1975) et par ses thèmes précurseurs : besoins humains, autonomie et développement endogène, identité culturelle, environnement. Dans ce nouveau courant dit de «l'autre développement», l'école scandinave joue un rôle important, vu les contributions provenant de ces pays (Peemans, 2002, p. 110). Il propose notamment une définition de cet «autre développement», offrant une conceptualisation de l'autonomie et de la *self-reliance*, et proposant une vision plus complexe des besoins fondamentaux que celle préconisée par la Banque mondiale<sup>3</sup>. En effet, cette nouvelle conception du courant de l'autre développement «inclu[t] des aspects éthiques et qualitatifs» pour enrichir la définition des besoins humains (Peemans, 2002, p. 111). De plus, il fait partie des premiers courants critiques à reconnaître d'autres acteurs du développement, voulant prendre en compte le «pouvoir des gens» (Hettne, *In* Peemans, 2002, p. 111) comme troisième acteur face à l'État et au marché. Ce dernier point concerne aussi les courants *Genre et Développement*, ainsi que l'ethnodéveloppement, les uns s'intéressant aux femmes comme actrices oubliées du développement, l'autre aux autochtones et à leur identité comme dimension du développement<sup>4</sup>.

### 1.3.3 Récupération par le paradigme dominant

Mais dans chacun de ces courants, prenant racines dans les années 1970, on observe qu'une certaine portion participe au paradigme dominant et le nourrit, ou est récupérée par celui-ci. Par exemple, le courant appelé *Women In Development* constitue une tentative «d'intégrer plus activement les femmes dans les projets de modernisation, [...] à partir de préoccupations considérées comme conformes à leur rôle naturel dans les tâches de reproduction biologique et domestique.» (Peemans, 2002, p. 112). Il s'agit donc d'un courant qui participe au paradigme développementaliste, analysant la dimension «femmes» pour mieux implanter les projets de modernisation à travers elles, contrairement à des approches

---

<sup>3</sup> Cette approche est introduite par McNamara en 1972 et est considérée simpliste (Rist, 2001, p. 265).

<sup>4</sup> Nous procéderons à une analyse exhaustive de l'ethnodéveloppement dans le chapitre 2.

féministes qui remettent vraiment en question le développement comme projet de domination des femmes du Sud (entre autres, le courant *Women And Development*, des approches plus proches du néo-marxisme, et l'écoféminisme). L'auteur Jules Falquet explique que les nouveaux paradigmes *Genre et développement* qui s'affirment aujourd'hui sont issus de pressions du mouvement féministe, à l'intérieur et à l'extérieur des institutions internationales, ayant mené à certaines avancées réelles comme la mise en lumière d'une féminisation de la pauvreté, des projets visant l'*empowerment* (à travers des projets de micro-crédit<sup>5</sup> et l'inclusion des femmes dans les politiques publiques et internationales), et la prise en compte de la dimension genre dans les stratégies et projets (2003, p. 59-60). Mais si certaines améliorations sont sorties de cette relation amour-haine entre féministes, organisations de la société civile et institutions internationales, une partie du mouvement féministe continue de dénoncer une récupération de leur mouvement. Falquet fait remarquer que l'*empowerment*, reconnu comme stratégie-clé du développement, s'éloigne dans la pratique de ses origines liées aux mouvements populaires des années 1960 et 1970. «L'*empowerment* tel qu'il est préconisé ressemble moins à une prise de pouvoir collective par les femmes [...] qu'à un octroi, d'en haut, de certaines parcelles de pouvoir.» (Falquet, 2003, p. 63) De plus :

Le caractère très individualiste de la stratégie de l'*empowerment* telle qu'elle est majoritairement pratiquée à l'heure actuelle prête également le flanc à la critique [...]. En effet, on est loin désormais des «groupes de prise de conscience» du mouvement féministe, qui allaient dans le sens d'une analyse collective de l'oppression et de l'exploitation des femmes. (Falquet, 2003, p. 63)

Dans le même sens, on constate que le cas de «l'approche des besoins fondamentaux» est un autre exemple de la tendance du paradigme dominant à intégrer les critiques en les assimilant à sa version édulcorée. En effet, la conception alternative des besoins humains, matériels et immatériels, introduite par le courant de «l'autre développement» (dans le rapport *What now?*), bien que provenant à l'origine d'un point de vue critique quant à la conception limitée des besoins humains, nourrit la popularité de l'approche de la Banque mondiale. Rist explique à ce sujet que la Banque mondiale ainsi que des organisations

---

<sup>5</sup> Voir la littérature critique sur le cas du micro-crédit chez les femmes pauvres (Brunel, 2000; Peemans – Pouillet, 2000; Hofmann et Marius-Gnanou, 2003).

comme l'OIT et l'UNESCO profitent d'un apparent consensus autour des besoins fondamentaux pour en faire une approche naturalisant les besoins de base, sous prétexte de se centrer sur «l'humain», mais surtout car cela rejoint les agendas politiques :

[Les] remarques critiques étaient loin d'entamer l'ardeur des partisans de l'approche des besoins fondamentaux car leur démarche visait plus à l'utilité politique qu'à la cohérence épistémologique. Ce qui leur importait en effet c'était essentiellement de lancer des projets de «développement» censés atteindre «la base», les plus défavorisés, ceux qui avaient été négligés par des gouvernements auxquels on refusait désormais de faire confiance. À l'idéologie du *small is beautiful* s'ajoutait un nouvel humanisme : comme l'avait proclamé l'UNESCO, le «développement» devait être désormais «centré sur l'homme» et ses «besoins» fondamentaux. Face à la détérioration croissante des conditions de vie au Sud, la morale de l'urgence prenait le pas sur la rigueur de l'analyse. L'heure était désormais à l'action plutôt qu'à la réflexion. (Rist, 2001, p. 276)

Ainsi, malgré l'apport d'un point de vue critique voulant enrichir la définition des besoins humains, l'approche des besoins fondamentaux s'inscrit dès lors dans une vision misérabiliste des populations «pauvres» du Sud, et dans une volonté de dépolitisation globale des enjeux du développement, assimilés depuis à la réduction de la pauvreté. Cette conception demeure dominante jusqu'à aujourd'hui, véhiculée par la Banque mondiale et l'ONU (Indice de développement humain, Stratégies de réduction de la pauvreté, Objectifs du Millénaire) et transparaissant dans la pratique de nombreuses ONG. Ceci représente donc, selon Rist, un cas d'école pour montrer que les théories du développement relèvent surtout de la concurrence que se livrent les différents acteurs du développement (Rist, 2001, p. 270).

Ce processus de récupération ou d'intégration de concepts et préoccupations issus de la critique comporte bien d'autres exemples. Ainsi, la popularité ces dernières années du concept de «développement durable» est une illustration de cette cooptation des critiques, alors que le paradigme dominant ne remet pas vraiment en cause la croissance. La même chose est observable avec la dimension «culture», introduite par plusieurs courants qui prônent de considérer la culture dans le développement (on décrit même cette tendance comme un *cultural turn*). Si pour certains courants de cette tendance, il s'agit d'un réel point de vue critique (comme l'ethnodéveloppement), la culture finit graduellement par être intégrée aux projets de la Banque mondiale, mais instrumentalisée et conçue comme un «capital culturel», comme un outil pour favoriser l'implantation des projets de modernisation. Il s'agit donc d'une caractéristique du paradigme développementiste, tirant sa force du fait

qu'il intègre ou récupère les critiques pour feindre qu'il s'adapte, mais sans que les fondements ne changent.

#### 1.3.4 Consensus et fin des débats : la décennie perdue

Suite aux années 1970 desquelles émergent divers courants hétérodoxes, les années 1980 constituent «la décennie perdue» (Rist, 2001, p. 277) en termes de renouveau de la théorie critique du développement, alors qu'on constate la fin des débats et le sacre du paradigme dominant. Selon Hirschman, l'économie du développement serait même en déclin depuis cette période (*In* Baron, 2006, p. 111). Cette période consacre ce que Peemans appelle la néo-modernisation (2002, p. 157) à travers l'idéologie néolibérale, le Consensus de Washington et les Programmes d'ajustement structurels (PAS), pour répondre à la crise de la dette des pays du Sud.

Sous l'égide du FMI et de la Banque mondiale, l'approche libérale, dans une version largement monétariste, retrouve une domination sans partage. Le paradigme développementaliste cède ainsi la place au paradigme du «Consensus de Washington» structuré autour du triptyque austérité-privatisations-libéralisation. (Stiglitz *In* Vercellone, 2004a, p. 362)

Le Consensus de Washington est donc présenté comme un «corpus théorique sous-jacent à la définition des plans d'ajustement structurel» (Baron, 2006, p. 113), ceux-ci étant voués à remédier au caractère irrationnel des économies du Sud. Selon Catherine Baron, cette période est présentée comme le fruit d'un consensus autour de principes admis par la majorité des scientifiques du champ du développement. Or, il s'agit plutôt d'une domination des outils d'analyse issus de l'économie néoclassique et de la politique néo-libérale, ainsi que d'une tendance à évacuer les théories qui ne sont pas économiques (Baron, 2006, p. 114). «Alors qu'à la période précédente, on avait pu mettre en évidence une pluralité de modèles, on assiste dès lors à la diffusion d'un modèle unique» (Baron, 2006, p. 113).

#### 1.3.5 Crise du développement et post-développement

Cependant, bientôt, on constate l'échec des PAS et des politiques néo-libérales pour résorber le fardeau de la dette. Pire, «elles ont aussi précipité une grande partie des pays soumis à l'ajustement structurel (y compris les économies en transition) dans une véritable

spirale perverse de développement du sous-développement.» (Vercellone, 2004a, p. 362) Par conséquent, la critique renaît dans les années 1990, et elle vise surtout les conséquences des PAS sur les populations. Peemans parle même de l'émergence d'un discours néo-critique face à la néo-modernisation. Il précise que dans certains cas, les courants critiques se situent dans le prolongement des courants des années 1970 (c'est le cas du mouvement écologiste et de sa préoccupation grandissante pour les questions de l'environnement et du développement, autour de grands débats sur le terme «développement durable», sur les comportements des populations pauvres, et sur la décroissance), alors que dans d'autres, il s'agit de pistes de réflexion nouvelles qui prennent en considération les circonstances historiques nouvelles (le courant du «post-développement») (Peemans, 2002, p. 218).

De façon générale, un thème commun à ces courants est la critique d'un «maldéveloppement<sup>6</sup>», détruisant les écosystèmes, déstructurant les communautés et augmentant les inégalités au nom du développement. À cette période, les crises causées par le modèle de développement dominant semblent multiples. De la crise de l'ajustement à la crise écologique, c'est un constat d'échec des politiques de développement qui ressort, culminant alors en un quasi consensus autour de la présence d'une crise du développement. En effet, plusieurs auteurs s'entendent pour dire que nous sommes face à une impasse théorique et pratique, aussi appelée la «crise du développement» (Vercellone, 2004a, p. 360). En pratique, le développement a failli à remplir ses nombreuses promesses. Mais l'échec du développement est aussi assimilé par plusieurs à l'insuffisance de ses théories principales. Ces écoles n'ont rien à offrir de nouveau pour sortir de la présente crise, et on se retrouve dans un cul-de-sac théorique. Ni l'État ni le marché n'ont su régler les problèmes liés au développement. Pourtant, les institutions mondiales de développement raisonnent au total comme si la question du développement se trouvait essentiellement au niveau du mode de régulation (Vercellone, 2004a, p. 362). Face à la «crise du développement», elles tentent ainsi une synthèse entre ces deux modes, comme en témoigne la thématique de la «bonne

---

<sup>6</sup> Ce terme a d'abord été utilisé par le sociologue René Dumont, dans son ouvrage *L'Afrique noire est mal partie* (1962), pour décrire le processus par lequel le mode de développement dominant détruit les environnements locaux et a des conséquences négatives sur la qualité de vie des populations qui subissent un développement inadéquat. Il devient dans les années 1980-1990 un thème important de la nébuleuse critique.

gouvernance» de la Banque mondiale, où la «société civile» et le «développement participatif» constituent des niveaux intermédiaires (Vercellone, 2004a, p. 362) mais sont évoqués «dans une logique qui, en continuité avec les politiques antérieures, vise à justifier le retrait de l'État et à pallier les conséquences de la crise et de l'ajustement structurel» (Treillet *In* Vercellone, 2004a, p. 362) Ceci rejoint ce que Baron explique quant à la récupération :

[...] depuis les crises des années 1990, les institutions internationales ont renouvelé leurs discours, notamment en renforçant leur corpus théorique par l'intégration de concepts et de problématiques qui relevaient plutôt, jusque là, d'approches hétérodoxes dans l'analyse économique (les institutions, la pauvreté, le capital social, etc.). Ces avancées conceptuelles ne sont pourtant pas traduites, dans la majorité des cas, par une remise en cause de la doctrine sous-jacente qui voit dans le Marché le mode de coordination le plus efficace. Les alternatives qui se développent parallèlement à cette même période vont se positionner par rapport à cette critique. (Baron, 2006, p. 126)

En effet, c'est aussi autour de cette récupération de plus en plus flagrante en faveur du paradigme dominant que la nébuleuse critique se positionne, ou de «sa capacité à intégrer les critiques qui lui sont adressées», comme le souligne Béatrice Hibou à propos du discours apparemment renouvelé de la Banque mondiale à la fin des années 1990 (1998, p. 131). Plusieurs dénotent l'hégémonie du paradigme dominant, et l'aspect problématique de la production du discours dominant par des institutions internationales :

Cette situation [apparaît] préoccupante à un nombre croissant d'observateurs venus d'horizons divers. Leur interrogation commune [porte] sur le statut d'une pensée dont l'opérationnalité est garantie par le pouvoir des centres de décision qui à la fois l'élaborent et l'imposent. Quels sont les critères de légitimité scientifique dans pareille situation éminemment paradoxale? (Peemans, 2002, p. 216)

Dans le même sens, Hibou compare l'énonciation des politiques de la Banque mondiale à un «catéchisme économique», de par l'utilisation d'un discours qui n'est pas neutre et le caractère «évangélique» de ce discours (1998, p. 118). De plus, un nombre croissant de chercheurs note la continuité philosophique dans laquelle ces institutions s'inscrivent quant à leur vision ethnocentrique, celles-ci allant même jusqu'à suggérer «une sorte de parallélisme entre crise des économies du Sud et paresse naturelle de leurs populations» (Peemans, 2002, p. 216). En effet, si la néo-modernisation a intégré l'idée que la culture compte dans le développement, elle continue à promouvoir des stéréotypes racistes quant aux cultures des pays du Sud, comme en témoignent certains travaux (en l'occurrence un ouvrage de Harrison

et Huntington (2000), où est avancée l'idée que l'échec du développement en Afrique serait dû à la persistance de la «culture africaine» et de valeurs «résistantes au progrès»)

Ainsi, un courant majeur se forme autour de la critique de l'ethnocentrisme inhérent au paradigme développementiste, un groupe d'intellectuels en vient à remettre en cause la notion même de «développement» qu'ils considèrent marquée. En effet, c'est à ce moment que réapparaît le débat autour de la nécessité d'un «après-développement» pour sortir du paradigme dominant, idée déjà introduite dans les années 1980. Le courant dit du «refus du développement» ou du «post-développement» regroupe un ensemble d'auteurs, du Sud et du Nord, et occupe une place influente au sein de la nébuleuse critique. À partir de ce moment, on peut dès lors partager les points de vue critiques entre ceux qui tentent d'améliorer le développement – ou de travailler pour un «autre développement», plus humain ou plus durable – et ceux qui le rejettent, le voyant comme «un discours de pouvoir ou une continuation du colonialisme et de la tentative de maintenir l'hégémonie occidentale.» (Peemans, 2002, p. 230).

Dans cette perspective, les courants que nous retenons pour la suite de notre recherche partagent cette remise en question du développement en tant que concept et en tant que projet de domination culturelle. Plus spécifiquement, notre but étant de trouver si et en quoi les savoirs traditionnels ont un potentiel alternatif pour le champ du développement, les quatre courants choisis nous sont utiles car ils remettent en question les *a priori* développementistes quant à la culture, la tradition, les savoirs, la science et la modernité. Ainsi, ces courants appréhendent les savoirs traditionnels d'une façon nouvelle et originale par rapport au paradigme dominant. En effet, les deux écoles principales du champ du développement, que ce soit la modernisation ou la dépendance, discréditent les savoirs traditionnels des pays du Sud en tant que ressource pour le développement, s'intéressant plutôt à moderniser et occidentaliser ces savoirs. Il nous est donc nécessaire, dans notre démarche, de privilégier des courants qui tiennent compte des savoirs traditionnels et en offrent des interprétations nouvelles. Ainsi, dans le prochain chapitre, nous procéderons à une revue de littérature de quatre courants critiques du champ des théories du développement : l'écoféminisme, le capitalisme cognitif, l'ethnodéveloppement et le post-développement.

## CHAPITRE II

### LES SAVOIRS TRADITIONNELS DANS LA LITTÉRATURE CRITIQUE DU DÉVELOPPEMENT : ÉCOFÉMINISME, CAPITALISME COGNITIF, ETHNODÉVELOPPEMENT ET POST-DÉVELOPPEMENT

Les savoirs traditionnels sont un objet d'étude discrédité par les deux écoles fondatrices du champ du développement. Pourtant, ceux-ci devraient recevoir davantage d'attention de la part des chercheurs, en raison de nouveaux enjeux (biopiraterie, crise environnementale, conservation de la biodiversité et développement durable). Comme nous cherchons à déceler le potentiel alternatif des savoirs traditionnels pour le champ du développement, dans un contexte de «crise du développement» (en partie due à l'insuffisance des écoles dominantes), l'analyse de courants qui remettent en question les *a priori* du paradigme dominant apparaît très utile. Nous cherchons en effet à aborder les savoirs traditionnels d'une façon alternative, et quatre courants critiques sont susceptibles de nous éclairer dans notre recherche de la relation entre le «développement» et les «savoirs traditionnels», ou la recherche d'une nouvelle relation entre ces concepts. Dans ce second chapitre, nous procéderons donc à une revue de littérature critique, nous intéressant principalement à l'écoféminisme, au capitalisme cognitif, à l'ethnodéveloppement et au post-développement. L'auteur Gérard Azoulay souligne que différentes «conceptions coexistent et se pérennisent dans la pensée sur le développement, de manière contradictoire. Cela est conforme à la nature même de l'objet de la réflexion, objet qui relève d'une science sociale, c'est-à-dire de la confrontation des valeurs, d'intérêts contradictoires et de visions du monde différentes» (2002, p. 28). Ainsi, qu'il s'agisse des écoles dominantes ou des courants critiques, la définition ou conception que l'on a du développement dépend d'une vision du monde particulière. C'est dans cet ordre d'idées que tout au long de ce chapitre, nous tenterons de voir en quoi des conceptions

différentes du développement influencent la façon dont on aborde les savoirs traditionnels et leur rôle ou importance dans le développement. Parfois aussi, à l'inverse, c'est une conception particulière des savoirs ou de la connaissance qui influencera la conception du développement (particulièrement dans le cas du capitalisme cognitif). Nous présenterons les principaux thèmes abordés par chaque courant et qui font partie de leur conception du monde et du développement, les principaux débats ainsi que les principales lacunes et les principaux apports. Nous terminerons ce chapitre en faisant ressortir ce qui est utile à notre questionnement (concepts, définitions, pistes de réflexion).

### 2.1 Écoféminisme : nature, femmes, savoirs et développement

Il n'existe pas de définition unique de l'écoféminisme. Disons d'abord qu'il s'agit d'un courant de pensée politique né de la jonction entre une approche féministe et une approche écologiste des problèmes mondiaux. Pour certains, il s'agit d'avantage d'une philosophie, alors que pour d'autres, il s'agit d'un mouvement, la théorie et l'action militante se nourrissant l'une l'autre dans l'élaboration des propositions écoféministes. Aussi pour certains, le mouvement Chipko des années 1970<sup>1</sup> est-il un signe avant-coureur, un exemple de lutte écoféministe avant la lettre. On parle en effet de l'écoféminisme en tant que courant de pensée à partir du début des années 1980. Mais si ses ouvrages majeurs ou fondateurs datent d'il y a vingt ans, reste que la pensée écoféministe est toujours d'actualité, qu'elle est utile plus que jamais pour interpréter et appréhender les crises actuelles, comme nous le verrons. L'écoféminisme évolue avec une approche interdisciplinaire, car il prône une nouvelle façon de penser le politique, l'environnement, l'économie et la spiritualité. Le postulat de base des écoféministes est que la domination patriarcale que subissent les femmes à travers le monde fait partie du même processus de domination que subit la nature. Ce féminisme qu'on peut comparer à un «féminisme écologique» est également différent des

---

<sup>1</sup> Mouvement de villageoises indiennes s'opposant à la déforestation de façon pacifiste, en s'inspirant de la philosophie de Gandhi. Originellement de la région de l'Uttar Pradesh, le mouvement est reconnu pour son action qui consiste à enlacer les arbres pour empêcher qu'on ne les coupe (inspirant le terme *tree hugger*). Commencé deux siècles auparavant, on associe ce mouvement surtout aux années 1970, et Vandana Shiva est l'une des personnes qui contribuent à faire connaître ses actions, ses résultats et sa philosophie à l'étranger.

autres variantes féministes en ce qu'il peut être considéré comme un «féminisme du Sud», partant souvent du point de vue des femmes du Tiers-monde vivant en situation de subsistance, ou du moins, proches de la nature (*voir* Mies et Shiva, 1998, et la perspective de subsistance). Bref, ce courant de pensée constitue un point de vue critique du développement qui renverse les idées reçues concernant les femmes et de façon générale les communautés locales du Sud. Mais certains points de vue écoféministes ne sont pas partagés par les autres courants féministes ou écologistes, comme nous le verrons. De plus, diverses tendances sont observables au sein même de l'écoféminisme, entre discours de l'écoféminité (Shiva), discours non nécessairement féminisant, et ce qu'on appelle une «tendance spiritualiste» versus une «tendance matérialiste». Comme Marie-Geneviève Pinsart l'indique dans la *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, «l'écoféminisme n'est pas une théorie aux contours nettement définis. C'est une expression ouverte qui manifeste néanmoins des conceptions récurrentes et à ce titre, majeures.» (2001, p. 343)

Dans les ouvrages de la littérature écoféministe, les auteures provenant des deux hémisphères essaient de montrer qu'il existe d'autres visions du monde que celle de la culture dominante, alors que le patriarcat n'est pas seulement source de subordination pour la femme, mais est «la source également d'autres types de dévalorisations et de subordinations» (Pinsart, 2001, p. 344). Ceux qui sont souvent exclus des fruits du développement et qui sont dominés par ce qu'elles nomment le «système patriarcal occidental» sont ceux qui peuvent nous apporter un point de vue nécessaire à notre survie à tous. Aussi, le concept de diversité occupe-t-il une place centrale dans les ouvrages étudiés. En effet, c'est de la «matrice de la diversité» (*diversity matrix*), concept introduit par Susan Hawthorne, que vont provenir les points de vue critiques dont nous avons besoin, alors que plusieurs constatent que le capitalisme est en crise tout comme l'est l'environnement (et on pourrait ajouter maintenant le développement). Ayant plusieurs visions du monde à la fois, celle de l'opprimé et celle de l'opresseur, les marginalisés du système peuvent nous faire voir l'invisible. Ainsi, les auteures écoféministes se positionnent du point de vue des exclus pour faire ressortir les aberrations et contradictions de la vision du monde dominante – les *dominant culture stupidities* (Hawthorne, 2002, p. 47) – et pour défaire des mythes concernant le développement et la science, véhicules du paradigme masculiniste. Ce faisant, elles présentent les savoirs traditionnels des indigènes, femmes et communautés locales du Sud

comme un savoir écologique, holistique et efficace, mais qui est marginalisé et détruit par la science moderne occidentale, pour les raisons que nous verrons. Ce savoir est surtout valorisé par les écoféministes du fait qu'il se base sur le principe d'interconnexion, principe considéré comme la base de l'ontologie écoféministe (Pinsart, 2001, p. 345).

### 2.1.1 Le mythe du développement

Vandana Shiva est l'une des premières auteures, dès les années 1980, à avoir jumelé une critique à la fois du développement et de la science, dans une perspective féministe du Sud. Physicienne indienne et pionnière de la pensée écoféministe, elle défend dans ses divers ouvrages l'idée selon laquelle le développement est un mythe qui camoufle la domination inhérente à celui-ci (1988, 1997, 1998, 2004). D'abord, le développement est présenté comme universel et accessible à tous, alors cela est faux. Si on recule un peu dans le temps, on se rend compte que le développement des pays européens dits aujourd'hui «développés» est basé sur l'exploitation de colonies, pour l'accumulation de richesses. Ainsi, le développement des uns se fait au détriment des autres, et les conditions ayant permis le développement des uns ne sont pas réunies pour le développement des autres. Originaire d'une ancienne colonie britannique, Shiva assimile l'idée du développement comme processus à celle de la colonisation, représentant pour elle la poursuite du même processus de domination.

Dans *Staying alive: Women, Ecology and Survival in India* (1988), elle explique qu'une population est particulièrement victime du développement en tant que «colonisation/domination» : il s'agit des femmes indigènes des pays du Sud. En effet, celles-ci sont les plus touchées car elles dépendent en général de la nature pour leur mode de vie. Or, la nature est détruite par le processus de colonisation et cette population se retrouve en situation d'exclusion et de réelle pauvreté, dépossédée de ses terres qui permettaient son mode de subsistance. Selon Shiva, si les femmes indigènes d'alors se battaient contre le colonialisme, elles se battent aujourd'hui contre le développement, perçu par elles comme une autre menace à leur mode de vie.

The assumptions are evident: nature is unproductive; organic agriculture based on nature's cycles of renewability spells poverty; women and tribal and peasant societies embedded in nature are similarly unproductive, not because it has been demonstrated that in cooperation they produce less goods and services for needs, but because it is assumed that production takes place only when mediated by technologies for commodity production, even when such technologies destroy life. (Shiva, 1988, p. 4)

Dans le même sens, elle souligne que l'indicateur du PNB, souvent utilisé pour mesurer le niveau de développement d'un pays, est trompeur. Il est présenté et perçu comme un indicateur positif qui illustrerait la productivité d'un pays. Or, il s'agit plutôt d'un indicateur négatif car ce dernier mesure la destruction de la vie et de la nature, ainsi que l'exclusion des femmes qui utilisent durablement la nature dans leur quotidien. Pour elles, comme pour les paysans et indigènes du Sud, la subsistance est un mode de vie qui permet de répondre aux besoins. Cela ne veut pas dire pour autant qu'ils vivent dans un état de pauvreté, comme on le croit à cause de l'assimilation de l'idée de subsistance à l'idée de pauvreté. Or, c'est justement cette fausse perception de la subsistance comme pauvreté qui justifie le développement, présenté comme une façon de sortir de la pauvreté. Cependant, l'apport du développement crée pour eux la vraie pauvreté, car ils sont alors dépossédés de leur mode de vie qui correspondait aussi à leur identité. Ceci lui fait dire que ce qu'on appelle développement devrait plutôt être appelé «maldéveloppement», reprenant le concept introduit par Dumont dans les années 1960. Dans une section de son ouvrage intitulée «Maldevelopment as the death of the feminine principle», Shiva critique le maldéveloppement qui accentue la domination de l'homme sur la femme et la nature (Shiva, 1988, p. 5).

### 2.1.2 Le mythe de la supériorité de la science

Le développement en tant que projet s'appuie sur la science, et selon les auteures écoféministes, la science moderne occidentale tend à contrôler la nature et à détruire la diversité qui la constitue. Ces auteures croient que le paradigme scientifique dominant est un réductionnisme scientifique inscrit dans un projet patriarcal et capitaliste. Réducteur, ce paradigme l'est car il réduit la nature à une machine, de façon à l'utiliser pour un profit. Shiva explique cependant qu'avant que la science qu'on connaît ne devienne dominante, il y avait aussi une autre science, plus intuitive et holistique. Elle fût par contre dépeinte comme

étant féminine, passive, faible (Shiva, 1988, ch.2). Parallèlement, il existait une vision animiste de la nature, et la nature était associée au principe féminin : la mère nature. Cependant, le projet d'une vision mécanique de la science et de la nature l'a emporté, car il était soutenu par la classe bourgeoise émergente. Une nature séparée des hommes, que l'on rend passive et que l'on contrôle était plus profitable pour ceux qui, avec l'État, sont à l'origine du système capitaliste. Ce que les écoféministes font ressortir comme caractéristiques de la science moderne sont donc sa violence – dans le contrôle de la nature et des femmes, dans l'uniformisation et la destruction de la diversité et de la vie – et sa domination, sur tout ce qui est un obstacle au contrôle et à l'utilisation de la nature pour le profit de certains. Ainsi, elles soutiennent que la science occidentale est un projet masculiniste, voulant rendre la nature son esclave, tout comme les femmes et les populations du Sud. À cet effet, elles soulignent que la Révolution scientifique fut accompagnée par un «nettoyage» de tous les savoirs féminins, ou inversement, de tous les éléments féminins dans la connaissance (Shiva, 1988, ch.2). La chasse aux sorcières n'était donc pas qu'un projet religieux.

Un élément intéressant qu'elles soulèvent est le fait que la science moderne qui prétend être au-dessus des classes, être universelle et objective, correspond en fait à un projet soutenu par un groupe bien particulier, la classe bourgeoise émergente supportée par l'État et servant ses propres intérêts : «the nexus between the State, the dominant elite and the creation of surplus value provides the power with which reductionism establishes its supremacy» (Shiva, 1988, p. 25). Ainsi, la science moderne est devenue avec le temps une idéologie comme une autre, étant sans contredit issue d'une culture particulière, et traduisant un projet social particulier. Shiva fait remarquer qu'alors qu'elle prétend à l'objectivité, la science est effectivement basée sur des présuppositions ou des métaphores qui ne sont pas toujours vérifiées, et la croyance suffit parfois à elle seule. La science n'est donc pas supérieure à l'ethnoscience ou aux autres systèmes de savoirs, mais elle a le même fonctionnement (Shiva, 1988, p. 32-37). En fait, cette auteure fait remarquer que nous n'examinons pas la science comme les autres institutions, car elle bénéficie d'une crédibilité quasi sacrée. Cela nous empêche de voir qu'au fond, la science est culturellement marquée. Ne jamais remettre en cause la science nous empêche également de voir tous les dégâts qu'elle cause, ou les mauvais usages de celle-ci. Selon nous, une des plus graves conséquences de cette science

dominante, mis à part la crise environnementale actuelle, est le fait de déposséder les gens de leur savoir. Qu'il s'agisse des occidentaux, des femmes, des indigènes ou des paysans du Sud, les gens n'ont plus la possibilité de vérifier les conclusions et explications de la science, celle-ci étant réservée à une élite.

### 2.1.3 La nature et le savoir des femmes et des indigènes

Plus particulièrement, la pensée de Vandana Shiva, qu'on peut caractériser d'écoféminine, s'articule autour de l'idée du «principe féminin» associé à la nature (Shiva, 1988), ou d'une conception traditionnelle de la nature présente de façon générale dans les pays du Tiers-monde et les économies de subsistance. Ce principe présent selon elle dans la majorité des systèmes de savoir traditionnels, se traduit spécifiquement par un savoir écologique des femmes du Tiers-monde. «Défini comme souci de conservation et d'éducation (*nurturing*)» (Pinsart, 2001, p. 345), le principe féminin permet aussi d'appréhender la nature en continuité et en harmonie avec la société, et induit un rôle particulier aux femmes en tant que productrices de la vie et protectrices de celle-ci; rôle qu'elles remplissent grâce à un savoir particulier quant à la production alimentaire et la conservation de la biodiversité, nécessaire à la survie. Or, ce principe, qui ouvre par ailleurs la porte à de nombreuses critiques (nous le verrons plus loin), est à comprendre au-delà d'une dichotomie homme/femme, plutôt dans une complémentarité ou une conception holistique.

Dans cet ordre d'idées, le réductionnisme scientifique ou le paradigme occidental s'oppose aux systèmes de savoirs traditionnels (dont le savoir écologique des femmes du Tiers-monde). À titre d'exemple, Shiva prend le cas de l'Inde et explique que la conception occidentale de la nature s'oppose à celle de la cosmologie indienne, où il y a une continuité entre la nature et la société, entre les hommes et les femmes. Mais plus qu'une opposition entre paradigmes, la science occidentale en vient selon les écoféministes à détruire ces systèmes de savoirs, à travers le processus de développement (ou maldéveloppement). En fait, l'usage de la science occidentale dans les pays du Sud homogénéise les modes de production, les modes de vie et les systèmes de savoirs; transforme les écosystèmes et souvent les déséquilibre; dépossède les populations et les fait entrer dans le cycle de la pauvreté, réelle et physique. Que ce soit avec la Révolution verte (instauration de techniques

industrielles d'agriculture) ou la Révolution blanche (développement d'une industrie laitière), l'homogénéisation des techniques induites détruit des savoirs agricoles vieux de centaines d'années, ceux-là mêmes qui avaient permis une gestion durable de l'environnement (Shiva, 1988, p. 96-98). Shiva explique que dans les domaines de l'agriculture, la foresterie et la gestion de l'eau, les indigènes des pays du Sud mais surtout les femmes ont des connaissances très élaborées de leur environnement et des cycles de la nature, étant les principales responsables de la production alimentaire. Le travail des femmes, bien que souvent non calculé et considéré improductif ou rendu invisible par l'économie occidentale, est extrêmement diversifié et productif et touche à plusieurs secteurs. Celles-ci assument un rôle de maintenance de la chaîne alimentaire, assurant le lien entre animaux, culture, arbres, eau.

Dans la littérature écoféministe, les femmes sont considérées comme les expertes de la conservation de la biodiversité, car elles ont appris à conserver l'équilibre naturel qui leur permet de nourrir leur famille, leur bétail, ce dans une relation de réciprocité qui permet à la nature de se régénérer. En agriculture, elles détiennent beaucoup de connaissances spécifiques sur la biodiversité, sur l'équilibre des sols, sur les organismes utiles pour la terre, sur les apports en nutriments ou sur les propriétés des variétés de semences. En foresterie, un autre exemple d'une science indigène accessible aux peu scolarisés et aux femmes, ces dernières font un usage multifonctionnel des plantes et participent à la conservation de la forêt car elle les nourrit lors des périodes difficiles. Or, l'arrivée de la colonisation met fin à ce principe féminin dans le domaine de la gestion de la forêt. Même chose pour le domaine de la gestion de l'eau. Puisqu'elles ont la responsabilité de fournir leur famille en eau, les femmes possèdent beaucoup de connaissances entourant sa conservation et sa purification, d'une façon non-violente qui respecte les cycles naturels de l'eau. Cependant, à travers le processus de développement et de modernisation, ce savoir est dévalorisé et dominé, tout comme l'est le statut et le travail des femmes, ce qui résulte dans les crises que nous connaissons. Shiva montre que la monoculture intensive répondant à des impératifs économiques d'exportation appauvrit la terre et les aliments en nutriments, alors que les paysans ne peuvent plus se nourrir. Les pesticides chimiques rendent les récoltes dépendantes et tuent les défenses naturelles de la terre (bons insectes), tout en polluant les cours d'eau. La fin de la diversité dérègle les écosystèmes et fait baisser les rendements. La surutilisation de

l'eau nécessaire à la monoculture industrielle assèche les cours d'eau. La déforestation crée des inondations. (Shiva, 1988, ch.4-6) Tout ceci sans compter les conséquences directes et indirectes sur la vie des populations du Tiers-monde (fin des droits forestiers, dévalorisation du statut de la femme, fin de l'accessibilité à l'eau, dépendance de la production).

Le point commun de ces mauvais usages de la science moderne est la non prise en compte de l'environnement et des connaissances développées par ceux qui vivent dans cet environnement. L'auteure indienne donne l'exemple de la gestion de l'eau : «As in all other cases, maldevelopment in water management is based on an assumption that there is no history of water management before the introduction of management systems run by engineers and technicians trained in western paradigms» (Shiva, 1988, p. 212). Cet aspect de la relation entre la science et les systèmes de savoirs du Sud est très important et rejoint un concept développé par Susan Hawthorne dans *Wild Politics: Feminism, Globalization, Biodiversity*. Cette auteure fait ressortir la ressemblance entre la colonisation et le développement, et explique que le fait de «ne pas voir» permet au colonisateur d'ignorer ce qui existait avant qu'il n'arrive, de nier cette culture. «By not seeing the world as it is, the coloniser can feel at home, but the colonised – people, animals and plants – are displaced, made homeless in their own homeland, like the abused woman who is homeless in her own body» (Hawthorne, 2002, p. 98). Et pourtant, ces savoirs détenus par les indigènes et les femmes du Tiers-monde rivaliseraient aujourd'hui avec les savoirs écologiques les plus spécifiques et techniques. De plus, le caractère sacré, central aux systèmes de savoirs de ces sociétés, joue un rôle important dans la conservation d'espaces naturels «biodivers», préservant l'intégrité de la relation entre la partie et le tout. Le fait également de se considérer comme faisant partie de la nature a également empêché, chez ces sociétés, que la nature soit surexploitée et déséquilibrée. Cependant, nous verrons plus loin que certains ne sont pas d'accord avec cette vision idéalisée des pratiques des femmes et indigènes, tout comme on peut exprimer des réserves quant au caractère nécessairement harmonieux et égalitaire des systèmes de savoirs traditionnels, de façon aussi générale.

#### 2.1.4 Séparation, appropriation, cooptation et déconnexion

Les conséquences de la domination de la science sur les femmes des sociétés industrialisées sont peut-être moins visibles que celles affectant les femmes du Tiers-monde, chez qui l'environnement immédiat ainsi que les modes de vie ont été chamboulés, les menant à une situation d'exclusion et de pauvreté. Elles n'en sont pas pour autant banales. En effet, les femmes du Nord ont bénéficié du système capitaliste et des luttes féministes du dernier siècle, mais selon les écoféministes, celles-ci sont tombées dans un piège. Il apparaît donc que les écoféministes s'intéressent autant aux femmes du Nord que du Sud, vivant des situations différentes mais se rejoignant dans leur expérience de subordination face au paradigme masculiniste. L'autodétermination est une revendication centrale du mouvement féministe, les femmes revendiquant le droit de décider de leur sort, de leur avenir et du sort de leur propre corps, en tant qu'individu libre et émancipé. Cette revendication est en effet légitime. Or, se distinguant d'un féminisme qu'on peut considérer classique, l'auteure Maria Mies explique, comme d'autres écoféministes, que l'autodétermination a été mal comprise, interprétée comme le contrôle de la nature féminine, cette dernière étant vue comme un handicap ou un obstacle à l'autodétermination. Suivant le raisonnement de Simone de Beauvoir qui voulait être «comme» un homme, les femmes se sont coupées de leur corps pour le dominer, mais elles ont alors permis à d'autres de le contrôler, que ce soit la science avec des trucs technologiques ou l'État (Mies *In* Mies et Shiva, 1998, p. 46-50). Selon les écoféministes, ce piège est la conséquence du développement de la pensée féministe à l'intérieur du même paradigme scientifique, réducteur et masculiniste. Il s'agit donc ici d'une des principales différences qui distinguent leur raisonnement des autres tendances féministes. En fait, en critiquant le mouvement féministe occidental, elles argumentent que les femmes en sont venues à haïr leur corps et leur nature féminine, finissant par être dépossédées de leur corps à l'intérieur de celui-ci, et n'obtenant pas l'autodétermination souhaitée.

Cela a aussi été rendu possible en raison de la perpétuation du principe de «séparation», propre au paradigme de la science moderne occidentale. D'abord, avec la séparation du corps et de l'esprit, Descartes a légitimé la supériorité de l'esprit masculin et européen sur les femmes et le Tiers-monde. Comme l'explique Hawthorne, cette séparation a permis aux hommes blancs de penser qu'«ils» (les indigènes), ou «elles» (les femmes), ne pouvaient

penser, et que leur vide devait être rempli par la science, objective et rationnelle (2002, ch.2). Les femmes, associées à la sensibilité et à la nature, donc à la matière, n'ont longtemps été qu'un corps (péjoratif), et elles ont fini par croire qu'il fallait choisir entre celui-ci et l'esprit pour être reconnue et émancipée. Ainsi, cette auteure souligne que si la domination d'une partie de soi-même sur une autre peut sembler schizophrène, c'est pourtant ce qui est rendu la norme en Occident, et ce qui explique un certain sentiment d'aliénation et de dépossession des femmes d'aujourd'hui. Mies explique que les femmes ont un urgent besoin de re-crée des relations vivantes de symbiose : «Il est temps qu'à la fois les femmes et les hommes se mettent à comprendre que la nature n'est pas notre ennemie, que notre corps n'est pas notre ennemi, que nos mères ne sont pas nos ennemies.» (*In Mies et Shiva, 1998, p. 254*).

Le phénomène d'appropriation peut donc prendre différentes formes. Appropriation de la terre lors de la colonisation, appropriation du corps de la femme par la science etc. Dans tous les cas, ce que les tenants de l'écoféminisme font ressortir, c'est le lien entre appropriation et propriété, et celui qu'il y a aussi avec les concepts de contrôle et de violence. Alors que les colonisateurs ont fait leur propriété des terres conquises, la femme, elle, peut avoir l'impression de ne plus s'appartenir lorsqu'elle ne peut plus prendre de décisions concernant son corps. Aussi, l'appropriation a pour but le contrôle sur ce que l'on s'approprie. Mais aujourd'hui, les forces dominantes vont jusqu'à s'approprier tous les biens communs, et ce qui n'est pas même matériel comme la culture, le savoir, et la vie. Il s'agit ici d'un thème important de la littérature écoféministe plus récente, comme c'est le cas du travail de Susan Hawthorne, s'intéressant aux politiques concernant la biodiversité, et des ouvrages plus récents de Vandana Shiva sur les biens communs.

La cooptation constitue également un processus dénoncé par les écoféministes. Selon Hawthorne, les membres de la *diversity matrix*, ou les marginalisés, se font offrir des «faux prix» de participation (2002, p. 92). Ils se font présenter l'appropriation culturelle comme une participation culturelle, mais il s'agit d'un leurre. Ce processus a pour but de coopter les éléments dissidents du système, de s'approprier leur culture pour mieux les contrôler et par la même occasion de profiter économiquement de la marchandisation de leur culture. Mais l'auteure insiste qu'une fois intégrés au marché, les marginalisés cooptés ne peuvent plus se réapproprier leur culture. De plus, le processus va même jusqu'à s'approprier les contre-

cultures, pour plus de contrôle. Ainsi, ce qu'elle nomme les «faux prix» font que les détenteurs d'une terre, d'une culture ou d'un savoir échangent leur autonomie et leur spécificité contre bien peu d'avantages (Hawthorne, 2002, p. 75).

Qu'il s'agisse de la culture, des savoirs traditionnels, de la spiritualité ou de ses propres cellules, selon les écoféministes, le processus est le même. Un élément spécifique est approprié, ou coopté, pour ensuite être marchandisé et contrôlé par la culture dominante, et ainsi disparaître tant il est intégré au système (ou au marché). Il devient alors vide de sens. L'exemple du tourisme spirituel est particulièrement éclairant. En effet, il consiste en une forme de «voyeurisme spirituel», et les indigènes ne sont plus seulement dépossédés de leur terre, mais le sont de leur culture, car elle ne leur appartient plus et ne les représente plus. Les écoféministes font aussi valoir que les savoirs traditionnels sont volés, grâce au système des brevets qui favorise les nations les plus puissantes, et légalise la colonisation des savoirs (*voir* partie 2.2). En cela, la science moderne fait sienne ce qui a été inventé et développé par d'autres, et le capitalisme se charge de les empêcher d'utiliser leurs propres connaissances, comme d'autres biens communs qui sont aussi privatisés. Tout ce processus mène à l'uniformisation de la culture, à la monoculture globale, et comme le titre d'un ouvrage de Vandana Shiva le souligne, *Monocultures of the Mind* (1993), ils en sont rendus à coloniser nos esprits.

Ainsi donc, la dépossession est une des caractéristiques de la mondialisation, ou des forces dominantes du système. Mais ce concept rejoint aussi celui de la «déconnexion», utilisé par Susan Hawthorne, alors que l'un ne va pas sans l'autre. Contrairement à l'utilisation qu'en fait Samir Amin, elle utilise le concept dans son sens commun, et l'applique surtout à l'individu. Selon elle, la déconnexion est *la* caractéristique principale de la mondialisation : déconnexion entre la production et la consommation, déconnexion d'avec la terre, déconnexion d'avec son corps, d'avec ce qui est sacré, déconnexion d'avec les autres, d'avec notre environnement et d'avec soi. De plus, Hawthorne souligne que le pouvoir dominant tend vers toujours plus de déconnexion. Les conséquences se trouvent donc à former un cercle vicieux, tant au Nord qu'au Sud : la déconnexion d'avec tout nous dépossède, nous ressentons un vide, ce vide est rempli par la consommation et/ou la science, ce qui encourage plus de déconnexion et empêche une réelle responsabilisation envers quoi

que ce soit. Dans le même sens, l'*abstractification*, dont parle Marimba Ani (*In Hawthorne*, 2002, p. 364), est aussi symbolique de ce phénomène, où l'on tend vers l'immatérialité dans le sens de l'éloignement du concret, du physique, du local. Suite à ce constat, les alternatives que proposent les écoféministes s'articulent toutes autour de l'idée de reconnexion.

#### 2.1.5 Principe féminin, perspective de subsistance et *wild politics*

Selon Marie-Geneviève Pinsart qui analyse l'écoféminisme en tant que courant, il existe plusieurs versions de l'utopie politique écoféministe. Les femmes, les indigènes, les économies de subsistance et la nature constituent diverses sources d'inspiration pour ces propositions d'alternatives. La thèse de Vandana Shiva est que le paradigme de savoirs dominant en arrive aujourd'hui à un cul-de-sac, et que nous avons un besoin urgent de se tourner vers les femmes du Tiers-monde qui possèdent un savoir alternatif, lequel permettrait de retrouver le «principe féminin». Le paradigme occidental masculiniste, par les catégories qu'il crée, est réducteur et exclusif, et en vient même à menacer la vie. En effet, ce paradigme réduit la valeur à ce qui crée du profit, c'est pourquoi la nature et les femmes sont jugées sans valeur et sont considérées comme des éléments dont on peut disposer. Or, ces catégories ainsi que les principes inhérents au paradigme dominant sont destructeurs selon Shiva. Ils mettent en danger les conditions qui permettent la perpétuation du système et de la vie elle-même. Ainsi, nous avons tous intérêt à chercher une autre vision du monde. En l'occurrence, elle indique que celle des femmes du Tiers-monde nous enjoint à ramener les préoccupations de vie et de survie au centre de nos réflexions et actions. Les femmes du Tiers-monde, de celles dont on dispose, deviennent celles qui expertes en survie, peuvent nous sortir du cul-de-sac. «In recovering the chances for the survival of all life, they are laying the foundations for the recovery of the feminine principle in nature and society, and through it the recovery of the earth as sustainer and provider.» (Shiva, 1988, p. 224).

De son côté, Maria Mies développe une idée semblable, mais elle trouve son inspiration chez les indigènes. Pour elle, la nouvelle vision du monde dont nous avons besoin est ce qu'elle nomme la «perspective de subsistance». Qu'il s'agisse d'un projet de gestion de l'eau, de l'instauration de logis communautaires ou de projets de compostage, Mies montre que la perspective de subsistance favorise l'autonomie, la réinsertion sociale, la gestion durable de

l'environnement, la vie en communauté et l'interdépendance. En ce sens, «cette interdépendance entre toute vie sur terre; entre problèmes et solutions est une des découvertes principales de l'écoféminisme» (Mies *In* Mies et Shiva, 1998, p. 352).

La thèse que Susan Hawthorne défend est que nous devons nous inspirer de la biodiversité pour développer une alternative à la mondialisation actuelle. Ainsi, au lieu du profit, la biodiversité devrait devenir l'inspiration de la culture dominante ou du système (*wild politics*), considérant que la santé de la biodiversité et sa capacité de résilience diminuent avec l'homogénéisation. En s'inspirant de la nature, notre système retrouverait selon elle un certain équilibre qui manque actuellement. D'abord, le pouvoir serait distribué, car chaque organisme aurait son importance. De plus, dans l'utopie qu'elle propose, les différents systèmes de savoirs seraient respectés et préservés, tout comme les cultures qui font partie de la diversité. Les échanges économiques seraient basés sur les vrais besoins humains et ceux de la nature, sans excès, et dans une relation de réciprocité. Sans cesser complètement, les échanges ou la consommation seraient désormais basés sur la conscience de la relation entre le travailleur et le consommateur, dans une perspective qui permettrait une «reconnexion». Dans le même sens, une baisse de la consommation serait inévitable, dans la mesure où le vide qu'elle comblait serait désormais comblé par des relations humaines et une connexion avec la terre. Dans une telle vision du monde inspirée de la biodiversité, la violence envers la terre ou les gens ne serait pas envisageable, car nous comprendrions que ce n'est profitable pour aucune des parties de l'ensemble, et nous aurions conscience de faire partie de l'ensemble. Plutôt, nous travaillerions à respecter, préserver et remplir les besoins de tous, nous permettant d'avoir un plan à long terme pour notre vie sur terre. Par cette reconnexion, l'humain cesserait enfin d'être le seul être vivant inconscient de sa participation à l'environnement et de l'ensemble dont il fait pourtant partie.

#### 2.1.6 Principales critiques et apports de l'écoféminisme

Malgré un apport important quant à la réhabilitation des systèmes de savoirs des pays du Sud et la critique du développement et de la science occidentale, certaines critiques peuvent être faites au raisonnement écoféministe qui manque parfois de nuances. Aussi, les principales critiques à l'endroit de ce courant se situent aux points de tensions ou de

discordance avec les autres courants féministes ou écologistes (Pinsart, 2001, p. 343). D'abord, il apparaît que le raisonnement écoféministe est parfois trop simplifié, manquant de nuances et tombant dans ce que certains taxent d'un essentialisme. En effet, l'adéquation qui est faite entre la nature et la femme et la présomption qui s'en suit que les femmes sont nécessairement les protectrices de l'environnement n'est pas un automatisme pour tous, et la notion d'un «principe féminin» ou «la femme qui "parle comme les montagnes" (Doubiago), ouvre la porte à l'acceptation d'un déterminisme biologique aux conséquences oppressives pour celle-ci» (Pinsart, 2001, p. 345). Pour certaines féministes justement, cette accentuation du lien entre la femme et la nature risque d'emprisonner la femme dans une conception de la Mère, et il s'agit de la base du combat de celles-ci contre ladite «nature féminine» que les écoféministes évoquent. Sans compter qu'il est clair que toutes les femmes ne se sentent pas connectées à la nature de la même façon. Ainsi, dans sa version «écoféminine» (certains pans de la pensée de Shiva), l'écoféminisme risque parfois de reproduire ce qui est reproché au masculinisme, mais en accentuant le pôle féminin et en supposant un accès privilégié à la nature pour les femmes. Or :

Il semble également que la valeur d'un sentiment ne repose pas sur le fait qu'il soit éprouvé par une femme plutôt que par un homme, ce qui est non fondé et éthiquement dangereux, mais sur le fait qu'il invite à entrer en relation avec autrui en dehors de toute structure de domination subordination. (Pinsart, 2001, p. 345)

Heureusement, au total, on peut dire que l'écoféminisme évite ce piège, faisant bien comprendre que le principe féminin ne concerne pas seulement les femmes, et qu'une plus grande valorisation de celui-ci dans l'organisation de la société peut bénéficier tout autant aux hommes.

De plus, il apparaît que si le raisonnement écoféministe s'intéresse aux situations que vivent les femmes partout dans le monde et vise à être profitable aussi aux hommes, le point de vue en est surtout un du Sud, même lorsque ce sont des occidentales qui l'adoptent (par exemple, la perspective de subsistance de Mies). Ainsi, certains reprochent à l'écoféminisme cette perspective, pouvant aussi être perçue par les féministes du Nord comme un simple retour en arrière. Pour certaines féministes plus classiques en effet, le retour à une forme de tradition dans l'organisation de la vie, bien qu'orchestrée autour d'un «principe féminin», va à l'encontre de l'émancipation des femmes. Cependant, comme nous l'avons vu, ce

désaccord est assumé par les écoféministes qui veulent justement actualiser certains points d'un discours féministe trop radical et trop exclusivement occidental dans ses principes. Dans le même sens, il apparaît que la critique concernant une certaine généralisation au sein l'écoféminisme ne tient pas, ce courant évitant le piège d'enfermer les femmes dans une réalité unique car l'attention est portée à la diversité des contextes et des expériences. Ainsi, selon Pinsart, la mise en place de «conditions cadre» dans l'écoféminisme permet à celui-ci «d'éviter l'écueil du relativisme associé à son approche multiculturelle et pluraliste. En effet, l'attention portée au contexte historique et socio-économique enlève aux solutions et aux analyses écoféministes toute portée universelle et essentialisante.» (2001, p. 344)

Enfin, pour d'autres, il n'est pas évident que les pratiques des femmes du Tiers-monde soient nécessairement durables, ni qu'elles méritent automatiquement le titre de protectrices de l'environnement. Au contraire, certains croient plutôt que le manque d'éducation des femmes du Sud, leurs systèmes de croyances et la pauvreté sont à l'origine de mauvaises pratiques environnementales et de la destruction de l'environnement dans certains cas (c'est le cas entre autre de la controversée technique du brûlis). De plus, il est vrai que le mythe du «bon sauvage» est présent en filigrane dans l'approche de l'écoféminisme, et qu'une certaine tendance à la romanticisation du mode de vie des indigènes et de la tradition est observable.

Malgré tout, ce courant demeure très riche et constitue même la base de plusieurs recherches et courants critiques ultérieurs (c'est le cas entre autres du post-développement et du capitalisme cognitif, ayant tous deux des liens avec l'écoféminisme et le travail de pionnier d'auteurs comme Vandana Shiva). Pinsart résume bien les apports de ce courant:

En fuyant le réductionnisme et en faisant de la différence la source infinie de multiples formes d'interconnexions, il reconceptualise les notions de globalisation et de mondialisation et offre ainsi une alternative démocratique et respectueuse des cultures. Joignant l'aspect critique à la volonté d'agir efficacement, les écoféministes proposent des solutions locales et temporaires responsabilisant chaque membre de la société à l'égard de ses semblables et de son environnement naturel. (2001, p. 349)

## **2.2 Capitalisme cognitif : économie de la connaissance, biens communs et droits de propriété intellectuelle**

Le capitalisme cognitif est une théorie voulant que nous soyons sortis du capitalisme industriel et que nous soyons désormais dans une «économie de la connaissance», expression

étant considérée plus lourde encore qu'une économie *basée* sur la connaissance. Ce qui est appelé le capitalisme cognitif correspond donc à une époque et un système économique où la connaissance devient la principale force productive, une forme de «capital immatériel», c'est-à-dire que c'est la connaissance qui a de la valeur sur le marché. Mais il s'agit aussi d'un courant critique. Les principaux ouvrages à l'origine de cette théorie critique sont ceux d'économistes comme Yann Moulier Boutang (*Le capitalisme cognitif: la nouvelle grande transformation*, 2002), Carlo Vercellone (*Sommes-nous sortis du capitalisme industriel?*, 2002) et André Gorz (*L'immatériel: connaissance, valeur et capital*, 2003), abordant par exemple les transformations récentes entourant les biens communs, la vie, le savoir et les droits de propriété intellectuelle (DPI); quoique certains auteurs analysent ces mêmes enjeux sans pour autant utiliser spécifiquement l'expression «capitalisme cognitif». En effet, c'est le cas entre autres de Vandana Shiva, qui a produit récemment une importante oeuvre sur ces thèmes, souvent citée par certains cognitivistes.

Les thèmes abordés par ce courant sont la marchandisation du vivant et du savoir ou le mouvement actuel d'enclosure des biens communs; le pillage des savoirs traditionnels des pays du Sud et leur drainage vers le Nord, par appropriation et à l'aide des DPI; pour n'en nommer que quelques-uns qui nous intéressent particulièrement. De plus, la majorité des auteurs de ce courant expriment une inquiétude face à ces processus (dus au passage à l'économie de la connaissance), devant la réalisation de ce que certains appellent une «utopie destructrice», et c'est en cela qu'ils se distinguent de d'autres théories. Carlo Vercellone précise que le capitalisme cognitif ne doit pas être confondu avec des lectures différentes de la transformation du capitalisme contemporain, comme la *New Economy* ou le concept de société informationnelle développé par Freeman, Perez et Castells, ces deux lectures ayant en commun un certain déterminisme et optimisme technologique (Vercellone, 2004b). Le capitalisme cognitif, lui, se veut plutôt une critique des mythes de cette tendance optimiste, et distingue clairement information et connaissance, s'intéressant à la seconde. De plus, les cognitivistes croient que le capitalisme cognitif est source de profondes contradictions et d'instabilité: «Le capitalisme cognitif est bel et bien une tendance réalisée, un type nouveau d'accumulation. Mais il n'est pas un régime stabilisé.» (Moulier Boutang, 2002, p. 203) Ainsi, les auteurs cognitivistes varient dans leurs positions entre croire en des instabilités à résoudre, et y voir une incompatibilité plus profonde. On peut effectivement les placer sur un

*continuum* entre un certain optimisme et un profond pessimisme. Reste cependant qu'ils se distinguent des approches qui magnifient la révolution technologique ou informationnelle, ou qui se réjouissent des capacités du capitalisme à s'adapter. Plusieurs cognitivistes font ressortir les conséquences particulières pour les pays du Sud, dans le contexte d'une nouvelle division internationale du travail (DIT). Dans ce cas-ci, les transformations issues du passage au capitalisme cognitif forcent à reconsidérer le concept même de développement, et ses liens avec les savoirs et connaissances. Ceci constitue donc une autre raison pour considérer ce courant comme critique, cette fois dans le champ plus spécifique du développement. En tant qu'auteurs critiques, les cognitivistes émettent à leur tour, face à l'utopie destructrice, des utopies salvatrices, des solutions ou des éléments porteurs d'espoir.

### 2.2.1 Le passage à l'économie de la connaissance

Les auteurs cognitivistes indiquent que plusieurs facteurs contribuent au passage à l'économie de la connaissance, ainsi qu'à la transformation de la connaissance elle-même pour qu'elle corresponde aux besoins du capital. Dans ce passage, les DPI jouent un rôle important, eux-mêmes déviés de leur rôle original. En effet, les DPI, comme les brevets par exemple, ne jouent plus le rôle de récompenser la créativité et l'inventivité. Selon Vandana Shiva, «avec le temps, l'objectif du brevet est devenu celui de promouvoir la fabrication plutôt que de récompenser l'invention» (2004, p. 27), et donc celui de bloquer le transfert de connaissances et de technologies dans un esprit de concurrence. Ce nouveau rôle des DPI est intimement lié à l'avènement d'un second mouvement d'enclosure du bien commun, mouvement observable depuis les années 1960, alors que la connaissance est aussi visée cette fois. En effet, l'article «The Tragedy of the Commons» de Garrett Hardin, écrit en 1968, sonne le début de la dévalorisation des biens communs, sous prétexte d'une pression démographique trop forte ne justifiant plus le libre-accès à ces ressources gratuites (Azam, 2007, p. 114-115). C'est ainsi que selon lui, la sauvegarde des biens communs doit se faire sur la base de droits de propriété privée, et que les DPI s'inscrivent eux aussi dans ce nouveau paradigme de dévalorisation des biens communs. En somme, les DPI ont comme nouveau rôle de délimiter la propriété intellectuelle en tant que propriété privée qui ne doit plus être gratuite, ou d'assurer l'appropriation exclusive : «le brevet devient octroi d'une part du marché de la connaissance» (Azam, 2007, p. 116).

Nous assistons donc à la privatisation du bien commun qu'est la connaissance, au moyen des DPI, et André Gorz souligne qu'il n'y a pas de capitalisme cognitif sans DPI (Gorz, 2003, p. 59). Un autre élément qui montre le passage à l'économie de la connaissance est le fait, comme l'indique Geneviève Azam, de l'intégration des DPI au sein du commerce mondial, avec l'Accord sur les Aspects de droits de propriété intellectuelle touchant au commerce (ADPIC) de l'OMC, ou l'actuelle recherche d'un régime mondial d'Accès et Partage des Avantages (*Access and Benefit Sharing*), pour l'accès aux ressources et savoirs du Sud après un consentement préalable supposé être libre et informé. Ainsi, selon les cognitivistes, tout démontre que la connaissance a désormais une grande valeur sur le marché, et que le capitalisme entend capitaliser cette nouvelle marchandise. Mais comme nous le verrons, les caractéristiques de la connaissance rendent problématique cette marchandisation d'un capital immatériel, et les cognitivistes soulignent les contradictions inhérentes au capitalisme cognitif.

### 2.2.2 Marchandise fictive et capital immatériel

Le second mouvement des enclosures ne clôturé pas la terre, mais la connaissance, et la transforme de bien commun en bien privé ou marchand, c'est-à-dire en marchandise que l'on peut s'approprier. Mais Azam explique également que si la connaissance devient une marchandise, il s'agit bien d'une «marchandise fictive». Pour plusieurs raisons, la connaissance n'est pas une marchandise, et ne peut être considérée comme telle, mais le capitalisme tend tout de même à réaliser cette fiction (Azam, 2007, p. 112). À ce propos, Shiva rejoint la thèse d'Azam, mais spécifiquement au sujet de la vie, dans *La vie n'est pas une marchandise* (2004). Gorz considère également que dans cette mutation du capitalisme, la vie et la connaissance en viennent à être considérées comme un capital immatériel, intitulant son ouvrage *L'Immatériel*.

Tous les cognitivistes s'entendent pour dire qu'à la base, la connaissance n'est pas produite pour le marché, qu'elle est une activité gratuite et qu'elle résulte d'un processus collectif. Une autre différence entre la connaissance et une marchandise est le fait que si la connaissance est donnée, elle n'est pas perdue (telle une marchandise); elle est en fait indivisible et existe car elle est transmise par des humains à d'autres humains. Plus

précisément, Gorz explique que ce sont les caractéristiques intrinsèques de la connaissance font qu'elle ne peut être considérée comme une marchandise. Il met l'accent sur la difficile évaluation de la valeur de la connaissance, car elle ne peut être comparée aux autres connaissances, comme les produits le peuvent entre eux. Il n'existe pas d'étalon de mesure pour juger de la valeur de la connaissance en tant que nouveau capital, c'est-à-dire en tant que «capital immatériel». Cependant, certains peuvent critiquer ce raisonnement de Gorz, en faisant remarquer qu'il y a bel et bien des coûts de production à cette connaissance, et que ces coûts peuvent constituer un étalon de mesure. Reste tout de même que la réelle valeur de la connaissance est intrinsèque, et c'est ce qui, dans le contexte du capitalisme cognitif, remet en question la définition même du concept de valeur (Gorz, 2003, p. 35). Dans le même sens, Gorz explique que la connaissance, en tant que capital immatériel, est différente des marchandises, mais que le capital fera tout pour que celle-ci corresponde à ses catégories, c'est-à-dire pour la capitaliser (2003, p. 33-40). Cependant, et il rejoint ici Azam, malgré l'appropriation de la connaissance par le capital, il y aura toujours un «reste», c'est-à-dire une parcelle non-appropriable dans la connaissance, comme dans tout capital immatériel.

### 2.2.3 Reste et externalités

Ce qui échappe à la formalisation, ce qui est intuition, sens artistique, don de soi, créativité ou expérience intraduisible, tout cela correspond au concept de «reste», ou de ce qui est inappropriable dans la connaissance. Car comme l'explique Azam, «c'est l'individu humain inséré dans des rapports sociaux qui est le porteur de cette marchandise particulière» (2007, p. 123). En effet, c'est parce qu'elle est liée à l'expérience humaine que la connaissance a un sens. Ce reste, ce sens est la clé que même le capitalisme cognitif ne pourra s'approprier, selon les cognitivistes. De plus, Gorz spécifie qu'il y a une importante différence entre connaissance et savoir, et que dans le capitalisme cognitif, il y a domination de la connaissance sur les savoirs. En fait, la connaissance renvoie selon lui à un objet, est objective et peut être informatisable, alors que le savoir renvoie plutôt à la capacité d'un sujet vivant, c'est-à-dire qu'il s'agit toujours d'un savoir qui est vécu, difficilement traduisible en paroles (comme un savoir-faire, une habileté ou une intuition) (Gorz, 2004, p. 205-216). Aussi, nous assistons à la domination de la connaissance sur les savoirs vécus, car la première est plus facilement codifiable, appropriable et privatisable par le capital. D'ailleurs, par ses

coûts de production, la connaissance se rapproche davantage de la marchandise que le savoir-faire. Ainsi, le «reste» est ce qui freine ou devrait freiner l'appropriation même des savoirs, mais les cognitivistes ne sont pas si optimistes. En fait, ils s'entendent pour dire que s'il y avait une appropriation totale de la connaissance et des savoirs, ce serait la fin de leur substance, et par là, de leur capacité à se reproduire.

Un autre concept qui résume bien ce phénomène est celui des «externalités», c'est-à-dire tous les biens communs, les biens non productifs qui sont à l'extérieur de l'économie formelle, comme les savoirs vécus :

De même que la culture, la sagesse, les savoirs tacites, les capacités artistiques, relationnelles, coopératives, etc., la connaissance est richesse et source de richesse sans être ni avoir une valeur marchande, monétaire. Elle est – comme les autres capacités humaines – une force productive sans n'être que cela et sans être nécessairement un moyen de production. Elle fait partie de même que les autres capacités humaines, de même que la santé, la vie et la nature – laquelle est aussi une force productive sans n'être que cela – de ces richesses «externes» ou de ces «externalités» qui sont indispensables au système de production de marchandises, mais que celui-ci est incapable de produire selon sa logique et ses méthodes propres. (Gorz, 2003, p. 78)

Or, le capital pille désormais ces externalités, ce qui rend possible l'assèchement de cette source. Cette prédation des externalités qui sont la base même du système de production constitue la contradiction interne du capitalisme, et ce qui fait dire à Gorz que le capitalisme cognitif représente la crise du capitalisme tout court, les deux entrant en contradiction. En effet, la capacité du capitalisme à se reproduire et à s'adapter se traduit ici par un esprit suicidaire inconscient, qui fait qu'il se dirige à toute vitesse vers sa fin. Ou comme Azam le souligne, le fait de croire en la fiction qu'il a créée – la connaissance en tant que marchandise fictive – serait peut-être plutôt un signe de schizophrénie. Bref, il s'agit de la critique majeure du capitalisme cognitif au niveau théorique (critique effectuée par les cognitivistes les plus pessimistes), et l'image d'un serpent qui se mangerait la queue jusqu'à disparaître est particulièrement représentative, à notre sens. Nous verrons plus loin quelles sont les options face à ce constat (des luttes démocratiques basée sur le «reste» à la fin du genre humain). Mais avant, voyons concrètement comment l'avènement de ce nouveau capitalisme se traduit pour les pays du Sud et les savoirs traditionnels, exemple concret d'une prédation des externalités.

#### 2.2.4 Nouvelle division internationale du travail et biopiraterie

Dans cette nouvelle économie de la connaissance, les savoirs traditionnels qui sont surtout présents dans les pays du Sud sont convoités en tant que nouvelle ressource ayant de la valeur. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, dans les phases précédentes du capitalisme, le «système-monde» s'articulait autour de l'extraction de matières premières au Sud (les pays de la périphérie), et de leur drainage vers les pays du Nord (pays du centre) pour être transformées. Avec le capitalisme cognitif, le processus est le même, mais la matière exploitée est la connaissance, plus particulièrement les savoirs traditionnels des pays du Sud qui sont drainés vers le Nord pour être capitalisés. En fait, les pays du Sud, considérés comme les pays mégadivers en raison de leur diversité biologique la plus importante de la planète (60% de celle-ci se trouve sur leurs territoires), sont aussi les bassins les plus importants de savoirs locaux associés à l'utilisation et la conservation de cette biodiversité. Aujourd'hui, on constate que ceux-ci sont convoités par les compagnies pharmaceutiques, agrochimiques et du domaine des sciences de la vie, qui veulent les privatiser et les acquérir au moyen des brevets. Vandana Shiva explique à ce sujet que les DPI, en plus de favoriser le transfert des savoirs du domaine public au privé, favorisent leur transfert du Sud vers le Nord ainsi que la concentration des profits tirés de leur exploitation dans les entreprises du Nord (2004, p. 45-52). La «biopiraterie» est ce que cette auteure décrit comme le phénomène actuel de brevetage du savoir, et celui de son appropriation par les compagnies du Nord – il s'agirait bien d'une tendance, selon elle, et non d'erreurs isolées – le transfert et l'incorporation des savoirs traditionnels dans les systèmes de savoirs occidentaux étant un vol rendu possible à cause de la négation de l'inventivité des peuples autochtones, à la base du système international de DPI. Shiva fait également un parallèle entre la biopiraterie et la colonisation. L'appropriation d'un territoire réputé inhabité par des hommes civilisés est perçu comme toute naturelle par les colonisateurs, et la *terra nullius* devient aujourd'hui *bio nullius*, ce qui permet de penser qu'il n'y a pas de savoirs associés à la biodiversité avant leur découverte par l'homme blanc (Shiva, 2004, p. 63-65). Les DPI servent donc une nouvelle forme de colonisation; celle à la fois de la vie, de l'esprit et du corps; tous trois du domaine de l'immatériel ou des externalités, comme on l'a vu.

Les principes de propriété privée associée au savoir et de stimulation de l'invention par le profit ne sont pas répandus dans les pays du Sud, les savoirs traditionnels étant produits et transmis dans un contexte de partage et de réciprocité, au sein d'une communauté. Or, la volonté de forcer tous les pays de l'OMC à adopter un système de DPI à l'américaine, légalisant ainsi la biopiraterie et le brevet sur le vivant, est à l'origine de l'Accord sur les ADPIC, et fait que les systèmes de savoirs non-occidentaux ne sont pas protégés. Cela confirme également le nouveau système-monde basé désormais sur l'économie de la connaissance, et le rôle qu'y jouent les savoirs traditionnels. Particulièrement, les populations autochtones des pays du Sud sont dépossédées de leurs savoirs ancestraux, alors que ceux-ci sont à la base de leur mode de vie (souvent de subsistance), et qu'ils font aussi partie de leur patrimoine culturel. Vandana Shiva explique, en donnant l'exemple du *neem* qui a fait l'objet de plusieurs demandes de brevets qui n'ont pas pu toutes être révoquées, que la biopiraterie est un vol triple que subissent les populations détentrices de savoirs traditionnels : vol de ressources – le *neem* se fait rare à cause de son utilisation industrielle –, vol intellectuel et culturel – le savoir médicinal et agricole lié à cet arbre, et le sens qu'il a dans la culture indienne –, vol économique – par la destruction des économies locales d'où sont issues les innovations et les moyens de subsistance –. Ainsi,

[...] les valeurs culturelles, médicinales et agricoles conjuguées du *neem* ont contribué à sa diffusion à grande échelle et à sa popularité. Plus de 50000 margousiers abritent les pèlerins en route vers La Mecque. Les Indiens ont fait au monde entier le cadeau de leurs connaissances sur le *neem*. Cet arbre symbolise la diversité des espèces et la libre circulation des connaissances à leur sujet. C'est ainsi qu'en Inde, le *neem* [était] appelé l'arbre gratuit. (Shiva, 2004, p. 72-73)

De son côté, Carlo Vercellone explique que l'avènement du capitalisme cognitif, basé sur la privatisation du commun dont les savoirs traditionnels, consacre le «renouvellement d'un vaste processus d'accumulation primitive» (Vercellone, 2004a, p. 367). La nouvelle DIT provoquée par la mutation du capitalisme a pour conséquence de renforcer l'échange inégal, puisque le drainage des savoirs vers le Nord et leur appropriation contribue à maintenir les pays du Sud dans des activités de production faiblement rémunérées, sans pouvoir d'accéder à l'économie de la connaissance; alors que les pays du Nord gagnent des avantages comparatifs (pharmacie, biotechnologies, nouvelles technologies de l'information et de communication) en monopolisant la connaissance et les savoirs. Du même coup, ils

deviennent indépendants face au Sud car ils se font propriétaires de recettes convoitées par tous. Ainsi, certains craignent une «déconnexion forcée» pour les pays du Sud (Mouhoud *In* Vercellone, 2004a, p. 369). D'autres soulignent le caractère flagrant de cette injustice qui augmente le fossé entre le Nord et le Sud:

Le modèle dominant, qui fait circuler librement et sans protection les connaissances et les ressources du Sud riche en capital génétique vers le Nord riche en capital financier, alors que le flux de connaissance et de ressources est protégé dans la direction inverse, est d'une injustice criante et ne peut plus durer. (Shiva, 2004, p. 139).

#### 2.2.5 Les options : du renouvellement du concept de développement à la fin du genre humain

Face à ce constat de crise apportée par le capitalisme cognitif, tant au Nord qu'au Sud, les auteurs proposent des options possibles, en fonction de leur position, entre plutôt optimiste et très pessimiste. Selon Vercellone, l'avènement du capitalisme cognitif et la nouvelle DIT forcent un renouvellement du concept de développement, dans lequel les savoirs traditionnels seraient réhabilités et permettraient un développement soutenable sur de nouvelles bases. Il critique entre autre l'idée selon laquelle l'intégration des pays du Sud à l'économie mondiale doit se faire par le développement de domaines de production à faible contenu de connaissance, idée périmée selon lui. En effet, dans le contexte de l'économie de la connaissance, il s'agit du chemin de la déconnexion forcée. De plus, ces pays n'ont plus besoin d'ajustement structurel, mais ont plutôt besoin d'investir dans les domaines de la santé et l'éducation, dans le but de s'insérer dans l'économie de la connaissance. En fait, selon cet auteur :

Les contradictions et les conflits qui traversent la DIT et l'essor du nouveau capitalisme portent pourtant en leur sein les germes d'un modèle de développement soutenable et solidaire Nord-Sud. L'idéal-type de ce modèle pourrait être conçu, à travers une sorte de renversement des tendances caractérisant le capitalisme cognitif, comme la constitution d'une société de la «démocratie et de la coopération des savoirs» (Vercellone, 2004a, p. 375).

Une nouvelle conception du développement où les savoirs traditionnels sont réhabilités et valorisés, dans une vision holistique du savoir et de la nature, permettrait donc un développement soutenable pour le Sud et une gestion consciente de la production au Nord, dans une optique de protection de la vie. Il apparaît que Vercellone rejoint ici les écoféministes. De plus, il souligne que la primauté des biens collectifs devrait être la base du

développement du Sud, pour l'épanouissement d'une économie de la connaissance. Des droits collectifs seraient nécessaires, et une protection adéquate des savoirs traditionnels, cela nécessitant une position forte des pays mégadivers du Sud au sein des négociations internationales entourant les DPI et les ressources de l'immatériel. Dans le même sens, Yann Moulier Boutang fait remarquer que:

[...]chacun sent que le degré d'interdépendance (co-linkage) de l'économie mondiale est telle que c'est au niveau de la gouvernance mondiale (avec une réforme profonde de l'ONU, du FMI, de la Banque mondiale, de l'OMPI) que les pays du Sud pourront obtenir les garanties de la construction des biens communs indispensables tant à leur développement propre qu'à un développement durable global. Tel qu'il est actuellement, le régime de la propriété intellectuelle présente toutes les caractéristiques du vieux capitalisme industriel alors que nous avons basculé sans une autre économie, dans un [autre] type d'accumulation et donc de développement. (2005)

D'autres auteures comme Shiva et Azam rejoignent l'idée de Vercellone de la possibilité de sortir de cette crise grâce aux luttes démocratiques en faveur d'un nouveau modèle de développement, plus soutenable mais surtout plus humain. Avec un espoir relatif, elles soulignent que les gens devront exprimer leur désaccord avec la privatisation des savoirs et la destruction de leur essence, avec les principes de l'Accord sur les ADPIC, et avec les orientations actuelles de la science moderne qui tend à contrôler et détruire la vie. Pour elles, «ce sont donc bien les mouvements démocratiques qui peuvent empêcher que le processus de réification de la connaissance ne se réalise pleinement» (Azam, 2007, p. 125). Et il en est de même de la vie.

De son côté, en guise de conclusion de son ouvrage, André Gorz nous met en garde contre l'endroit où peut nous mener le capitalisme cognitif si on ne l'arrête pas. Il constate que la science tend à devenir de plus en plus indépendante du capitalisme, après avoir longtemps évolué ensemble. Rejoignant également le raisonnement écoféministe, il explique que la science occidentale essaie de réaliser le rêve de son père, Descartes, c'est-à-dire de penser en dehors du corps dans une haine de ce corps incontrôlable car vivant (Gorz, 2003, p. 117). Cette science s'oriente donc vers la mécanisation des hommes et leur amélioration grâce à des prothèses de plus en plus sophistiquées (fécondation *in vitro*, intelligence artificielle, etc). Or, le contrôle absolu sur le vivant nous mènera selon lui à la fin du genre humain. «D'une manière ou d'une autre, la fin du genre humain est programmée. L'évolution voue l'homme à fabriquer le contre-homme qui le condamne. La science réalise son projet

originel : elle s'émancipe du genre humain.» (Gorz, 2003, p. 135). Cette prophétie, bien qu'extrême, fait pourtant écho aux débats actuels sur l'intelligence artificielle et le clonage, et rejoint d'autres faits soulevés par l'auteure et scientifique Vandana Shiva quant à la modification du vivant par la science, qui pourrait aussi selon elle nous mener vers une destruction de la vie. Au sujet de la nouvelle technologie agricole surnommée *Terminator* qui permet de reprogrammer l'ADN d'une semence pour la rendre infertile – non reproductible naturellement pour plus de profits – elle explique :

Étant donnée l'incroyable faculté d'adaptation de la nature et le fait que la technologie n'a jamais été mise à l'épreuve à grande échelle, il convient de prendre très au sérieux la possibilité que *Terminator* atteigne des cultures vivrières avoisinantes ou se répande dans la nature. Si les plantes de semences devenaient graduellement stériles, on assisterait à une catastrophe planétaire qui risquerait d'anéantir des formes de vie supérieures, y compris les êtres humains. (Shiva, 2004, p. 99)

Gorz et Shiva sont donc ceux qui mettent le plus l'accent sur les conséquences tragiques envisageables avec la poursuite du capitalisme cognitif, celui-ci portant paradoxalement en germe, à la fois la possibilité d'une nouvelle société et la possibilité de la fin du genre humain (Gorz, 2003; 2004).

#### 2.2.6 Principales critiques et apports du capitalisme cognitif

Les principales critiques au raisonnement cognitiviste proviennent de ceux qui sont partisans d'un nouvel ordre mondial marchand de la propriété intellectuelle, et qui y voient un formidable facteur de stabilisation. Ceux-ci voient entre autre dans les DPI une façon pour les pays du Sud de stimuler l'innovation et de se développer rapidement, comme ils sont optimistes face à ce qu'ils considèrent plutôt comme une révolution technologique, une révolution numérique ou une nouvelle ère de l'information. Or, les cognitivistes ont démontré clairement que le système actuel de DPI désavantage ces pays, entre autres car il nie les caractéristiques inhérentes aux systèmes de savoirs traditionnels. La reconnaissance des transformations du capitalisme mène aussi les cognitivistes à favoriser à la fois une refonte du régime mondial de DPI, à la fois un renouvellement du concept de développement, conscients que les enjeux qui se jouent à l'heure actuelle s'inscrivent dans une possible transformation de l'ordre mondial, les pays du Sud étant les principales victimes et détenant aussi des ressources convoitées. En effet, les cognitivistes ne sont pas nécessairement

optimistes face aux transformations apportées par le passage au capitalisme cognitif, mais ils suggèrent des façons possibles d'éviter des issues dramatiques.

Malheureusement, il semble que leur remise en question du concept de développement reste quelque peu en surface (à part peut-être Vandana Shiva), et qu'ils se contentent d'espérer que les négociations internationales aboutissent à un nouveau modèle de développement durable, au lieu de réellement proposer des alternatives. Pourtant, le modèle dominant de développement est étroitement lié à un capitalisme périmé, et mériterait la même déconstruction. À ce sujet, il apparaît que certains auteurs vont plus loin que les cognitivistes, trouvant que le concept même de développement est périmé et qu'il ne sert à rien de continuer à le nourrir si on sait qu'il est lié aux principes de base du capitalisme. C'est le cas entre autre des post-développementistes, que nous étudierons plus loin.

Malgré cette lacune, le courant du capitalisme cognitif offre une analyse riche des nouveaux enjeux liés à la connaissance et aux savoirs traditionnels dans une économie politique qui se voit transformée. Cela éclaire et donne des outils importants pour réfléchir à l'impact de ces transformations actuelles dans le champ des théories et approches du développement. Ils innovent surtout en s'intéressant aux différences entre la science et les systèmes de savoirs traditionnels, par rapport aux stimulations de l'innovation et à la propriété intellectuelle. Ils distinguent aussi clairement connaissance et savoirs, expliquant la domination actuelle de l'une sur les autres, ou de la science occidentale sur les systèmes de savoirs traditionnels du Sud. Le principal apport de ce courant est d'avoir démontré l'importance des DPI dans le développement des pays du Nord, et l'incompatibilité de l'actuel système des brevets avec les savoirs traditionnels des pays du Sud, qui sont pourtant de plus en plus convoités voire même menacés. En cela, ces auteurs ont montré qu'il y a bel et bien un nouvel intérêt pour les savoirs traditionnels en tant que capital immatériel, mais aussi en quoi cela nuit actuellement aux communautés détentrices de ces savoirs.

### **2.3 Ethnodéveloppement : identité, culture et développement**

L'ethnodéveloppement est né d'une proposition théorique élaborée par Guillermo Bonfil Batalla, anthropologue mexicain, lors d'une rencontre de plusieurs organisations indigènes de l'Amérique latine en 1981. Or, s'il s'agit d'une approche théorique de l'anthropologie, il

apparaît que cette théorie est devenue la ligne d'action de tout un pan du mouvement indigène en Amérique latine, rendant la théorie et la pratique inextricablement liées pour ce courant. Au niveau théorique, l'ethnodéveloppement s'appuie sur une «conscience d'ethnicité» valorisée, qui agit comme un moteur endogène de développement. Cette idée à la base de l'ethnodéveloppement rompt avec le modèle dominant de développement dans lequel l'identité nationale est préconisée, et le développement par la modernisation (*top-down*) est censé faire disparaître les revendications d'autodétermination basées sur l'identité ethnique. De plus, comme nous le verrons, l'ethnodéveloppement s'élabore en réaction à l'approche participative, approche voisine. En effet, ce sont les critiques apportées à cette approche qui sont à l'origine de l'ethnodéveloppement, alors que pour les tenants de cette approche, une différence mince mais capitale existe entre les deux : le développement n'est désormais plus fait *pour* eux mais bien *par* eux, selon leur propre conception du développement et sans intermédiaire. Dans ce contexte, les savoirs traditionnels peuvent réellement constituer une base, avec les valeurs et pratiques, pour bâtir une ethno-vision du développement. Mais comme nous le verrons, pour mieux comprendre l'ethnodéveloppement, il importe d'abord d'en situer le contexte disciplinaire l'ayant vu naître, et d'expliquer en quoi l'approche participative précède cette théorie alternative.

Au niveau de la pratique, l'ethnodéveloppement est étroitement lié aux luttes d'autodétermination du mouvement indigène en Amérique latine (la théorie y étant d'abord ancrée, même si elle est utile ailleurs), ce qui fait qu'on peut aussi le considérer comme une stratégie ethno-politique. Cependant, d'autres acteurs interprètent à leur façon les concepts centraux de l'ethnodéveloppement, comme l'identité et le développement, ce qui rend l'application complexe et souvent à l'opposé même des visées de l'ethnodéveloppement. Du fait d'un va-et-vient entre approche théorique et application politique, il convient de s'intéresser aux tentatives réelles d'application de ces idées pour comprendre les pièges à éviter et les difficultés de conjuguer identité et développement. Les concepts entourant ces débats; comme l'ethnicité, l'identité, l'indigénité et la culture; sont très difficiles à utiliser, et plusieurs définitions et interprétations s'opposent. C'est ce que l'ethnodéveloppement fait ressortir. Ces difficultés et les pièges à éviter n'empêchent cependant pas plusieurs groupes de vouloir choisir un modèle de développement basé sur leur culture, leur cosmovision, leur histoire et leur vision du futur, malgré les difficultés que cela implique.

### 2.3.1 Le mariage de l'anthropologie et du développement et le *cultural turn*

Pour notre objet d'étude qui est les savoirs traditionnels, il apparaît que l'anthropologie a un important héritage de réflexion, et que cet héritage peut constituer un apport au champ du développement. L'anthropologie du développement traduit le mariage de l'anthropologie et du développement, alors que pour Paul Sillitoe, c'est l'étude des savoirs indigènes en tant que nouvelle spécialité qui constitue le centre de la révolution de l'anthropologie et la chance de se consolider une place dans la pratique du développement (Sillitoe, 2002, p. 3). Les perspectives anthropologiques du développement permettent de nouvelles approches dans ce champ à partir des années 1980, considérées comme des alternatives du développement. C'est le cas entre autre de l'approche participative et de l'ethnodéveloppement. De plus, à peu près au même moment, on observe un certain «tournant culturel» (*the Cultural Turn*) dans la théorie du développement (Radcliffe et Laurie, 2006, p. 231) alors que plusieurs constatent que la culture est un facteur qui importe dans le développement, et qu'il ne s'agit plus de remplacer une culture jugée inappropriée, comme dans l'école de la modernisation, mais de considérer la culture comme une ressource pour le succès de projets de développement adaptés et appropriés. Il y a aussi de plus en plus d'intérêt pour des approches *bottom-up* qui font participer les populations marginalisées (Ellen, 2002, p. 237).

### 2.3.2 L'approche participative : cousine de l'ethnodéveloppement

L'ethnodéveloppement se constitue sur la base d'une critique de l'approche participative, approche cousine. Celle-ci tire ses origines de l'approche de la conscientisation du pédagogue Paolo Freire, initiée dans les années 1970 au Brésil. Devenue la recherche-action participative avec le travail de Fals-Borda en Colombie (Labrecque, 2000), cette approche méthodologique adoptée par l'anthropologie, ou «l'anthropologie par l'action» est basée sur la collaboration et les échanges entre le chercheur et les gens de la communauté (Sillitoe, 2002), en tant que processus par lequel le chercheur, aussi appelé «chercheur activiste», tente de devenir un facilitateur de changement social. Mais malgré le dialogue et la bonne foi du chercheur qui agit en tant qu'intermédiaire entre la communauté et les institutions de développement, c'est la question du manque de représentation et de parité des communautés qui constitue la critique majeure de l'approche participative, et qui est à l'origine de

l'ethnodéveloppement. Le rôle d'intermédiaire du chercheur pose le plus gros problème éthique, et certains questionnent la possibilité pour celui-ci de demeurer neutre et de ne pas influencer les choix de la communauté vers un type de changement social particulier, de par son bagage théorique et ses allégeances. De plus, l'anthropologue ou le chercheur finit par parler au nom de quelqu'un d'autre, en fonction de ce qu'il croit que les indigènes ont besoin (de l'intégration à la conservation). Et il en va de même de nombreux experts, ONG et institutions qui font souvent valoir leur conception du développement et leur interprétation de l'identité des groupes indigènes. Comme le chef autochtone du Paraguay Bruno Barras l'explique: «The problem is that most NGOs treat us as if we are babies still drinking from feeding bottles. They speak for us and design projects for us. [...] We are really tired of things being done to us without ever being asked our opinion. This is at the root of our problems.» (In Blaser, Feit *et al.*, 2004, p. 49-50)

### 2.3.3 L'ethnodéveloppement : parité, autodétermination et droit au développement

La critique de l'approche participative, la question de la représentation et de la parité, ainsi que l'évolution du mouvement indigène dans sa lutte pour une reconnaissance et des droits sont tous liés à l'apparition d'une nouvelle approche : l'ethnodéveloppement. Selon Posey, la supposée révolution de l'anthropologie appliquée (à travers l'approche participative) ne sera pas si il n'y a pas de réel dialogue avec les détenteurs des savoirs traditionnels, et si ceux-ci n'obtiennent pas la parité, surtout politique, avec les forces du développement et les anthropologues. «Parity is seen as the ability of a group to make autonomous decisions about its future based on a set of principles derived from its own collective ontology – its own truth» (Posey, 2004, p. 162) C'est donc la question de l'autodétermination des indigènes, toujours pas réglée, qui est au cœur de l'élaboration de l'approche de l'ethnodéveloppement, ainsi qu'un constat que souvent, le vecteur de changement social est externe à la communauté. D'où l'importance dans cette approche du caractère endogène du changement social, c'est-à-dire induit de l'intérieur. À ce sujet, l'ethnodéveloppement s'inspire et bénéficie de toute une réflexion déjà amorcée dans les années 1970 au sein d'approches hétérodoxes du développement, valorisant un développement choisi par les communautés (développement auto-centré, expériences de *self-help*, endodéveloppement). La nécessité de briser la situation de dépendance des pays de la

périphérie apparaît passer par un développement endogène qui s'appuie sur les ressources internes, alors que plusieurs pays d'Afrique viennent d'accéder à l'indépendance.

Traduisant les luttes des communautés du Sud qui se basent sur des éléments identitaires, Rodolfo Stavenhagen fait connaître l'ethnodéveloppement dans le monde anglophone dans les années 1980, avec sa publication «Ethnodevelopment: a neglected dimension in development thinking» (1986). Il considère que les études sur le développement négligent la «question ethnique» dans leur cadre analytique, et c'est cela que l'ethnodéveloppement met en lumière (Stavenhagen *In* Fong, 2008, p. 332). Pour lui, il existe un biais dans le développement conventionnel en faveur de l'identification nationale et contre l'identification ethnique, même si cela est souvent irréaliste au sein d'un État-nation multiethnique. Il est donc contre l'idée qu'avec le développement viendra l'assimilation et la fin des conflits ethniques, et met plutôt l'emphase sur des politiques respectant les droits des minorités (incluant leur droit à choisir leur développement), valorisant des stratégies appropriées soit par l'État, soit par les groupes eux-mêmes lorsque possible. En somme : «Ethnodevelopment is thus a development perspective that no longer perceives ethnicity to be an obstacle to modernization.» (Fong, 2008, p. 334)

Comme mentionné, le raisonnement académique ethnodéveloppementiste (né au début des années 1980) fait écho aux luttes politiques déjà entreprises par les indigènes, organisés pour obtenir une reconnaissance juridique et politique ainsi que davantage de droits collectifs. D'abord, il apparaît qu'en Amérique latine, le mouvement indigène a pris une couleur spéciale, en raison de la multiethnicité des États. C'est aussi dans cette région du monde que les indigènes ont réussi à forcer l'État à reconnaître leur identité à travers des droits territoriaux, en tant que sujet ethnique et politique. Selon plusieurs, des phases sont identifiables dans l'évolution de ce mouvement indigène. Il a d'abord été caractérisé d'un indigénisme participatif et d'intégration, véhiculant la conception du développement de l'approche participative, où les ONG et les anthropologues ont un rôle important. Désormais, l'indigénisme est considéré comme étant entré dans une nouvelle phase, caractérisée par une volonté d'autodétermination, d'autonomie et de développement *our way*. Ainsi, après avoir obtenu une reconnaissance juridique, les indigènes veulent choisir leur développement et parler pour eux-mêmes, ce qui correspond théoriquement à l'approche de

l'ethnodéveloppement qui apparaît dans cette seconde phase. De plus, le droit au développement en tant qu'aspect de l'ethnodéveloppement implique aussi, pour les communautés autochtones, le droit de ne pas choisir le développement. L'auteure Aneesa Kassam reprend à ce sujet les mots de Stavenhagen :

As Stavenhagen explains, these groups are demanding the right by which their future is discussed and decided; to political representation and participation; to respect for their traditions and culture; to the freedom to choose what kind of development, if any, they want (2002, p. 64)

Aussi, un groupe pourra-t-il choisir un développement qui ne soit pas basé sur l'accumulation de richesses, mais sur la conservation de la vie, de la culture. De leur côté, Mario Blaser, Harvey A. Feit et Glenn McRae utilisent l'expression «projets de vie» (*life projects*) ou «plans de vies», en tant que projets alternatifs de développement pour et par les indigènes. Il s'agit d'une autre façon d'aborder l'ethnodéveloppement, comme un développement ayant une «perspective du lieu » (*place-based perspective*), sans prétention à l'universalisme. (Blaser, Feit *et al*, 2004, p. 28)

Si la théorie de l'ethnodéveloppement est d'abord ancrée en Amérique latine, car les droits territoriaux et politiques qu'ont obtenu les indigènes ont passé par une reconnaissance dans la loi des États, l'ethnodéveloppement, en tant qu'approche du développement qui considère la culture et l'identité ainsi que le droit à un développement choisi, est utile partout ailleurs. Par exemple, Kassam relate un cas d'ethnodéveloppement en Éthiopie, où une ONG locale applique une «ethnothéorie du développement», développée par les indigènes Oromo (2002, p. 64-81). Dans cette analyse, l'auteure rappelle la spécificité de l'ethnodéveloppement, soit que le développement provient des agents et ressources à l'intérieur de la communauté, et que la conception particulière du développement choisi émane des systèmes de savoirs traditionnels, comme ce fut le cas dans l'expérience des Oromo. Mais elle montre aussi combien il est difficile de conserver cette distinction de l'ethnodéveloppement par rapport à l'approche participative, dans la pratique. Dans un cas comme celui-ci où une ONG, bien que locale, veut se faire le lien entre théorie et pratique, participer à la revitalisation des anciennes institutions et en transformer certaines dans une

synthèse de la tradition et de la modernité s'avère très complexe<sup>2</sup>. La neutralité et l'impulsion endogène peuvent être remises en question. (Kassam, 2002, p. 78)

#### 2.3.4 Les conceptions de la culture dans les politiques de développement

Qu'il s'agisse de l'approche participative ou de l'ethnodéveloppement, la théorie et la pratique ne concordent pas toujours. De plus, lorsqu'un État décide, dans ses politiques de développement, de s'occuper de la culture et des identités, il se peut que les planificateurs des programmes n'interprètent pas le *culture matters* ou le tournant culturel du développement de la même façon que les indigènes, ou les tenants de l'ethnodéveloppement. C'est ce que nous montrent Radcliffe et Laurie dans leur analyse des politiques de développement concernant les indigènes des Andes, en Équateur et en Bolivie, censées favoriser un «développement culturellement approprié». En fait, ces auteurs expliquent que dans ce cas particulier, les façons de concevoir la culture, soit en tant que produit ou en tant qu'institution, instrumentalisent la culture dans un projet de développement néolibéral (Radcliffe et Laurie, 2006). Selon leur étude, beaucoup de projets de *Culture et Développement* sont planifiés autour de la valorisation d'un produit ou d'un service qui est typiquement indien (indigène ou traditionnel), associé à un mode de vie plus simple, vert, ce dans une vision romantique de l'indigénité. Ainsi, l'ethnotourisme par exemple offre au consommateur une expérience et des produits typiquement culturels, comme la générosité, la communauté et d'autres valeurs. Ces auteurs expliquent que pour les gestionnaires et hommes politiques, les biens et services culturels des indigènes constituent un avantage comparatif dans le marché mondial, une niche à exploiter. Or, si certains produits permettent un réel contrôle de la production de la part des indigènes, d'autres, comme les savoirs traditionnels liés aux herbes médicinales, ne garantissent aucunement que les indigènes contrôleront la propriété intellectuelle qui est la leur.

---

<sup>2</sup> Tout comme il peut y avoir synthèse entre des éléments de tradition et de modernité, la théorie de l'ethnodéveloppement fait une distinction entre «ressources propres» et «ressources d'autrui». Il peut donc y avoir un agencement, et des ressources d'ailleurs (comme un savoir technique) peuvent compléter un système de savoirs. Selon l'approche de l'ethnodéveloppement, la sélection de ce que l'on garde ou adapte se fait en fonction de la conception culturelle du développement, ou de la stratégie d'ethnodéveloppement choisie. Reste qu'il n'est pas dit comment, ni par qui, ce processus complexe s'effectue effectivement.

Culture as product treats culture as a set of material objects and distinctive behaviours. When this interpretation of culture is inserted into development thinking, it promotes the orientation of culturally distinctive products and services onto the market. These interpretations are embedded within the awareness of a post-Fordist global economy in neoliberal development (Radcliffe et Laurie, 2006, p. 242)

De plus, dans les programmes de *Développement avec Identité* des Andes, la culture est perçue comme une institution qui assure la stabilité et l'organisation de la vie sociale et politique des communautés, perçue aussi comme étant automatiquement démocratique. «Culture and development policy using the concept of social capital searches for locally embedded traditional authorities and institutions with legitimacy and authority» (Radcliffe et Laurie, 2006, p. 243). En fait, cette conception de la culture en tant qu'institution, en tant que structure non-étatique mais légitime, s'inscrit dans le mouvement de décentralisation et de désengagement de l'État en Amérique latine qui encourage l'organisation de la société civile tout en diminuant ses politiques sociales (Radcliffe et Laurie, 2006, p. 244). Ainsi, les conceptions de la culture en tant que produit et en tant qu'institution se rejoignent dans leur instrumentalisation par l'État.

Mais l'analyse de ces auteurs fait réaliser qu'une autre conception de la culture serait intéressante et plus utile, c'est-à-dire la conception de culture en tant que créativité. Cette conception serait plus flexible, en ce qu'elle ne considère pas la culture comme figée dans la tradition ou dans la définition d'un mode de vie du passé. Elle est plutôt considérée comme source d'innovation, le résultat d'un bricolage entre la tradition et la modernité. «Defining culture as a flexible resource offers a way of drawing on social structures and meanings to offer innovative solutions – often in combination with existing social organization – to development problems.» (Radcliffe et Laurie, 2006, p. 244) Effectivement, cette conception de la culture a ceci de bien qu'elle n'emprisonne pas les indigènes ou sociétés se réclamant d'une culture ou d'une identité dans une seule définition, dans un mode de vie, ou dans les institutions du passé.

### 2.3.5 Principales critiques et apports de l'ethnodéveloppement

Les débats entourant l'ethnodéveloppement ainsi que l'expérience des Andes nous font constater qu'il existe plusieurs conceptions de la culture, et que les réflexions théoriques sur la culture et le développement ne sont pas toujours adéquatement transposées dans leur

application. Mais c'est aussi à la vigilance que nous sommes forcés, dès lors qu'on s'intéresse aux concepts d'identité et d'ethnicité, étroitement liés à la culture et aux savoirs indigènes ou traditionnels. À travers la critique de Bayart, nous pouvons voir à quel point il n'est pas simple d'avoir la culture comme objet d'étude, ni n'est simple de critiquer ceux qui choisissent de l'analyser.

Selon Jean-François Bayart, nous avons tous plus ou moins emprunté le *cultural turn* des années 1980. Mais le culturalisme qu'il décrit comme «l'explication des phénomènes sociaux par l'intervention d'une culture relativement stable et homogène» (Bayart, 2008, p. 30) est tombé dans ce qu'il appelle la «bêtise identitaire». Il effectue une critique virulente des approches culturalistes, dont l'orientalisme, l'indigénisme, l'ethnodéveloppement et autres problématisations politiques de «l'autochtonie» (Bayart, 2008, p. 43). Pour lui, le culturalisme suppose que la culture ait un sens qui oriente l'action de ceux qui y appartiennent. «Au fond, le biais méthodologique du culturalisme est de figer la culture dans son versant patrimonial, d'y voir principalement un héritage en oubliant qu'elle est simultanément une "combinatoire d'opérations" possibles à partir de celui-ci» (Bayart, 2008, p. 47). Mais en affirmant cela, il rejoint d'une certaine façon l'idée d'une conception flexible de la culture (Radcliffe et Laurie, 2006), qui propose justement que la culture ne soit pas figée dans le passé. Mais Bayart apporte cependant une nuance importante en soulignant que la transformation de la culture est un processus constant, complexe et même aléatoire. Dans le même sens, avec leur ouvrage *The Invention of Tradition* (1983), Éric Hobsbawm et Terence Ranger expliquent que beaucoup de traditions se sont forgées récemment, alors qu'elles se réfèrent au passé ou semblent être anciennes. Cet aspect des «traditions inventées» pour légitimer un projet particulier ou contribuer à une mobilisation identitaire demeure mal traité par les tenants de l'ethnodéveloppement, qui peinent à reconnaître les cas où la conscience d'ethnicité a été instrumentalisée par des élites politiques.

Un autre point qui permet à Bayart de critiquer les approches culturalistes et particulièrement l'ethnodéveloppement est celui de l'illusion et de l'invention de l'ethnicité, de la communauté. Pour lui, il s'agit d'une illusion sans fondements, car la communauté ou l'ethnie, «elle est dans la tête» (Seurat, 1989, *In* Bayart, 2008, p. 35). Pour cette raison, il explique que l'on doit donc parler de conscience ethnique. Jusqu'ici, tout va bien. Il est vrai,

en effet, que «l'ethnicité est un fait de conscience, non une structure, ni un acteur» (Bayart, 2008, p. 36). Mais il apparaît que Bayart adopte une attitude condescendante et paternaliste envers les indigènes et les divers groupes qui se réclament d'une ethnie, d'une identité ou d'une culture : «Nul n'a jamais rencontré une ethnie, mais des gens qui s'identifient comme appartenant à ce qu'il appellent, ou généralement à ce que l'on appelle pour eux, une ethnie» (2008, p. 37) De plus, il explique que comme elle est construite, la conscience d'ethnicité ou la culture ne sont pas des facteurs d'explication valables : «L'impasse dans laquelle se fourvoie l'ethnodéveloppement est de prendre pour argent comptant ces trompe-l'œil identitaires et d'attribuer à des faux-semblants culturels une vertu explicative ou un «capital social»» (Bayart, 2008, p. 42). Soit, la culture est sûrement construite, tout comme l'est la conscience d'ethnicité, issues du contact colonial ou de la rencontre avec l'Autre, issues d'un métissage. Mais nous croyons que cette conscience n'en est pas moins importante pour les gens qui s'en réclament, et qu'elle mérite donc analyse en tant que réalité sociale. À ce sujet, plusieurs auteurs sont conscients des glissements éthiques possibles, et conscients que certains termes comme «ethnicité», «authenticité» et «indigénité» sont très dangereux. Les débats entourant les terminologies, les définitions, sont parmi plusieurs autres points de discorde au sein même de ceux qui choisissent d'étudier la culture.

Cependant, il apparaît que malgré ces difficultés, la recherche autour des concepts évoqués ici et de leur application dans des modèles alternatifs de développement est nécessaire, comme la majorité des auteurs le constatent. De plus, à notre avis, un moyen de se retenir de glisser vers des endroits où l'on ne veut pas est de toujours s'accrocher à l'idée de l'autodétermination des communautés ou groupes. Les laisser parler pour eux-mêmes et les écouter, dans un respect pour ce qu'ils ressentent comme leur identité, leur culture. Voilà des principes qui orientent l'ethnodéveloppement : cette importance de l'autodétermination et cet *empowerment*, si l'on veut, des groupes et communautés sur la base de leur culture propre. Mais là encore, l'ethnodéveloppement montre une lacune car il aborde peu la question de la représentation et de la démocratie au sein de la communauté, dans le processus de choix des aspects de la tradition et de la modernité qui seront assemblés en une vision qui oriente un développement. En effet, qui parle au nom de la communauté? Malgré tout, le principal apport de ce courant est d'avoir montré qu'il puisse exister des «ethnothéories du développement», basées sur les savoirs traditionnels, et qu'il puisse aussi exister des

communautés qui ne choisissent pas le développement. Pour autant qu'on utilise la culture et l'identité d'une façon flexible qui n'emprisonne pas les communautés dans des définitions ou dans le passé, et qu'on soit vigilant dans la mise en pratique du processus de représentation à divers niveaux, l'ethnodéveloppement peut être une réelle alternative au modèle de développement dominant.

#### **2.4 Post-développement : déconstruction, refus et alternatives au développement**

Le post-développement est un courant qui se forme lentement à partir des années 1970-1980, regroupant plusieurs auteurs qui dénoncent les méfaits du développement dans les pays du Sud. Aussi tôt qu'à cette époque, des analystes de différents domaines comme Vandana Shiva, Helena Norberg-Hodge, Gustavo Esteva, Arturo Escobar ou Gilbert Rist, commencent une critique du «maldéveloppement» (Dumont, 1962) entendu comme cause réelle de pauvreté. Ainsi, ils s'inspirent de concepts introduits plus tôt, par des économistes ou historiens dissidents qui sont considérés comme les précurseurs du post-développement et du mouvement pour la décroissance, tel Ivan Illich («la société conviviale») et Nicholas Georgescu-Roegen («la décroissance»). Quant à lui, c'est François Partant le premier à avoir parlé d'un après-développement en 1982 (*La fin du développement, naissance d'une alternative?*). Cependant, si pour Serge Latouche, théoricien de ce courant (*L'Occidentalisation du monde*, 1988, *La planète des naufragés : Essai sur l'après-développement*, 1991), c'est depuis quarante ans que cette «Internationale anti ou post-développement» existe et produit de la littérature (2006, p. 24), c'est surtout à partir des années 1990 qu'il devient un réel courant, alors que la crise du développement donne un nouveau sens à la proposition de sortir de l'ère développementiste. Aussi, à l'échec du développement et au cul-de sac théorique de ce champ s'ajoutent la crise écologique et la crise de la croissance, et les effets de plus en plus flagrants de la mondialisation. Ce courant, contrairement aux autres courants critiques ou aux alternative *du* développement, veut se situer en dehors du paradigme dominant de développement, refusant cette entreprise ou projet qu'est le développement et cherchant plutôt des alternatives *au* développement. Les auteurs post-développementistes ou de «l'après-développement» font un réel travail de déconstruction des termes reliés au développement, et prennent le recul nécessaire pour observer le discours du développement en tant qu'idéologie. Ainsi, l'héritage de Foucault se

fait sentir chez ces auteurs. La critique de la modernité, de la science et du capitalisme est à la base de cette recherche d'une autre façon de vivre en société, et les valeurs délaissées par le projet de développement «à l'occidentale», c'est-à-dire les valeurs d'autres cultures ou de sociétés traditionnelles, sont désormais dignes du plus grand intérêt. En effet, c'est dans les sociétés traditionnelles dominées ou dévalorisées par la mondialisation et le développement, chez les exclus du développement et de la croissance – forcés ou non, du Nord et du Sud – que se trouvent les germes d'alternatives au développement.

Dans cette partie, nous présenterons les principaux aspects sur lesquels le post-développement fonde sa critique, et ses principaux thèmes, dans une optique d'attention au langage. La critique de l'ethnocentrisme est un thème central qui transparaît à travers la diversité d'origines des tenants de ce courant, comme pour combattre un ethnocentrisme qui voudrait s'insinuer. L'aspect historique de la démarche post-développementiste est aussi important, ainsi que la décroissance comme forme d'alternative volontariste ayant gagné en popularité plus récemment. Nous aborderons aussi ce qui est un aspect nouveau et original du courant du post-développement, c'est-à-dire son lien avec les dimensions psychologique et spirituelle des individus qu'évoquent et explorent certains auteurs. En terminant, nous présenterons les principales critiques qui sont faites à ce courant controversé, le plus extrême des courants critiques du développement mais également un des plus intéressants. Nous ferons aussi ressortir les principaux apports de ce courant relativement jeune et prometteur pour l'avenir du champ du développement.

#### 2.4.1 Désillusions

Le constat de plusieurs auteurs est le suivant : la maison est en ruines. Selon Wolfgang Sachs, le développement correspond à ceci : «a ruin in the intellectual landscape, a lighthouse which supposedly inspired nations, but which now shows cracks and is starting to crumble» (Sachs, *In* Matthews, 2004, p. 373). Après soixante ans de développement, les désillusions sont nombreuses quant à ce que le développement a produit, et n'a pas produit. D'abord, écologiquement, le développement a produit une crise qui menace la survie de l'humanité, par la consommation des ressources sans en assurer le renouvellement et évidemment par la pollution. Ensuite, le développement n'a pas produit ce qu'il avait promis, soit une

diminution de la pauvreté, l'amélioration des niveaux de vie, une baisse des inégalités. En fait, ce qu'il a plutôt produit, c'est l'exportation des valeurs occidentales, présentées comme universelles, mais occasionnant une violence culturelle et une homogénéisation des cultures; certains parlent même d'une «occidentalisation du monde». Est-ce ce en quoi nous croyions? Ainsi, le désillusionnement est le premier pas des théoriciens du post-développement, et ceci les pousse à comprendre que le développement qui a eu lieu n'est pas nécessairement celui qu'on leur a promis, et ensuite, qu'ils doivent décoloniser leurs esprits pour penser l'après-développement.

#### 2.4.2 Déconstruction

L'idée de départ de ce courant est la suivante : le développement a fait plus de mal que de bien. Une réflexion critique s'amorce alors autour de la notion même de développement. Qu'est-ce que le développement? Est-ce bien en soi, est-ce objectif et scientifique? Est-ce un projet? Le développement va-t-il de soi? C'est d'abord dans le cadre d'une réflexion plus large remettant en cause les présupposés de l'économie (surtout la croissance) que les futurs théoriciens de l'après-développement se demandent quels sont les présupposés du développement, les biais possibles. Ils ont déjà vu les conséquences négatives du développement sur l'environnement, les populations et les cultures, et c'est d'abord les promesses non tenues qui les poussent à comprendre que le développement qui a été n'est pas le même que le mythe du développement avec un grand D, comme celui du progrès avec un grand P. En fait, ils constatent que le mythe du développement a des racines tellement fortes, que même les intellectuels y croient comme la vérité. Selon Gustavo Esteva, le concept de développement tire ses origines de la biologie, et a été appliqué aux sciences sociales dans une approche positiviste de l'histoire (Esteva, 1992, *In* Cavalcanti, 2007, p. 89). Ainsi, le développement en est venu à vouloir dire croissance et évolution, et à être associé à un mouvement irréversible de modernisation. C'est cette idée que le développement est naturellement bon et nécessaire, tout comme l'idée que la croissance économique l'est aussi, que les théoriciens de l'après-développement remettent en cause. Ils constatent que les présupposés sont nombreux dans la notion de développement qui est l'héritage de l'école de la modernisation ou du développementisme, et ceux-ci vont de l'économicisme à la hiérarchisation des sociétés, avec en trame de fond une profonde violence culturelle. Ainsi,

tous ces présupposés font du développement une idéologie, un projet bien particulier véhiculé par un discours. Partant de cette constatation que le développement n'est pas neutre, l'analyse du discours et du langage apparaît importante, et les post-développementistes s'inspirent de Foucault pour différencier mythe et réalité, théorie et idéologie : il s'agit d'entreprendre un travail de «décolonisation des esprits», expression qu'utilisent les membres du Réseau européen pour l'Après-développement dans un manifeste regroupant plusieurs intellectuels du champ du développement (READ, 2002, p. 91). Comme l'explique Majid Rahnema, c'est d'abord en regardant la réalité telle qu'elle est que le chercheur pourra éventuellement penser au-delà du développement, car il saura ce qu'il refuse. La recherche pour de nouvelles possibilités de changement passe par cette condition, selon lui :

A first condition for such a search is to look at things as they are, rather than as we want them to be; to overcome our fears of the unknown, and, instead of claiming to be able to change the world and to save 'humanity', to try saving ourselves from our own compelling need for comforting illusions. (Rahnema, 1997, p. 392)

C'est donc dans une optique de démythification du développement que les post-développementistes définissent et distinguent les termes entourant la notion de développement. Ainsi, le «développement réellement existant» est ce qui a été le projet exporté et mis en œuvre par les Occidentaux dans les pays du Sud, qui a remplacé la colonisation et s'est poursuivi avec la mondialisation. Les membres du READ définissent le développement réellement existant comme «une entreprise visant à transformer les rapports des hommes entre eux et avec la nature en marchandises. Il s'agit d'exploiter, de mettre en valeur, de tirer profit des ressources naturelles et humaines.» (READ, 2002, p. 91). Ce développement en tant que réalité historique est décrit par Sally Matthews comme étant l'ensemble des théories et projets associés au terme développement à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale (*the post-World War II development project*) (Matthews, 2004, p. 375). Bref, le point important pour ces auteurs est que la réalité historique s'oppose au mythe du développement.

Le mythe du développement est ce qui fait que l'on croit encore en la nécessité du développement, en sa neutralité et en son caractère essentiellement bon, ce malgré la dépossession, la violence culturelle et la destruction que nous savons dues à ce développement précisément. Ainsi, le discours qui soutient le projet de développement dont

on parle, celui qui existe et a réellement existé, est ce qui fait qu'on ait du mal à remettre en cause la notion de développement sans passer pour fou ou sans manquer de mots pour le faire. «Quoi de plus humain que d'insulter un interlocuteur dérangeant plutôt que de se remettre en question? Est déclaré fou celui dont la pensée est minoritaire» (Cheynet, 2003, p. 165). De son côté, lui, Paul Ariès explique la difficulté que pose le langage à ceux qui veulent sortir du discours dominant. Bien que son point de vue s'applique spécifiquement à l'idée de la décroissance, il peut aussi s'appliquer au courant de l'après-développement, car on considère que la décroissance en fait partie.

Tous les mouvements d'idées ont eu besoin de rompre avec le discours des autres, car comment penser avec la logique de celui que l'on veut combattre intellectuellement et pratiquement? Comment dire qu'il ne s'agit pas de consommer moins, mais d'entretenir un autre rapport à l'utilité, à soi et aux autres? La force du système est d'avoir réussi non seulement à convaincre le peuple (notamment des jeunes générations) qu'il serait impossible de changer globalement le monde mais, pire encore, de le penser globalement à partir d'un autre point de vue. Le projet de la décroissance semble donc orphelin de mots. (Ariès, 2003, p. 146)

#### 2.4.3. Refus et résistance

La démarche des tenants du post-développement se solde en un refus de participer au projet du développement réellement existant, et d'utiliser un terme qui est marqué par le projet ou l'idéologie développementiste. Le refus et la résistance sont donc une attitude que ces auteurs adoptent, en tant que véritable hygiène de vie (READ, 2002, p. 91). Mais le refus est à la fois au cœur de ce courant, car il s'agit de ce qui le distingue. Qu'on parle du «Refus du développement», de l'«au-delà du développement» ou d'un «après-développement», le refus est ce qui fait qu'il ne s'agit pas d'un autre courant critique à l'intérieur du même paradigme, car ces auteurs veulent sortir du paradigme. En effet, la différence majeure de ces auteurs est qu'ils veulent penser à des alternatives *au* développement. Si la maison est en ruines, ils ne veulent pas rester dedans et essayer de la réparer.

Il est vrai que la critique que ces auteurs font de l'école de la modernisation ou du développementisme est partagée par d'autres courants ou écoles critiques, comme l'école de la dépendance, les courants féministes, ou certains courants de la tendance *Culture et Développement*. Ainsi, l'idée de l'occidentalisation du monde par le développement est partagée par d'autres courants critiques. Mais les post-développementistes ne s'arrêtent pas là

où les autres s'arrêtent dans leur critique, particulièrement à cause de l'idée d'intervention. Les marxistes, féministes et autres courants critiques se situent encore dans le paradigme dominant, car ils croient encore que certaines communautés ou sociétés doivent être «développées», même si ils proposent de nouvelles façons de le faire (intervention de l'État, action d'ONG pour l'éducation des droits ou l'*empowerment* des femmes, etc). Dans son article, l'auteur Joabe Cavalcanti illustre bien ce débat autour de l'intervention dans le développement. Il répète une phrase entendue par un universitaire qui critique le point de vue post-développementiste ressortant de ses analyses : «We cannot afford a non-interventionist view of development, as the poor communities need to be helped to find their way to development» (Cavalcanti, 2007, p. 89). Or, c'est cette idée que les communautés pauvres ont nécessairement besoin d'aide pour trouver leur chemin, cette idée qu'elles ont besoin d'être guidées que les post-développementistes refusent, car le développement signifie toujours une intervention extérieure, la transformation des conditions de vies d'autres sociétés, et une certitude du bien fondé de cette transformation. Ainsi, c'est donc «l'action par la non-action» qui est privilégiée dans ce courant, et à défaut de faire mieux, cesser de faire pire. Comme dirait Rahnama : Qui suis-je pour intervenir dans leur vie? (1997) Étant données les conséquences possibles et irréversibles, il appelle à considérer l'intervention comme du domaine du sacré (le samaritain qui aide guidé par son cœur), et appelle à un plus grand questionnement éthique la concernant. Il ne s'agit pas non plus d'accepter le *statu quo*, mais de l'humilité de ne pas transformer ce qu'on ne connaît pas. À ce sujet, Gilbert Rist résume sa position ainsi: «I have no business telling people in Senegal what do, but people in Switzerland, yes.» (In Pieterse, 2000, p. 182) Mais les post-développementistes le rappellent, tout n'est pas refusé. L'idée qu'il est possible pour une société de se transformer dans un processus qui améliore la vie de ses habitants, cette idée ne l'est pas.

Finalement, si le refus est central dans ce courant, l'élément «après» ou «post» l'est également, car il souligne la signification historique que ces théoriciens veulent donner à leur refus, dans une volonté de ne pas être récupérés comme l'ont été bien des critiques du développement. Comme ils l'expliquent, nous sommes depuis quelques années dans «l'ère des développements à particules» (READ, 2002, p.92) : du développement humain à celui qui est équitable, en passant par le participatif, le micro-développement, l'ethno ou l'endodéveloppement. Cependant, il ne s'agit jamais de remettre en question l'accumulation

capitaliste, la croissance ou l'interventionnisme qui sont synonymes de développement. En fait, selon les tenants de l'après-développement, les adjectifs adoucissants sont la preuve que l'idéologie développementiste est capable de récupérer ses critiques. «Si le développement survit encore à sa mort, il le doit surtout à ses critiques!» (READ, 2002, p. 93). En effet, l'expression «développement durable<sup>3</sup>» est pour eux la pire escroquerie, par son antinomie et son succès universel, et le fait qu'il renforce le paradigme dominant, malgré des intentions sûrement bonnes au départ.

La prise de conscience de cet aspect historique du refus donne du poids aux initiatives éparses en faveur de nouvelles formes de société, pour qui refuser veut aussi dire s'exclure. Si le développement réellement existant est une réalité historique, le post-développement veut se présenter comme la suivante. D'ailleurs, comme ce courant se veut à la fois post-capitaliste et post-modernité, certains auteurs constatent que la conjoncture actuelle est particulière et correspond à un point tournant de l'histoire : nous sommes forcés de reconsidérer nos rapports avec notre environnement, avec nos semblables. Sans égard aux frontières ou aux classes, on remarque des mouvements de populations qui s'excluent du développement ou de la société capitaliste, soit par la force des choses ou par dégoût, tant au Nord qu'au Sud (communautés autonomes comme les écovillages, simplicité volontaire, systèmes d'échange locaux, néo-ruraux, etc.). Mais ces exclus sont historiques selon Michel Lulek. À la différence des révolutionnaires des années 1970, leur processus est vital et n'est pas que politique (Lulek, 2003), et une solidarité se tisse entre eux peu importe leur situation par rapport à l'hémisphère et ce qui les a exclu au départ : choix, survie, dégoût (READ, 2002). Aussi, les post-développementistes observent ce qu'ils décrivent comme un processus de recherche «d'alternatives au développement», à travers les diverses initiatives locales pour réinventer les façons de vivre ensemble. Dans le même sens, Arturo Escobar explore la

---

<sup>3</sup> Le concept «développement durable» a fini par s'imposer à la place de l'expression «écodéveloppement», employée pour la première fois en 1972 lors de la conférence sur l'environnement de l'ONU à Stockholm. Selon Latouche, «le développement durable, soutenable ou supportable a été "mis en scène" au Sommet de la Terre à Rio en juin 1992», mais il s'agit d'un oxymore ou d'une antinomie qui sert aux technocrates pour «persuader de l'impossible» (Latouche, 2006, p.114-115). Pour les post-développementistes comme lui, ce nouveau mythe ne fait que cacher la capacité de résilience du développement. «L'imposture du développement durable comme tentative pour conjurer le spectre de la décroissance provient avant tout de ce qu'on retrouve, sous "les habits neufs du développement", la croissance dans toute sa nudité.» (Latouche, 2006, p. 113)

possibilité de penser en dehors de la modernité, et de chercher des «alternatives à la modernité», plutôt que de recenser des problématiques «modernités alternatives». Pour lui, la modernité est plus qu'une période, mais un ensemble d'attitudes face à la nature et face à l'autre. Mais surtout, elle est associée à la colonialité, et le développement est la forme qu'a prise la modernité après la Seconde Guerre mondiale (Escobar, 2003, p. 171-172). Le constat des nombreuses crises qu'a créées la modernité lui fait postuler de la nécessité de sortir de ce qu'il nomme le paradigme de la modernité, car elle n'est pas en mesure de les résoudre. De plus, il croit important de remettre en question le consensus entourant l'idée de l'universalisation en profondeur de la modernité avec la mondialisation (*In* Boulianne, 2005, p. 140), et de garder vivante l'idée des «alternatives à la modernité», comme celle des «alternatives au développement». Pour lui, afin de sortir de la modernité sans nécessairement revenir en arrière, c'est dans une certaine irréductibilité des communautés qui font face à la modernité que l'on peut découvrir les semences d'alternative à la modernité. Les savoirs exclus par la modernité ou le développement, comme les savoirs traditionnels, et ce qu'il nomme les «pratiques de la différence» peuvent constituer une source d'inspiration pour imaginer ce que pourraient être les alternatives à la modernité, ou la possibilité de penser autrement qu'en se référant aux schèmes de la modernité (Escobar, 2005, p. 140).

#### 2.4.4 Diversité, autonomie des sociétés et apports de la tradition

En plus de la déconstruction du langage et du refus de l'interventionnisme, d'autres thèmes connexes sont importants pour les post-développementistes, car ils font partie d'un projet alternatif à un niveau tant conceptuel que pratique. D'abord, la diversité est un thème à la base du raisonnement post-développementiste. En effet, comme les théoriciens de ce courant ont surtout critiqué l'ethnocentrisme inhérent au développementisme et la violence culturelle transparissant dans l'approche interventionniste des projets du développement réellement existant, ils répondent au paradigme en valorisant la diversité des cultures et des façons qu'une société choisit pour s'organiser et/ou se transformer. Comme un seul modèle de développement ne peut exister, et que les communautés seules savent ce qui est bon pour elles, la diversité des initiatives de changement social est considérée comme saine. En ce sens, un autre thème important du courant et qui peut aussi être considéré comme un des buts de celui-ci (dans un registre plus normatif) est l'autonomie des sociétés. En effet, comme

Majid Rahnema l'explique à la fin de son ouvrage *The Post-Development Reader*, «s'il y a un seul message implicite comme la contribution de cet ouvrage, c'est que le discours du développement sur l'incapacité des pays sous-développés à se gouverner eux-mêmes est une aberration» (1997, p. 381). Ainsi, la diversité des cultures et façons de faire, et l'autonomie des sociétés rejoignent l'idée de la non-intervention déjà évoquée plus tôt.

De plus, le questionnement critique concernant les valeurs occidentales exportées à travers le développement pousse les théoriciens à se pencher spécifiquement sur les valeurs des sociétés non-occidentales et des sociétés traditionnelles, désormais pour leur essence ou leur message, et non seulement comme un nouvel outil de développement. La réflexion sur les conséquences négatives multiples des valeurs occidentales sur les sociétés et l'environnement force un renversement du concept humaniste de «l'aide», central dans le développementisme. Pour les tenants du post-développement, c'est l'Occident ou les pays du Nord qui doivent apprendre et bénéficier des valeurs africaines, asiatiques, aborigènes et traditionnelles, et non l'inverse. Ainsi, des ouvrages comme *L'Afrique au secours de l'Occident* de Anne-Cécile Robert (2004), ou *Ancient Futures : Learning from Ladakh* de Helena Norberg-Hodge (1992) portent des titres évocateurs. Les savoirs traditionnels des pays du Sud sont alors valorisés, mais pour le bien de tous. On comprend leur importance car on remet aussi en question tout le mode de vie occidental, et ces savoirs sont ce qui reste des autres façons de concevoir le monde et de vivre, rejoignant la thèse d'Escobar.

#### 2.4.5 Décroissance, besoins et vraie richesse

La décroissance économique est un thème très important du courant du post-développement, car il s'agit d'un projet concret proposé comme outil pour aller au-delà du développement, le mythe du développement étant associé à celui de la croissance. De plus, la décroissance est une façon pour les citoyens des pays du Nord d'avoir un impact sur les

inégalités mondiales. En suivant les traces du père de la décroissance et de la bio-économie<sup>4</sup> Georgescu-Roegen (Grinevald, 2003, p. 51), des auteurs constatent que les impératifs écologiques se conjuguent aux impératifs sociaux, politiques et culturels de notre temps. Aussi, la décroissance est-elle nécessaire, surtout au Nord. Les tenants de la décroissance qu'ils qualifient de «conviviale» appellent à une responsabilisation des individus dans ce projet, mais considèrent surtout que celle-ci doit être le résultat d'une prise de conscience, et se faire sans privation. Car la décroissance nous ramène aux plaisirs simples et humains, et à une plus grande capacité d'en profiter grâce à une nouvelle perception du temps. Ainsi, ces auteurs tentent de défaire les préjugés liés au progrès, au temps, à la consommation, à la technologie et à la liberté.

Cela nous mène aux aspects les plus intéressants, à notre sens, du post-développement et de la décroissance comme sa fille. Les auteurs soulignent que la participation à une société autonome, alternative, ou à un projet de décroissance, si elle ne doit pas être forcée comme on se met au régime, doit être la conséquence d'une prise de conscience des vrais besoins, ou d'une intuition profonde. Aussi, le changement social commence-t-il en soi, et les dimensions psychologique et spirituelle sont très importantes. Comme l'explique l'auteur Serge Mongeau, père du mouvement de la simplicité volontaire au Québec, dans la vie, il faut se connaître pour ensuite choisir pour soi, et non pour plaire à sa famille, à ses amis ou à la société. Il en est de même pour la consommation (Mongeau, 2003, p. 131). De son côté, Georges Didier explique admirablement le parallèle entre psychologie et décroissance. Pour lui, un travail d'introspection est nécessaire pour que la décroissance ne devienne pas une nouvelle norme, mais résulte plutôt d'un amour de soi autant que d'un amour de la nature ou de la réalité.

---

<sup>4</sup> La bioéconomie est «la discipline qui s'efforce, à la suite de Nicholas Georgescu-Roegen, de penser l'économie au sein de la biosphère, c'est-à-dire ouverte sur la logique du vivant.» (Latouche, 2006, p. 287) L'usage du terme décroissance est assez récent dans le débat économique, politique et social, même s'il s'appuie sur des idées anciennes. 1972 est une date marquante, avec la publication du rapport Meadows *The Limits to Growth*, commandé par le Club de Rome, et contribuant à faire connaître la thèse économique de la décroissance. (Besson-Girard, 2007, p. 6). Enfin, «l'idée de décroissance a une double filiation. Elle s'est formée d'une part dans la prise de conscience de la crise écologique et d'autre part dans le fil de la critique de la technique et du développement» (Latouche, 2006, p. 15).

Sinon, toute action politique pourrait être l'expression d'un refoulé, d'un règlement de compte psychique non maîtrisé, et notamment une critique systématique de toute image paternelle (le père pouvant être soupçonné d'être brutal, de ne pas savoir aimer, de n'en faire qu'à sa loi, de polluer et d'abuser à sa guise.) (Didier, 2003, p. 160)

L'expression «post-développement» est donc révélatrice de cet aspect. En effet, on n'utilise pas ou plus l'expression «anti-développement» pour préférer une expression plus constructive et proactive, faisant référence à une démarche psychologique mature. Didier reprend ici un philosophe marquant : «ce qui est important – disait Sartre – ce n'est pas tant ce qu'on nous a fait, mais ce que nous faisons de ce qu'on nous a fait.» (Didier, 2003, p. 161) Le post-développement et la décroissance devraient donc provenir d'une intuition profonde, d'une compassion et d'une recherche de vérité, ce qui correspond à un aspect spirituel du changement social et global. C'est le point de vue de Majid Rahnema qui retient notre attention à ce sujet. Il explique que les projets de développement réellement existants n'ont pas tenu leurs promesses, car les développeurs, sûrement bien intentionnés, portaient des «faux masques d'amour» (Rahnema, 1997, p. 392). Par là, il veut dire que le manque d'autocritique, le manque d'intérêt et d'humilité envers les populations visées sont ces masques qui empêchent une réelle compassion. Pour cet auteur, le «pouvoir de l'impuissance» ou la prise de conscience de ses propres limites et faiblesses est ce qui est à la base d'une réelle compassion ou solidarité avec ceux qui souffrent (Rahnema, 1997, p.393). En ce sens, il explique également que la recherche de la vérité, qui est synonyme de la recherche de l'amour et du divin dans de nombreuses cultures, est centrale dans la démarche de plusieurs mouvements de résistance du Sud ayant connu un certain succès (entre autres les mouvements s'inspirant de la philosophie gandhienne) – une «dimension du monde intérieur» – tout comme elle doit être la motivation principale du chercheur post-développementiste (Rahnema, 1997, p.401). Ici, il est évident qu'il reste beaucoup de recherche à faire sur ce sujet particulier, quant aux liens entre une démarche psychologique ou spirituelle, c'est-à-dire individuelle, et un changement au niveau de la société et au niveau global. Pour l'instant cependant, il apparaît cohérent avec le post-développement qu'une plus grande conscience des individus quant à leurs besoins, ceux entre autres d'interconnexion avec les autres et la nature, pourrait favoriser un changement de comportement et un renversement des présupposés qui nourrissent les mythes comme la croissance, le progrès, le développement.

#### 2.4.6 Principales critiques et apports du post-développement

La question des alternatives est la principale critique qui est faite au courant du post-développement, et les autres gravitent autour de celle-ci. Le titre de l'article de Jan Nederveen Pieterse, «After post-development», le montre bien. On reproche au courant ce qui le distingue, c'est-à-dire de refuser en bloc le développement, mais de ne pas offrir d'alternative concrète au développement. Selon Pieterse, «au bout du compte, le post-développement n'offre rien d'autre que la capacité d'auto-organisation des pauvres» (Pieterse, 2000, p. 187), ce qui déresponsabilise l'État et les institutions internationales. De plus, selon cet auteur, les initiatives et mouvements sociaux du Sud seraient tellement éparés et divers qu'on ne pourrait les inclure dans un modèle, sous l'étiquette du post-développement. Or, si ce dernier point de vue n'est pas faux, nous considérons que la diversité des expériences est justement un thème cher au post-développementistes, et qu'il rend en contrepartie difficile la construction d'un modèle théorique. D'ailleurs, ceux-ci ne veulent pas reproduire ce qu'ils ont critiqué du modèle dominant. Reste que plusieurs pièges demeurent à éviter pour ce courant, comme le *statu quo* qui est une autre critique. En fait, à cause de leur refus en bloc de l'interventionnisme inhérent au développement dominant, et du fait qu'ils ne veulent ainsi pas tenter de transformer les pratiques du développement «de l'intérieur» ou sur le terrain, certains interprètent ce point de vue comme un «laisser-faire», un «laisser-aller» ou une «déresponsabilisation» face aux inégalités ou à la pauvreté. Or, nous l'avons aussi vu, les post-développementistes expliquent bien qu'ils ne sont pas contre une amélioration des conditions de vie. C'est au niveau de la façon de s'y rendre qu'ils refusent certains moyens. D'ailleurs, il est injuste de les taxer d'insensibilité lorsqu'on voit la vaste littérature post-développementiste consacrée à la dénonciation des conséquences du développement sur les populations du Sud, de l'exclusion à la pauvreté. Mais il est vrai qu'en refusant d'améliorer les pratiques actuelles au sein des institutions existantes, le post-développementisme peut apparaître comme une position apolitique qui condamne à l'avance toute amélioration. Si on revient à la question du manque d'alternatives soulevée par Pieterse, il faut reconnaître qu'il existe des alternatives diverses, qui sont tout de même cohérentes entre elles, ce sans tomber dans le piège d'un modèle unique, inflexible et paternaliste. En effet, comme le souligne le READ, il existe une solidarité entre exclus du Nord et du Sud, qui essaient d'inventer des «formes de l'autre société»; au Nord surtout basées sur la

décroissance volontariste, au Sud, sur une réappropriation de l'identité et de l'autonomie (READ, 2002, p. 97). Des ponts se tissent entre les deux types de l'autre société, dans une cohérence qui respecte la diversité.

Enfin, une dernière critique importante faite à ce courant se résume par l'expression suivante : Il ne faut pas jeter le bébé avec l'eau du bain! Conscients de cette attaque à laquelle ils s'exposent, les auteurs post-développementistes expriment qu'il y a sûrement de bons projets de développement, menés par des gens de bonne foi. Mais ils répondent aussi ceci : Pourquoi laver le bébé dans une eau si polluée? (Rahnema, 1997). Au traditionnel «c'est mieux que rien!», les post-développementistes choisissent de ne pas niveler vers le bas, et se donnent le droit d'aspirer à bâtir quelque chose de beaucoup mieux! Ils ne visent pas nécessairement les individus qui travaillent dans la pratique du développement, sur le terrain, et qui font que le paradigme dominant perdure, mais ils tentent de déconstruire le discours qui le soutient et qui est basé sur des mythes. Mais malheureusement, il est vrai que leur projet peut être taxé de naïf ou d'utopique, car on se demande bien comment les structures de pouvoir, dont les intérêts sont menacés par l'idée de la décroissance entre autres, laisseraient faire un tel changement de société, même s'il était souhaité par une majorité. C'est peut-être là la seule réelle faiblesse de ce courant, la seule critique qu'on puisse lui faire en toute honnêteté.

Malgré tout, le courant du post-développement constitue un courant majeur pour le champ du développement, et ses apports sont multiples. En remettant en cause les *a priori* entourant le développement et en déconstruisant littéralement ce concept, ils sont les premiers à le présenter comme un projet idéologique qui ne devrait pas aller de soi. Le développement n'est donc plus du domaine de la science, de ce mouvement naturel vers une modernisation des sociétés, vers une occidentalisation du monde en bout de ligne. Enfin, si ces apports sont multiples, le principal est celui, à notre avis, d'avoir renversé le concept d'aide, et d'avoir proposé que ce serait peut-être l'occident qui aurait besoin d'apprendre des sociétés traditionnelles.

## 2.5 Conclusion

Au terme de cette revue de la littérature écoféministe, cognitiviste, ethnodéveloppementiste et post-développementiste, il apparaît que certaines conceptions et propositions se ressemblent, même s'ils proviennent de courants distincts. Comme nous l'avons vu, ces courants critiques se distinguent de plusieurs façons en raison de leur approche du développement qui part de perspectives différentes; tantôt l'écologie et le féminisme, tantôt une perspective de la connaissance, tantôt une perspective axée sur l'identité ou sur la déconstruction de mythes et croyances. Cependant, si l'on parle de courants, ayant d'ailleurs leur propre contexte d'émergence, ceux-ci se rejoignent dans leur réhabilitation des savoirs traditionnels et dans la remise en question des postulats du paradigme dominant de développement<sup>5</sup>. Dans le même sens, certains auteurs se retrouvent dans plusieurs courants, et cela indique que les frontières sont plutôt poreuses entre les courants choisis. Car en effet, il n'y a pas de divergences majeures entre les points de vue défendus au sein de ces courants. Ainsi, si le post-développement a été présenté comme un courant à part entière, puisqu'il se revendique une particularité par rapport aux courants critiques qui demeurent dans le paradigme des «développements à particules», ou qui cherchent à améliorer le développement plutôt que d'en sortir, certains observateurs incluraient les courants que nous avons analysé dans un plus grand paradigme dit post-développementiste. En effet, au total, il apparaît que les propositions écoféministes, cognitivistes et ethnodéveloppementistes pourraient être considérées comme faisant partie d'un paradigme ou d'une école post-développementiste, car ces propositions valorisent un renouvellement du concept de développement en s'inspirant des valeurs, pratiques et savoirs des sociétés du Sud, dans une volonté de respecter la diversité. On peut aussi noter que la critique du développement effectuée au sein de courants plus vieux (comme l'écoféminisme et l'ethnodéveloppement) a certainement bénéficié au post-développement, qui s'est bâti plus

---

<sup>5</sup> On peut cependant voir dans ces quatre courants, à force de vouloir les réhabiliter et les valoriser, une certaine tendance à la réification des savoirs traditionnels. En effet, ces courants, en voulant remettre les choses en perspective, voulant faire voir ce qui avait été nié par la science moderne occidentale, en viennent à présenter ces savoirs comme des ressources. Il y a cependant un danger de les dénaturer, et de les présenter comme ce qu'ils ne sont pas (toujours), ou d'occulter une partie de la réalité entourant ces systèmes de savoirs. Cette mise en garde vaut aussi pour l'ensemble de notre démarche de recherche.

récemment et a intégré ces éléments d'analyse dans un point de vue peut-être plus radical par rapport au champ du développement. En d'autres termes, le post-développement ne serait pas ce qu'il est sans un travail de fond débuté originalement par d'autres courants. De plus, aujourd'hui, on peut à la fois se revendiquer de l'écoféminisme et d'une position post-développementiste, et l'un n'exclut pas nécessairement l'autre. Les courants critiques analysés ne sont pas non plus en contradiction avec une idée centrale du post-développement, soit que les enjeux du développement et de la croissance ne concernent pas ou plus que les pays du Sud, mais aussi ceux du Nord. À ce sujet, l'écoféminisme a montré que ses propositions concernaient aussi le Nord, et le capitalisme cognitif également. Si l'on extrapole la position ethnodéveloppementiste, la conscience d'ethnicité ou la culture comme moteur endogène d'un changement social peut aussi concerner les chercheurs d'alternative du Nord. Dès lors, on peut aujourd'hui parler d'un mouvement en faveur d'un post-développement qui traverserait le champ des théories du développement, et les courants critiques analysés pourraient être inclus dans cette réflexion sur le post-développement, de façon générale et à quelques distinctions près.

L'exercice mené au long de ce chapitre nous a aussi permis de faire ressortir certains concepts et pistes d'analyse qui nous apparaissent plus intéressants pour notre recherche, ceux-ci permettant de situer les savoirs traditionnels dans une nouvelle vision de ce qu'est le développement (la science, la modernité, la croissance etc.) et de ce qui pourrait le remplacer (recherche d'alternatives tant au développement qu'à la modernité). Plus précisément, certaines idées soulevées par les auteurs des courants critiques sont davantage susceptibles de nous aider à déceler le potentiel alternatif des savoirs traditionnels pour le champ du développement, et elles constituent donc un bagage que nous conservons. Certains de ces concepts, propositions ou pistes d'analyse sont aussi récurrents, c'est-à-dire qu'ils rejoignent des concepts similaires d'un courant à l'autre, et la cohérence est aussi ce qui nous a guidés dans le choix de notre cadre d'analyse, pour la suite.

Tout d'abord, la distinction faite par les cognitivistes entre *connaissance et savoir* constitue pour nous un bagage, car elle permet de comprendre que les savoirs traditionnels sont davantage de l'ordre de l'intuition, d'un savoir vécu et intégré, difficilement traduisible si on l'extrait de son contexte. Cette distinction permet aussi de comprendre en quoi ces

savoirs sont différents de la science, et permet surtout de ne pas exclure les savoirs traditionnels des pays du Nord, qui existent aussi. À ce sujet, la critique du mythe de la science occidentale faite par les écoféministes rejoint celle faite par les cognitivistes, et de façon plus indirecte, par les post-développementistes.

Un concept particulièrement important que nous conservons pour la suite de l'analyse est celui de *connexion*, introduit par les écoféministes (Susan Hawthorne), mais aussi présent dans les autres courants (base d'une ethnothéorie de développement, façon d'apprendre des valeurs des pays du Sud, vrais besoins de bonheur et de connexion retrouvés avec la décroissance). La déconnexion étant considérée la caractéristique principale de la mondialisation et de la science, la connexion pourrait être une réponse, celle-ci passant par une redécouverte des valeurs et pratiques des indigènes qui vivent en réciprocité avec la nature et en communauté. Ainsi, il apparaît que les savoirs traditionnels ne sont pas importants que parce qu'ils sont traditionnels, ou la tradition pour la tradition, mais bien car ces savoirs ou systèmes de savoirs sont souvent synonymes de sens et de connexion – avec la terre, avec la nature, avec soi-même, avec les autres.

Une autre piste d'analyse similaire est celle soulevée par Arturo Escobar, post-développementiste, à propos de la possibilité de chercher des *alternatives à la modernité*, de la même façon que des *alternatives au développement*. Les savoirs traditionnels peuvent jouer un rôle dans cette recherche car ils représentent des visions du monde différentes de la vision dominante, et peuvent nous rappeler qu'il est possible de penser en dehors de la modernité ou du développement.

De plus, la *conception flexible* de la culture soulevée par l'ethnodéveloppement est aussi à conserver, car elle permet aux communautés de recréer leurs traditions, de ne pas être emprisonnées dans la tradition et le passé. Ainsi, la culture peut se réinventer dans une synthèse entre tradition et modernité, et elle peut aussi être source de créativité. Il en va de même des savoirs traditionnels.

Ceci rejoint également une idée introduite par les tenants du capitalisme cognitif, mais qui est aussi présente dans d'autres courants. Il s'agit de la possibilité d'une *coopération des savoirs*. En effet, dans un respect de la diversité, il est possible d'apprendre mutuellement, et la science et les savoirs traditionnels peuvent se compléter.

Enfin, nous conservons également plusieurs concepts et propositions post-développementistes qui constituent une base pour la suite de notre analyse. D'abord, le *renversement du concept humaniste de l'aide* est capital, car il permet d'envisager que l'Occident pourrait être celui qui a besoin d'aide. Avec ce renversement d'un *a priori* central pour le champ du développement, on peut considérer que les savoirs traditionnels et les valeurs qui leur sont rattachées puissent venir en aide aux pays du Nord, de la même façon que la science, la modernisation et le progrès étaient présentés comme salvateurs pour les pays du Sud, dans le paradigme dominant.

Le concept d'*alternatives au développement* est aussi à conserver, concept post-développementiste qui représente la diversité des initiatives pour chercher d'autres façons de vivre, entendue comme une recherche vers un au-delà du développement. Dans cette recherche, on observe une *cohérence entre les initiatives*, et une *solidarité Nord-Sud entre les exclus*, bien que les exclus du Sud ne fassent pas face aux mêmes défis que ceux du Nord. La décroissance volontariste observable au Nord est cohérente avec une meilleure répartition des richesses et avec les luttes du Sud pour un développement choisi, qui répond aux besoins des populations et permet une réappropriation de l'identité et de l'autonomie.

Dans le prochain chapitre, tous ces concepts et pistes d'analyse nous serviront à mieux comprendre le rôle ou l'importance des savoirs traditionnels dans les initiatives qui se veulent alternatives. Ainsi, nous analyserons les propos recueillis par des chercheurs d'alternative du Nord et nous pourrions voir comment la théorie rejoint la pratique dans une recherche d'alternative sur le terrain. En quoi les savoirs traditionnels ont-ils un réel potentiel alternatif dans diverses initiatives pour un post-développement, ou dans les alternatives au développement? Des entretiens avec des représentants d'initiatives québécoises, respectivement la simplicité volontaire et la décroissance, le mouvement *slow food*, un écovillage et un système d'échange local, permettront donc de compléter une réflexion sur les savoirs traditionnels dans le post-développement.

## CHAPITRE III

### LES SAVOIRS TRADITIONNELS, LE POST-DÉVELOPPEMENT ET LES CHERCHEURS D'ALTERNATIVE DU NORD

Au cours des chapitres précédents, nous avons montré en quoi le paradigme développementiste était inadéquat pour notre sujet, et nous avons ensuite exploré quatre courants critiques dans le champ du développement pour trouver des interprétations nouvelles quant aux savoirs traditionnels et au développement. Nous avons également extrait, de cette revue de la littérature critique, des concepts et pistes d'analyse porteurs pour la suite de notre recherche. Nous désirons désormais aller plus en profondeur dans une réflexion sur les savoirs traditionnels et le post-développement, de façon à déceler le potentiel alternatif de ceux-ci pour le champ du développement. Mais pour atteindre ce but, une sous-question nous apparaît : Quelle place occupent les savoirs traditionnels dans la recherche d'«alternatives au développement» (concept post-développementiste), ou dans la recherche pratique, concrète, d'autres façons de vivre ensemble pour sortir du modèle de développement dominant? Pour tenter de répondre à cette question, nous utiliserons le cadre théorique issu de notre revue de littérature critique (*voir* chap. 2, sect. 2.5), et des entretiens réalisés avec quatre «chercheurs d'alternative» du Québec. Ceci nous permettra de voir comment les savoirs traditionnels jouent un rôle dans chacune des quatre initiatives, considérées comme allant dans le sens d'un post-développement. Ainsi, nous tenterons de voir comment la pratique répond à la théorie post-développementiste, quels sont les points de cohérence avec la littérature, et quelles sont les nuances à faire à la lumière des expériences pratiques. Le cadre théorique extrait de notre revue de littérature nous servira à analyser les résultats de ces entretiens, avec un souci de flexibilité pour permettre aux résultats de vraiment nuancer la théorie.

### 3.1 Présentation des initiatives et des interviewés

#### 3.1.1 Gabriel Riel-Salvatore et Slow Food Montréal

Fondé en 2001 par Paul Caccia et une équipe de bénévoles, Slow Food Québec est un mouvement qui vise une re-connaissance du patrimoine culinaire et alimentaire québécois, à travers des activités d'éducation au goût et un rapprochement entre les producteurs locaux et les consommateurs. Depuis quelques années, c'est Gabriel Riel-Salvatore qui est le président de ce convivium<sup>1</sup>, désormais nommé Slow Food Montréal, représentant la branche québécoise d'un mouvement mondial né en Italie il y a une vingtaine d'années.

C'est en 1989 que Carlo Petrini, sociologue et journaliste gastronomique italien, fonde le mouvement Slow Food, avec un escargot comme emblème pour montrer qu'il s'agit de l'opposé du *fast-food*. Le mouvement naît d'un besoin de lutter contre l'uniformisation du goût, et d'empêcher la disparition des traditions gastronomiques locales. Dans *Slow Food, manifeste pour le goût et la biodiversité* (2005), Petrini explique que Slow Food est non seulement le nom d'un mouvement, mais aussi un ensemble de concepts. Prendre le temps de choisir son produit, de rencontrer le producteur, prendre le temps de goûter et cuisiner, et de partager un repas en bonne compagnie. «Slow Food entend donner sa juste importance à l'acte nutritif, en enseignant comment profiter de la diversité des recettes et des saveurs, à reconnaître la variété des lieux de production et les artisans, à respecter le rythme des saisons et de la convivialité.» (Petrini, 2005, p. 11) Mais ce mouvement, s'il est basé sur l'éducation au goût et le plaisir, n'exclut pas un certain engagement politique, au contraire. Ainsi, pour les «militants de la gastronomie», Slow Food permet de faire de la politique en prônant un retour au local et une décroissance, l'achat de produits biologiques et équitables. Selon Petrini, il s'agit de :

[...]marier plaisir, conscience et responsabilité, étude et connaissance, et d'offrir, à travers un nouveau modèle d'agriculture, des perspectives de développement aux régions pauvres ou défavorisées, comme nous l'avons prouvé en travaillant avec nos amis d'Amérique latine et d'Afrique. (2005, p. 11-12)

---

<sup>1</sup> Selon ce mouvement, convivium est un mot latin qui signifie «festin, réception, banquet». Slow Food a emprunté ce terme pour désigner ses groupes locaux.

Car ce mouvement a aussi à cœur la solidarité et l'entraide, avec les producteurs locaux du Sud qui partagent les mêmes valeurs. Plus récemment, avec *Bon, propre et juste : Éthique de la gastronomie et souveraineté alimentaire* (2006), Petrini simplifie à trois les principes du mouvement mondial, et souligne à quel point le simple fait d'acheter et de manger notre nourriture est un acte lourd de conséquences. Jean Lhéritier, président de Slow Food France, souligne qu'en vingt ans, ce mouvement est passé d'une «recherche purement hédoniste, du gourmet traditionnel, pour aboutir au soutien militant des acteurs d'une production alimentaire à échelle humaine» (*In Petrini, 2006, p. 5*). Aujourd'hui, le mouvement mondial décentralisé compte 100 000 membres dans 132 pays. Il organise annuellement son Salon du Goût et le Festival Terra Madre qui réunit des membres et producteurs artisanaux des quatre coins du monde. Slow Food comprend également une maison d'édition, une fondation et une Université des Sciences gastronomiques, à Bra au Nord de l'Italie.

À la tête de Slow Food Montréal qui regroupe plus de 200 membres (gourmets, journalistes, experts, étudiants, producteurs ou commerçants) et qui agit comme siège pour les différents conviviaux locaux du Québec, M. Riel-Salvatore se donne pour mission de favoriser les rencontres entre les producteurs québécois et le public de consommateurs, à travers des ateliers du goût, des conférences et d'autres activités. Mais il souhaite surtout laisser sa marque en faisant connaître le mouvement auprès de tous, non comme un mouvement de riches gourmets exclusivement. Il souhaite aussi déculpabiliser les gens et axer son message sur le plaisir de redécouvrir nos produits et traditions culinaires, en ayant du même coup un impact positif sur la souveraineté alimentaire, l'écologie et l'équité. Avec son jeune âge et son héritage culturel mixte, Riel-Salvatore tend à revisiter la culture culinaire québécoise pour rejoindre un plus jeune public, d'une façon dynamique et originale qui valorise nos particularités. Mais cet héritage culinaire est pour lui un élément fondamental de notre identité, et sa redécouverte est particulièrement importante au Québec en raison de la question identitaire. Slow Food peut permettre aux gens, particulièrement les jeunes, de mieux comprendre leurs origines. Enfin, comme c'est le cas du mouvement mondial, Slow Food Montréal donne son appui à différents projets locaux novateurs qui partagent sa philosophie (comme des programmes d'éducation au goût dans les écoles), et mène un travail de lobbying pour que le mouvement puisse avoir un impact sur la sphère politique.

### 3.1.2 Michel Gaudreault et le système d'échange local BECS

C'est en 1996 que Michel Gaudreault fonde avec quelques personnes le système d'échange local (SEL) BECS (Banque d'échanges communautaires de services) dans le quartier Mile-End à Montréal, un réseau d'échange qui s'inspire de systèmes du genre ayant essaimé un peu partout ailleurs, ayant pour but de constituer une alternative au système économique conventionnel basé exclusivement sur l'argent. La philosophie des SEL s'appuie plutôt sur l'entraide et la solidarité, et vise la recréation d'un esprit communautaire comme alternative à l'individualisme, l'égoïsme et l'isolement caractérisant le néo-libéralisme. En bref, un SEL est un réseau dont les membres qui résident à proximité les uns des autres acceptent d'échanger des biens et services, sans recourir d'emblée à l'argent. Il existe plusieurs unités d'échange possibles pour un SEL (heures, monnaie spéciale), mais dans le cas de BECS, une heure d'un service rendu, quel qu'il soit, équivaut à une heure BECS; de façon à aplanir les inégalités sociales en accordant la même valeur à tous les services. Comme dans la majorité des SEL, les transactions peuvent être indirectes (une heure donnée à un membre pour un service donne droit à une heure reçue d'un autre membre pour un autre service), elles sont basées sur la responsabilisation de chacun et sur la confiance, ainsi que sur le principe que personne ne doit s'enrichir aux dépens d'un autre. De plus, les SEL comme BECS tentent de couvrir un territoire relativement restreint, de façon à contribuer à l'esprit de communauté et à favoriser les échanges locaux. BECS entretient aussi des liens avec d'autres réseaux, permettant aux membres d'échanger des heures entre eux. Mais le but reste toujours de favoriser un enracinement local, quitte à créer de nouveaux réseaux indépendants. Des projets sont actuellement en cours pour former des partenariats avec des réseaux semblables dans d'autres pays, pour créer un réseau de tourisme basé sur l'échange d'heures. Mais il s'agit encore de projets, car le réseau des SEL n'est pas centralisé. De plus, plusieurs réseaux comme BECS s'appuient exclusivement sur le travail de bénévoles.

Si les SEL retournent à des formes plus anciennes d'économie comme l'échange, le troc et l'entraide, et qu'elles s'inspirent également des bienfaits des économies informelles d'ailleurs (c'est le cas du fondateur de BECS), il apparaît que le phénomène des SEL comme on le connaît actuellement date des années 1980. En effet, les premiers LETS (Local Exchange and Trading System) naissent à cette période dans l'ouest du Canada, dans un

contexte de crise due à la fermeture de l'industrie minière. Dans ce contexte de chômage et de crise, par ailleurs considéré le terrain le plus favorable à l'émergence des SEL, les gens se retournent vers des solutions locales, et un fort sentiment coopératif s'installe (l'Argentine qui a connu une grave crise économique est le pays qui compte le plus grand nombre de SEL). Le concept s'est vite propagé dans le reste du Canada, en Europe, en Australie et ailleurs, si bien qu'on compte aujourd'hui 10 000 SEL répartis dans 53 pays.

Si on considère que chaque SEL est unique et qu'il existe une diversité des formes et des initiatives, Jean-Michel Servet explique dans un ouvrage consacré au phénomène que deux idées centrales sont véhiculées par de nombreux militants des SEL et semblent fédératrices : «une volonté de réappropriation citoyenne de l'économie et le refus de ce qui est dénoncé comme le "règne de l'argent"» (Servet, 1999, p. 11). En fait, les fondateurs ont généralement comme objectif de créer un système qui replace l'homme au cœur des échanges, qui respecte l'égalité et qui ne crée pas d'exclusion. Les SEL répondent donc à un besoin de revitalisation des échanges locaux, le besoin d'une meilleure qualité de vie basée sur un réseau social, ou le retour à une époque où l'on pouvait compter sur les autres. Les SEL comme BECS permettent aussi de profiter de certains savoirs marginalisés par le système économique conventionnel, et agissent parfois comme incubateur pour de nouvelles techniques ou pratiques.

Enfin, avec treize ans d'existence, BECS est considéré comme le plus vieux SEL de la région de Montréal, le Québec comptant 25 réseaux du genre. L'organisme est passé par différentes étapes de gestion. D'abord créé suite à une subvention du Parti Vert, il est désormais indépendant des subventions, grâce à une cotisation annuelle des membres (160 membres à ce jour). BECS est aussi passé d'un fonctionnement quasi informel pour l'information et la gestion, à un processus démocratique (Assemblées générales, Conseil d'administration, divers comités), de façon à répondre à une demande plus élevée de membres tout en conservant une flexibilité et une convivialité caractéristiques de l'organisation. À part l'aspect pratique lié à l'échange de biens et services dans le quartier, les membres vont y chercher plusieurs bénéfices, comme un sentiment d'utilité sociale, une autonomie face au système économique conventionnel, la fierté de consommer moins et de mieux respecter l'environnement, et la joie de redécouvrir une vie communautaire.

### 3.1.3 Nicole Fafard et l'écovillage TerraVie

Nicole Fafard est membre fondatrice du projet TerraVie, visant la conservation de la nature et l'établissement d'écovillages. Le premier écovillage de TerraVie, projet pilote, est situé dans la municipalité de Montcalm dans les Laurentides du Québec. Ayant habité pendant plusieurs années dans un écovillage à Hawaï, Mme Fafard est sensibilisée aux bienfaits écologiques et humains de la vie dans ce modèle de collectivités viables qu'est l'écovillage. C'est inspirée par les valeurs autochtones qu'elle revient vivre au Québec et fonde le projet TerraVie en 2003, avec un groupe de bénévoles désireux de concrétiser leur vision d'un développement durable viable. Trois ans plus tard, ils se portent acquéreurs avec une vingtaine de familles d'un terrain de 240 acres, dont 75% est destiné à la conservation de la biodiversité et 25% à l'élaboration d'un écovillage. Depuis 2003, TerraVie est reconnu comme une corporation sans but lucratif pouvant recevoir des dons écologiques, et regroupe des organismes communautaires et des individus désireux d'unir leurs efforts en vue de détenir des terrains, de les soustraire à la spéculation du marché et de vivre dans une collectivité vouée à un mode de vie durable.

L'écovillage constitue une forme de communauté intentionnelle, c'est-à-dire un groupe de personnes qui choisissent de vivre ensemble ou très près les unes des autres, et qui choisissent de pratiquer un style de vie commun, partageant des valeurs communes et voulant atteindre des buts communs (Leafé Christian, 2006, p. 22). Dans le cas de TerraVie et des autres écovillages, le but est de vivre en communauté, d'une façon plus humaine et axée sur le développement durable. La définition la plus utilisée par les écovillages eux-mêmes pour se définir est celle de Robert et Diane Gilman : «Établissement autonome, à échelle humaine, où les activités s'intègrent harmonieusement au milieu naturel de telle sorte qu'elles contribuent à un développement sain de l'être tout en étant suffisamment inoffensives pour être poursuivies indéfiniment.» (Gilman et Gilman *In* Leafé Christian, 2006, p. 23). Chaque écovillage possède une mission unique, et comprend donc divers types de bâtiments et d'activités. Mais de façon générale, les écovillages visent une population de taille assez modeste, comportent des bâtiments pour la vie personnelle, communautaire, parfois professionnelle et spirituelle, de façon à assurer la plus grande autonomie possible. Les maisons sont construites selon les principes de l'architecture durable, de la nourriture

biologique est cultivée et produite, et de l'énergie propre est aussi produite, le tout en fonction de l'environnement immédiat. Comme c'est le cas du projet TerraVie, les écovillages comportent généralement un volet de formation et de sensibilisation au mode de vie durable (ateliers, conférences, cours), ainsi qu'un volet de développement d'une économie locale solidaire. Mais les objectifs de TerraVie sont multiples, étant donné que ce projet vise l'acquisition de plusieurs terrains et la création de plusieurs écovillages. Ainsi, en plus des objectifs de conservation, d'établissement de communautés et de formation, les objectifs à plus long terme incluent des activités de recherche sur le développement durable et les collectivités viables, et la possibilité d'offrir des logements à des personnes à revenus modiques, comme les personnes âgées ou les personnes handicapées.

Depuis déjà six ans, le projet TerraVie se développe sur la base du modèle de fonds foncier communautaire, bien qu'il existe plusieurs façons pour qu'un projet d'écovillage voie le jour. Mais dans chaque cas, la route est longue et ardue, impliquant plusieurs étapes juridiques, scientifiques et politiques, ainsi qu'une très bonne planification, si bien que selon Diana Leafe Christian, près de neuf projets d'écovillages sur dix ne voient jamais le jour, en raison principalement de la non prise en compte de la somme de temps, d'argent et de compétences organisationnelles nécessaires (2006, p. 22). Ayant en quelque sorte défriché un terrain juridique encore vierge en la matière au Québec, TerraVie souhaite désormais devenir un modèle pour les futures collectivités écologiques dans la province. Alors qu'au Québec, on compte quatre des sept écovillages répertoriés au Canada, les structures juridiques nécessaires sont maintenant existantes grâce au travail de pionnier de Nicole Fafard et son groupe, et TerraVie souhaite mettre son *Guide organisationnel et juridique* à disposition des écovillages en devenir, des municipalités et du public.

Le Global Ecovillage Network (GEN) est le réseau mondial répertoriant et mettant en réseau la majorité des écovillages à travers le monde, dans le but de supporter et d'encourager l'établissement de communautés durables à travers le monde. Il a été créé en 1995, à l'occasion d'une conférence à Findhorn en Écosse, haut lieu de permaculture<sup>2</sup> et de

---

<sup>2</sup> La permaculture est un concept issu de la contraction entre permanent et agriculture. Elle est comprise comme une agriculture qui peut se poursuivre indéfiniment. Il s'agit d'une science qui conçoit l'agriculture comme un système intégré conçu et planifié en s'inspirant de la nature, de façon à intégrer les activités humaines aux écosystèmes d'une façon durable.

vie en collectivités depuis les années 1960, laquelle réunissait plusieurs communautés existantes provenant de plusieurs pays. Depuis, le GEN constitue une plateforme qui relie les écovillages entre eux, permet de diffuser de l'information et d'initier de nouveaux projets. Le GEN joue aussi un rôle d'expert en matière de collectivités durables au sein de consultations internationales (depuis 2002 au sein de l'ECOSOC, Conseil Social et Économique de l'ONU), il contribue à augmenter la visibilité des communautés et à supporter un agenda commun international pour les trois réseaux principaux d'écovillages. Dans son livre intitulé *Ecovillages : a practical guide to sustainable communities*, Jan Martin Bang explique en quoi le GEN se distingue des mouvements précédents :

One of the striking features for me about the people involved in GEN was the highly positive charge they gave to their work. I had for years been working with protest movement. We had said No! to nuclear weapons, No! to War, No! to pollution, No! to Nuclear power, No! to toxic substances on our farms and in our food. It was all getting a bit much, to get up every morning and say No! Here finally was a group who got up and said Yes! Yes! To human scale communities. Yes! To organic food, Yes! To economics as if people mattered. (2005, p. 23)

Comme d'autres, Bang souligne aussi le caractère convergent du réseau actuel des écovillages qui le distingue du phénomène des communes, des communautés de partout travaillant ensemble dans le même sens et entretenant du même coup à une amitié et une solidarité qui contribuent à contrer les causes profondes de conflits (2005, p. 23). Le mode de vie lui-même véhicule une vision intégrée, regroupant divers éléments alternatifs (technologies alternatives, vision holistique de la santé, autosuffisance alimentaire) dans une nouvelle forme de société. Dans *Vivre autrement : écovillages, communautés et cohabitats*, Diana Leafe Christian explique que «l'intérêt grandissant pour les communautés intentionnelles – écovillages, cohabitats ou autres – n'est pas le fait de rêveurs ou d'utopistes» (2006, p. 25), que de plus en plus de gens se sentent aliénés et isolés, et désirent plus de «communauté» dans leur vie. À TerraVie, vingt-quatre familles de tous âges ont choisi ce mode de vie pour eux et leurs enfants, car ils croient que les bénéfices sont nombreux, non seulement pour leur santé et leur qualité de vie, mais pour l'impact positif sur la planète.

### 3.1.4 Serge Mongeau, la simplicité volontaire et la décroissance

Serge Mongeau est médecin, philosophe, auteur de plusieurs livres, mais il est surtout connu comme le père du mouvement de la simplicité volontaire au Québec. Ce courant (caractérisé de philosophie, mode de vie, mouvement ou tendance) se développe surtout à partir de 1998, à la suite de la réédition de son livre qui est presque ignoré en 1984, *La simplicité volontaire*, puis, *La simplicité volontaire, plus que jamais...* (Mongeau, 2007, p. 7) De plus en plus de gens s'intéressent à cette idée, alors que les considérations environnementales quant aux ressources deviennent évidentes, ou d'autres s'aperçoivent peut-être qu'ils vivent déjà selon les principes de la simplicité volontaire : vivre en dépendant moins de l'argent et de la vitesse, découvrir qu'on peut vivre mieux avec moins, privilégier le «assez» plutôt que le «plus», l'«être» plutôt que l'«avoir», et favoriser ainsi une plus grande équité entre les individus et les peuples (Stan, 2007, p. 93) Mais le message principal que véhicule Serge Mongeau à travers ses nombreux livres, des entrevues et des conférences, c'est surtout que ce mode de vie n'en est pas un de privation ou d'autopunition, mais qu'il se base sur la prise de conscience de ses réels besoins, et que cela amène souvent une nouvelle attitude face à la consommation et aux biens, et non l'inverse. En 2000, un premier groupe de personnes intéressées par l'idée se réunissent et décident de créer un mouvement; et dans les mois qui suivent naît le Réseau québécois pour la simplicité volontaire (RQSV), un réseau d'adeptes favorisant à travers plusieurs activités un questionnement en profondeur sur les diverses conséquences de notre surconsommation : le rythme frénétique de nos vies, le travail de plus en plus long et exigeant, l'exploitation du tiers-monde, la perte des repères spirituels, la dégradation de l'environnement...» (Mongeau, 2007, p. 8).

Si Serge Mongeau a agi comme pionnier et inspirateur de ce mouvement au Québec, qu'il conserve toujours des liens avec le RQSV, le philosophe activiste québécois est plus récemment passé à l'idée de décroissance. En contact depuis quelques années avec une revue française (*Silence*), il se familiarise avec le concept de décroissance, peu connu au Québec mais davantage en Europe, et établit des liens entre simplicité volontaire et décroissance (un numéro de la revue *Silence* est édité en un ouvrage en 2003, et Serge Mongeau y participe : *Objectif décroissance. Vers une société viable*). Il constate que la simplicité volontaire ne suffit plus, tant à cause des menaces à l'équilibre social planétaire qu'à la stabilité des

écosystèmes, et qu'il est nécessaire à l'heure actuelle «d'ajouter aux efforts individuels de celles et de ceux ayant adopté la simplicité volontaire une action collective efficace» pour revenir à un «vivre ensemble» (Mongeau, 2007, p. 9). Ainsi, il développe sa réflexion au sein de différents groupes étudiant ou faisant la promotion de la décroissance au Québec, et contribue à faire connaître le concept lorsqu'on l'invite dans les médias ou divers événements pour parler de simplicité volontaire, proposant plutôt comme thème «au-delà de la simplicité volontaire, la décroissance» (Mongeau, 2007, p. 10). Mais selon lui, les deux concepts doivent aller de pair, et il ne s'agit quand même pas d'abandonner la simplicité volontaire. Celle-ci constitue un passage obligé vers la décroissance, mais cette dernière se base en plus sur des analyses économiques, environnementales, sociologiques etc., et vise un changement collectif qui passe par des actions militantes et des changements politiques. Avec plusieurs groupes, Serge Mongeau est à l'origine d'un premier colloque de réflexion sur la décroissance en 2007 : «Pour sortir de l'impasse : la décroissance», qui mène à la rédaction d'un «Manifeste pour une décroissance conviviale», et à la naissance du Mouvement québécois pour une décroissance conviviale (les communications du colloque deviennent un collectif publié par Écosociété en 2007, sous la direction de Serge Mongeau. *Objecteurs de croissance, Pour sortir de l'impasse : la décroissance*). Mongeau en arrive finalement à proposer quatre fondements sur lesquels devrait reposer une société de décroissance : l'équité, le relationnel, le niveau local et la conservation. Avec sa formation en médecine, il met l'accent sur les bénéfices sur la santé, et sur les façons de transformer le secteur de la santé pour s'orienter vers la décroissance et une société en santé. Mais bien sûr, c'est tous les aspects de la société qu'il appelle à revoir, et il mène à la fois une réflexion philosophique de fond avec des livres comme *L'écosophie ou la sagesse de la nature* (1994).

Selon Jean-Claude Besson-Girard, même si le Parti pour la décroissance a vu le jour en 2005 en France, initiative prématurée selon lui, «on ne peut parler, pour le moment, d'organisations spécifiques au mouvement de la décroissance, que nous qualifions plutôt de "nébuleuse". C'est davantage un réseau horizontal et informel.» (Besson-Girard, 2007, p.29) Ainsi, en France, cette jeune pensée circule dans des milieux politiques différents, et plusieurs familles d'idées s'y intéressent. Si le mouvement québécois pour une décroissance est encore très jeune, il est peut-être en voie de grandir et de se consolider, avec le nouveau Mouvement québécois pour une décroissance conviviale.

### 3.2 Contexte des entrevues : un contexte post-développementiste

Les projets alternatifs ou mouvements que nous avons choisi d'analyser intègrent les éléments centraux des quatre courants critiques étudiés (rejoignant souvent plus d'un courant), mais avec une perspective du Nord, particulièrement québécoise. Partant de l'idée de la nécessité d'une décroissance soutenable et conviviale comme alternative, ces projets se décomposent en initiatives qui sont originales, mais qui peuvent aussi avoir des liens entre elles. Les thèmes importants de ces projets sont la recréation de liens communautaires, l'échange, l'entraide, la connexion, l'autonomie, la souveraineté et la responsabilité. Dans ce contexte de recherche d'autonomie et de connexion, la rééducation aux savoirs traditionnels peut être importante, c'est ce que nous verrons, et c'est aussi pourquoi nous avons choisi d'analyser ces initiatives. Une particularité de ces projets est qu'ils sont issus du contexte québécois, c'est-à-dire nord-américain, occidental ou du Nord, et que la nécessité d'alternative au système provient souvent, selon la littérature, d'une conscience écologique et éthique. La décroissance volontariste est souvent parmi les motivations de ceux que nous appellerons les «chercheurs d'alternative», avec la recherche d'une vie qui a un sens et qui est plus conviviale. Le retour à l'échelle locale, ou à une échelle plus humaine, et à certains éléments de la tradition sont dès lors des volets de ces alternatives, comme une conséquence logique. Mais en cela, ces initiatives vont dans le sens de la recherche d'«alternatives au développement» prônée par les post-développementistes, car c'est d'abord en mettant en pratique un changement de mode de vie ici même qu'une meilleure justice sociale est visée, non en continuant à promouvoir un développement comme interventionnisme, dans les pays du Sud. C'est aussi pour cette raison que ces initiatives sont particulièrement intéressantes dans le cadre de notre recherche.

Comme nous l'avons vu plus tôt, les auteurs post-développementistes font remarquer que les initiatives du Nord, sans faire face aux mêmes problèmes que ceux des communautés du Sud (réappropriation de l'identité et de l'autonomie dans le choix de son développement, droits territoriaux et culturels) sont souvent cohérentes avec celles du Sud, comme elles sont aussi cohérentes entre elles. D'abord, car les chercheurs d'alternative prennent conscience qu'une certaine philosophie commune les relie entre eux (décroissance, vision holistique, post-développement, retour à l'échelle locale), et car ils veulent bénéficier des expériences

des autres, mutuellement et dans le respect de la diversité. Cette vision holistique des enjeux qui ne sont désormais plus abordés séparément (considérations environnementales, équité et responsabilité sociale, santé, autonomie, spiritualité et philosophie), ainsi que la philosophie commune reliant une majorité d'initiatives sont ce qui distinguerait les «exclus» d'aujourd'hui de ceux d'autres époques, selon les observateurs post-développementistes, et ce qui en ferait des «exclus historiques» (Lulek, 2003). Ils soulignent aussi la solidarité qui existe entre les divers exclus (de force, obligés, par nécessité, par choix, par dégoût, par survie) et le fait qu'il ne s'agit plus que d'un choix politique ou révolutionnaire, mais bien d'un besoin de reconsidérer et réinventer nos rapports à l'environnement et à ceux qui nous entourent.

Même s'il ne s'agit pas toujours de la motivation première, la décroissance vers laquelle plusieurs initiatives tendent est une façon d'avoir à la fois un impact sur l'environnement et sur les inégalités mondiales. De plus, la remise en question du modèle de développement, de croissance et de consommation qui est inhérente à ces initiatives du Nord rejoint les luttes de résistance du Sud face au développement agressif, et traduit le fait que les enjeux du développement concernent désormais autant les sociétés du Nord que celles du Sud, bien que différemment. Les thèmes comme les besoins, la culture, les savoirs traditionnels, la communauté, l'autonomie et l'harmonie avec la nature sont présents chez les chercheurs d'alternative du Nord et du Sud. Ainsi, les observateurs des mouvements sociaux récents soulignent que des liens et échanges se tissent de plus en plus entre ces chercheurs du Nord et du Sud. C'est ce que nous tenterons de voir. Aussi, interviewer des porte-paroles d'initiatives du Nord permettra d'approfondir une réflexion théorique sur le développement qui se base souvent sur des perspectives du Sud<sup>3</sup>. Cela nous permettra aussi de faire le lien entre la pratique et la théorie. Comme nous l'avons vu, plusieurs post-développementistes expliquent à quel point l'observation de la capacité d'auto-organisation des groupes sociaux – exclus ou qui s'excluent des fruits du développement – est importante pour inspirer la théorie et

---

<sup>3</sup> Mentionnons que des considérations financières entrent aussi en jeu dans ce choix d'interviewer des porte-paroles exclusivement du Québec (du Nord), tout comme la volonté de respecter les limites d'un mémoire de maîtrise. Il serait par ailleurs intéressant, dans une recherche ultérieure, d'interviewer des intervenants du Sud sur ces mêmes questions, pour enrichir l'analyse quant à la recherche d'alternative au développement, au Sud et au Nord.

comprendre ce à quoi peut ressembler une «alternative au développement», ou un «au-delà du développement». La volonté des post-développementistes de ne pas proposer un modèle qui devienne rigide et prescriptif peut expliquer cette espèce d'attente patiente, sorte d'observation de ce qui naît sur le terrain, dans une perspective où la théorie et la pratique se nourrissent l'une l'autre.

Enfin, avec les entretiens, nous voulons vérifier si les chercheurs d'alternative québécois rejoignent les concepts et pistes d'analyse que nous avons retenus (*voir* chap. 2, sect. 2.5), mais aussi permettre de dégager des éléments peut-être nouveaux, et qui sont propres au cas que représentent ces quatre initiatives québécoises. Notre question de recherche se décline donc ici en plusieurs questions que nous nous posons et qui orientent notre analyse des résultats fournis par les entretiens. Mais plus spécifiquement, pour les questions des entrevues à proprement parler, voir l'APPENDICE A.

### **3.3 Faits saillants des entretiens**

#### 3.3.1 Critique du mode de vie occidental, besoins et savoirs traditionnels

Tout d'abord, les quatre initiatives naissent du constat que certains besoins ne sont pas comblés dans la société occidentale, en raison de la perte de certaines valeurs, de la consommation à outrance, de la vitesse et de la complexification des échanges. En soulignant ces manques ou effets néfastes, les chercheurs d'alternative québécois font une critique du mode de vie occidental et du modèle de développement dominant. Et à travers cette critique, ils rejoignent la littérature critique du développement, et font aussi ressortir l'importance des savoirs traditionnels d'ici et d'ailleurs dans leurs initiatives alternatives.

Pour Michel Gaudreault, fondateur de BECS, les SEL servent à «adoucir un des effets de la mondialisation» qui est la perte de la valeur du temps donné, en raison de la délocalisation et du fait qu'il y a trop d'intermédiaires (2009). Ainsi, le SEL a pour but de conserver une valeur et un sens local aux actions, «de préserver un sens à ce qu'on est, ce qu'on fait», un sens aux rapports humains et aux échanges (Gaudreault, 2009). Il s'agit selon lui de «redonner un sens pur au travail», en contrant l'exclusion et l'inéquité sociale qui sont véhiculées dans le système économique conventionnel (2009). BECS est pour lui un endroit favorable aux savoirs traditionnels ou alternatifs qui sont habituellement discriminés dans le

marché conventionnel, car toutes les connaissances ont une valeur égale dans un SEL. De plus, selon Michel Gaudreault, «les SEL témoignent d'un retour à un saine esprit, à une saine façon de faire qui peut être rapprochée de l'idée des savoirs traditionnels, car le troc est le premier système d'échange économique à avoir existé» (2009).

Dans le cas de Slow Food Montréal, Gabriel Riel-Salvatore explique que c'est le besoin de «trouver une réponse à l'excès de consommation de la société occidentale» qui est à l'origine de ce mouvement, d'abord issu de la réalité italienne (2009). Mais il souligne que si le mouvement prend aujourd'hui de l'ampleur, c'est bien parce qu'il est plus actuel que jamais, et qu'il reflète le fait que «partout dans le monde, on reconnaît l'importance de sauvegarder des savoirs traditionnels, des pratiques, mais aussi des variétés, des espèces de plantes et des espèces animales» (2009). Ce besoin est en partie lié au fait que selon lui, les gens sont de plus en plus curieux, et que les jeunes, québécois en l'occurrence, ont le besoin de comprendre ce qui se passe autour d'eux et d'où ils viennent. «Il y a toutes sortes de savoirs traditionnels qui existent et si on portait plus attention à cela, on pourrait mieux comprendre notre identité et notre culture. Voilà pourquoi nous voulons promouvoir la culture gastronomique comme un élément fondamental des identités locales» (Riel-Salvatore, 2009).

De son côté, Serge Mongeau explique que la simplicité volontaire vient d'un besoin, chez un nombre croissant de gens, de se libérer d'un «système qui de plus en plus nous enchaîne, sans qu'on en soit conscient, qui nous transforme et nous déshumanise. On fait de nous des producteurs et consommateurs, au détriment d'autres valeurs» (2009). Selon lui, un des symptômes des sociétés industrialisées est la perte de sens, qui se traduit par un nombre important de problèmes sociaux, «qui ne sont pas des signes que notre société va bien, c'est très clair. Pourquoi? Parce qu'il y a des aspects fondamentaux de la vie qui ont été modifiés et qui font que malgré l'abondance, on ne répond plus à nos besoins» (2009). Mongeau explique que la décroissance, en tant que variante collective et peut-être involontaire de la simplicité volontaire, est une nécessité à laquelle nous ferons face bientôt, à cause des pénuries de pétrole prévues et de la crise environnementale. Dans ce contexte, pour lui, c'est la nécessité qui nous forcera à réintroduire les savoirs traditionnels, car nous devons revenir à des méthodes traditionnelles qui peuvent assurer notre survie à long terme.

### 3.3.2 Inspiration au contact des savoirs traditionnels des communautés du Sud

Si à travers ses propos, elle offre aussi une critique du mode de vie occidental et suggère que certains besoins n'y sont pas comblés, Nicole Fafard de l'écovillage TerraVie exprime surtout à quel point son initiative s'inspire directement des savoirs traditionnels et valeurs présentes dans les pays du Sud. «L'élan d'écovillage s'inspire des valeurs et façons de faire autochtones», c'est-à-dire de créer un noyau régional avec une intention d'autosuffisance, et de revenir à des projets collectifs (Fafard, 2009). «Nous, on vient d'un élan individualiste, et on retourne vers le collectif. Mais il y a des peuples qui n'ont jamais quitté le collectif. Surtout les peuples du Sud, qui ont comme une âme collective» (Fafard, 2009). Ainsi, pour elle, le phénomène actuel de recherche d'alternatives intégrant une dimension collective, «que ce soit les écovillages ou la simplicité volontaire, cela ramène beaucoup à des connaissances anciennes qui refont surface et qui donnent aussi des solutions» (2009). Entre autre, les notions d'efficacité et du plus grand rendement de la nature, ainsi que la capacité d'observer la nature pour aller avec ses cycles sont des forces traditionnelles autochtones qui inspirent les projets d'écovillage.

Mais au total, la majorité des chercheurs d'alternative confirment par leurs propos que leurs initiatives s'inspirent d'une façon ou d'une autre des valeurs, façons de faire ou savoirs des communautés du Sud. Ainsi, le fondateur de BECS nous explique que même si le phénomène des SEL est issu d'un contexte occidental, «les réseaux de troc des zones urbaines développées sont juste la transposition de quelque chose qui existe déjà dans les sociétés en développement, où les gens s'assemblent, créent ensemble, s'entraident, par nécessité» (Gaudreault, 2009). «Cela existait aussi dans les villages québécois auparavant, mais l'urbanité et la modernisation font qu'il faut recréer des structures similaires pour reproduire et cultiver le sentiment d'entraide et de solidarité» (Gaudreault, 2009). Dans le même sens, Serge Mongeau exprime à quel point nous avons énormément à apprendre des gens du Tiers-monde, qui font tout avec rien, qui récupèrent, ont des cultures respectueuses de l'environnement qui reflètent une saine place de l'homme dans la nature. Mais plus spécifiquement, il explique que les fondements d'une société de décroissance ressemblent beaucoup à ce qui se fait déjà dans les sociétés du Sud, alors que ces aspects ont été développés par nécessité, rejoignant ici Fafard et Gaudreault.

Enfin, un élément qui ressort des entretiens est le fait que plusieurs chercheurs indiquent avoir été inspirés au contact de communautés du Sud, lors de voyages ou séjours, et que cela constitue un élément important les ayant poussé à vouloir trouver une alternative, lorsque de retour dans le mode de vie occidental. Nicole Fafard indique qu'elle a voyagé dans plusieurs pays du Sud, et qu'elle a aussi vécu huit ans à Hawaï dans un projet d'écovillage : «De retour ici, c'était très difficile de m'adapter au mode de vie individualiste : Je cuisinais pour tout le monde!» (2009). Plus clairement encore, Michel Gaudreault confie qu'il est allé faire un stage de deux mois en Afrique, et qu'il y a été frappé par l'entraide omniprésente : «C'est sûr que ces valeurs de base là ont sûrement aidé à l'idée de fonder un mouvement comme ça (BECS)» (2009). Pour Serge Mongeau, ce qui l'a surtout frappé en Afrique est le respect de toute matière organique, la récupération et les méthodes de culture durables, tous des éléments essentiels de la vision d'une société de décroissance qu'il développe depuis quelques années. Il a aussi vécu en Amérique latine qui pour lui a été une véritable école. Ainsi, il rejoint directement l'idée post-développementiste du renversement du concept d'aide. «J'ai toujours dit qu'on devait aller au Tiers-monde, non pas pour leur montrer, mais pour apprendre!» (Mongeau, 2009). Mais au fond, la majorité des chercheurs d'alternative interviewés vont aussi dans le sens de cette idée, illustrée par des titres comme *L'Afrique au secours de l'Occident* ou *Les sociétés traditionnelles au secours des sociétés modernes*.

### 3.3.3 Diversité des motivations : entre engagement social, nécessité et intérêt individuel

Diverses motivations poussent les gens à s'engager dans ces projets ou mouvements, et cela peut rendre difficile la cohésion autour d'une philosophie intégrée ou de principes communs. En effet, plusieurs raisons peuvent faire qu'on en arrive à la simplicité volontaire, qu'on se retrouve dans un SEL, un écovillage ou le mouvement Slow Food. Et l'équité, la justice sociale ou une conscience environnementale ne sont pas nécessairement les raisons principales pour tout le monde. Ainsi, l'engagement citoyen et la conscientisation des enjeux globaux que la littérature nomme comme des caractéristiques de ces initiatives du Nord ne vont pas forcément de soi, et sont à nuancer dans la pratique.

Dans leurs activités, Slow Food Montréal et TerraVie semblent considérer à la fois les aspects éthiques, environnementaux, la qualité et le rapport économique, pour respecter dans

un cas l'éthique du *Bon, propre et juste*, dans l'autre, pour avoir le moins d'impact possible sur les écosystèmes, avoir des technologies durables «tout en s'assurant qu'il y a une lignée équitable dans les produits. C'est tout un défi!» (Fafard, 2009). Mais Michel Gaudreault explique quant à lui que l'on retrouve dans un SEL tant des personnes qui y sont «par vocation», car ils croient au concept et veulent encourager ce type de réseau et d'alternative économique, que des personnes qui y sont par nécessité ou par «simplicité involontaire» (2009). «Ceux-ci ont peu de moyens et c'est leur seule façon d'acquérir certains services qu'ils ne peuvent se payer» (Gaudreault, 2009). Mais les deux cas ont des conséquences négatives pour le réseau, car les premiers ont tendance à ne pas utiliser les services même s'ils sont membres, les seconds vont consommer dans le marché conventionnel dès que leur revenu le permet. Pour Serge Mongeau, ce constat de la diversité des motivations de base pèse plus lourd. En effet, il constate que ce ne sont pas tous les «simplicitaires» qui se préoccupent de l'environnement ou des injustices mondiales, car la simplicité volontaire est avant tout un choix individuel, et qu'on y arrive pour diverses raisons. «Il y en a qui y arrivent tout simplement parce qu'ils sont au bout de leur corde, dans le crédit et tout ça, et ils se rendent compte que la consommation dans laquelle ils se sont lancés leur fait une vie qui n'a plus de sens, car ils travaillent comme des fous» (Mongeau, 2009). Et il respecte cette notion de diversité des motivations et de choix individuel, car il ne prône pas un changement de comportement forcé mais un changement d'attitude. Si lui comme d'autres au sein du RQSV voudraient que plus de personnes adoptent ce mode de vie, pour les bienfaits que cela procure mais aussi pour «équilibrer nos relations avec la planète», Mongeau reconnaît cependant que «ce n'est pas tellement au niveau du mouvement de la simplicité volontaire qu'on développe un regard sur le Tiers-monde, sur la situation mondiale actuelle. Ce qui moi m'a amené à me détacher un peu du mouvement. Je suis passé à la décroissance» (2009).

Ainsi, dans la réalité, les chercheurs d'alternative sont confrontés à la diversité des individus qui composent leur réseau et qui font que leur philosophie, censée représenter une vision partagée par les membres, n'est pas nécessairement adoptée en entier par tous. Si de façon générale, les représentants ont en commun certains idéaux et principes qui pourraient être synthétisés par l'expression de Petrini *Bon, propre et juste* (2006), et qui correspondent à ce que les post-développementistes identifient comme une philosophie holistique commune s'exprimant à travers des initiatives ancrées dans le local, nous constatons un certain *clash*

idéologique entre le fondateur et les membres. Ou peut-être s'agit-il simplement de la transposition pratique d'idéaux et de principes théoriques. Selon nous, voilà pourquoi les chercheurs d'alternative s'entendent sur la nécessité d'un travail d'éducation et de sensibilisation, spécifiquement pour véhiculer cette philosophie entière et intégrée qui allie dans tous les cas des bénéfices concrets (convivialité, communauté, liberté, connexion et entraide) et un impact positif sur la planète (décroissance, souveraineté alimentaire, équité mondiale, réduction de l'empreinte écologique). «Notre approche est de dire c'est un plaisir de manger, et en mangeant, d'avoir une incidence sur le monde. Ça emmène un renforcement positif plus grand que le contraire, qui est un renforcement négatif.» (Riel-Salvatore, 2009)

### 3.3.4 Liens avec les pays du Sud, mise en réseau et difficultés logistiques

Comme mentionné dans la littérature post-développementiste, les quatre initiatives québécoises ont la même articulation entre le local et le global, c'est-à-dire que l'ancrage local est important, mais que cela a un impact global, et que l'initiative s'inscrit par ailleurs dans un mouvement mondial. Nicole Fafard explique que l'écovillage est un mode de vie local qui peut influencer l'écosystème global. Il en va de même des autres initiatives qui traduisent, comme le souligne Gabriel Riel-Salvatore, le slogan *think globally, act locally*. Les chercheurs d'alternative reconnaissent les avantages de la mise en réseau, avec les autres initiatives du genre, du Nord et du Sud, pour échanger de l'information, des connaissances, se rencontrer, partager des ressources et éventuellement avoir plus de crédibilité ou un agenda commun. Gabriel Riel-Salvatore explique à quel point un réseau global est important et permet même à Slow Food de soutenir les initiatives de petits producteurs du Sud, comme du Nord :

Slow Food appuie toutes les initiatives qui vont dans le même sens qu'elle, qui respectent l'éthique Slow Food. On va définitivement tendre la main, car souvent, ces groupes qui promeuvent ces trois éléments (bon, propre et juste) sont soit en marge, ont plus de difficulté et moins de moyens.» C'est pour ça que Slow Food cherche à avoir une incidence locale et une portée mondiale très forte, pour pouvoir parfois leur donner un appui financier, ou au niveau des communications. Dans certains cas, Slow Food peut servir de tremplin économique à certaines régions. (Riel-Salvatore, 2009)

Nicole Fafard est d'accord avec les avantages de la mise en réseau pour ce qui est de l'échange d'information, et elle participe régulièrement à des rencontres internationales entre

des groupes vivant en autosuffisance. Pour elle, il importe de favoriser les échanges interculturels pour apprendre mutuellement, et elle prône un système d'échange de connaissances plutôt qu'un système international d'échange de biens et services. «Les peuples autochtones ont beaucoup de connaissances, mais souvent, n'ont pas de moyens de diffusion, donc elles restent dans des petits réseaux restreints.» (Fafard, 2009) Elle évoque aussi que ce dont les pays du Sud pourraient bénéficier serait certains modes d'organisation collective, comme les coopératives, mais en soulignant qu'il s'agit surtout de les aider à recréer les réseaux régionaux d'échange qui existaient avant la colonisation et le développement, et qui leur permettait une autonomie.

C'est Michel Gaudreault qui vient mettre un bémol en faisant ressortir les difficultés logistiques d'une telle mise en réseau, aussi intéressante et utile puisse-t-elle être. En effet, il explique que BECS n'entretient pas de liens avec des mouvements du Sud. D'abord dit-il, car ces réseaux existent déjà là-bas, et car BECS «a de la difficulté à maintenir des liens avec les mouvements du Nord. Il faut des grosses infrastructures pour ces choses là. Comme nous, on est tous du monde bénévole, personne n'est payé, on a toutes les misères du monde à garder notre réseau en vie.» (Gaudreault, 2009) Tant l'essoufflement des bénévoles que le manque de ressources étant en cause. Ainsi, cet aspect concret est un élément important qu'il soulève et qui nuance la théorie. Les représentants de Slow Food Montréal et de TerraVie, s'ils ont peut-être plus de moyens leur permettant ces activités de réseautage, ne contredisent pas la réalité des difficultés financières, pour eux aussi un frein à plusieurs projets ou activités. C'est ce qui fait dire à Gabriel Riel-Salvatore que la collaboration avec d'autres organismes n'est pas exclue et est même la bienvenue, «surtout parce qu'on est des bénévoles, qu'on manque de ressources souvent. Le partenariat est une façon intéressante de partager.» (2009)

Enfin, le mouvement québécois de la simplicité volontaire et le mouvement québécois pour la décroissance s'inscrivent davantage dans un mouvement mondial relativement diffus, car encore très jeune. Serge Mongeau souligne que le mouvement pour une décroissance est plus important en Europe, alors que la simplicité volontaire y est conçue comme la décroissance individuelle. Mais plus spécifiquement, selon lui, c'est surtout à travers le

mouvement des Villes en transition<sup>4</sup> que le mouvement pour la décroissance entretient des liens avec les pays du Sud. «Les *transition towns*, ça vient du milieu de la permaculture. Ce sont des gens qui font de la culture biologique mais avec un souci de durabilité de la terre. Donc ils vont apprendre énormément du Tiers-monde» (Mongeau, 2009).

### 3.3.5 Alternatives au développement, alternatives à la modernité et coopération des savoirs

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les post-développementistes prônent de chercher des «alternatives au développement» comme projet idéologiquement marqué, et Arturo Escobar va dans le même sens en s'attachant à déconstruire l'idée de la modernité et en proposant de chercher des «alternatives à la modernité» (voir chap. 2, sect. 2.4.3). Dans ce contexte, le développement est une forme qu'a prise la modernité, et les deux expressions (alternatives au développement et alternatives à la modernité) sont étroitement liées. Mais dans le cas des quatre chercheurs d'alternatives québécois, même si on considère aussi leurs projets comme s'inscrivant dans la recherche d'alternatives au développement, il est surtout intéressant de voir s'ils s'identifient au concept d'alternatives à la modernité, en raison de leur remise en question du mode de vie et des valeurs occidentales, de la place importante qu'ils accordent aux savoirs traditionnels et à ce qu'Escobar nomme les «pratiques de la différence», pouvant être interprétés comme une remise en question du paradigme de la modernité et des valeurs et attitudes qui y sont associées (anthropocentrisme, refus de l'altérité, rationalité, propriété, hégémonie du marché, individualisme). Selon Escobar, les alternatives à la modernité représentent « la possibilité de découvrir et d'alimenter d'autres visions du monde – des pratiques "créatrices du monde" –, ne pouvant se réduire à la seule

---

<sup>4</sup> Le mouvement des *transition towns*, est né en Angleterre et regroupe des gens qui commencent à se préparer aux changements annoncés pour mieux s'organiser. Depuis les cinq dernières années, les ouvrages scientifiques consacrés à l'hypothèse d'un épuisement des réserves pétrolières et des bouleversements économiques et sociaux encourus se sont multipliés, surtout dans le monde anglo-saxon. Ceci a aussi contribué à y faire naître le mouvement des *transition towns* (Semal, 2009, par. 1). Ces villes – dont la première du genre est la ville de Totnes au Royaume-Uni, et qui se dénombrent maintenant à plus d'une centaine – se veulent des villes de transition pour faciliter le passage local à l'ère post-pétrole, ou au moins, «contrôler la chute» (Semal, 2009, par. 9). Ces initiatives ont pour but d'explorer les possibilités pratiques de diminution des émissions de gaz à effet de serre, de diminuer la dépendance au pétrole, et d'améliorer la résilience de la ville, sa capacité à faire face à des chocs extérieurs en étant plus autonome pour les secteurs essentiels.

expérience de la modernité et opérant, au moins en partie, sur la base d'autres pensées, expériences historiques et logiques culturelles» (*In Boulianne, 2005, p. 140*).

Plusieurs chercheurs d'alternatives notent que la situation actuelle en est une de multiples crises. Mais tous ne postulent pas que c'est la modernité qui soit en cause, et qu'il faille donc sortir de celle-ci. En fait, parmi les interviewés, la moitié (deux sur quatre) est d'accord avec la thèse d'Arturo Escobar et s'identifie à l'idée des alternatives à la modernité. Serge Mongeau représente la position la plus extrême et celle qui est la plus proche d'Escobar. Pour lui, la modernité nous entraîne dans un courant qu'il est presque impossible de refuser, et la simplicité volontaire est une vision critique de la modernité qui transforme notre rapport aux objets et à la technologie et qui fait qu'on les regarde d'une façon critique. Mais il va plus loin. Selon lui, les alternatives à la modernité représentent «très clairement la direction dans laquelle il faut que nous allions», car notre civilisation est allée trop loin dans le développement de technologies nocives, sans se demander quelles en seraient les conséquences (2009). Nous nous sommes situés au-dessus de la nature, mais elle nous ramènera selon lui à des pratiques plus respectueuses et durables. Il souligne que les villes en transition sont un exemple d'alternatives à la modernité : «En particulier, dans beaucoup de ces villes, ils vont voir les vieux et leur demandent : Comment faisiez-vous telle ou telle chose?» «Et moi je pense qu'on va faire la même chose au niveau international, on va aller voir, on va aller écouter» (Mongeau, 2009). Ce qui l'intéresse le plus dans la mouvance altermondialiste est le fait de «revenir à des méthodes plus traditionnelles qui nous permettent de survivre à long terme» (2009), et c'est pourquoi il se retrouve beaucoup dans le mode de vie des gens des pays du Sud. De plus, il prône d'aller apprendre de «notre Tiers-monde», ou les gens qui vivent dans ce qu'il appelle «la simplicité involontaire» chez nous, qui font preuve d'une grande solidarité et ont un sens communautaire fort. Ainsi, il rejoint directement l'idée d'Escobar d'aller voir les «pratiques de la différence» de ceux qui ont été exclus par la modernité (idée aussi développée par les écoféministes).

Nicole Fafard semble aussi d'accord avec la thèse d'Escobar, car elle conçoit la modernité comme plus qu'une période, mais un ensemble d'attitudes, de valeurs et concepts, et qu'elle conçoit donc la possibilité de sortir de la modernité. Elle semble aussi s'inclure dans l'idée des alternatives à la modernité.

La modernité est basée sur l'individu et sur ses besoins pour amener un certain confort. Plus tu as de ressources financières, plus tu as de confort. Et cela est aussi lié au concept de liberté. Mais tout ça peut être une grande illusion. Ce qu'il appelle la post-modernité, c'est basé sur le collectif. Notre mode de réalisation est différent. (Fafard, 2009)

Elle met d'ailleurs le doigt sur un aspect fondamental de la thèse des alternatives à la modernité, quant à l'extériorité différente d'un retour dans le passé : «Il y a eu comme une relaxation pour toute une génération, avec les machines. Et une autre génération veut aller vers la simplicité volontaire. Les plus vieux nous disent : Hein? Vous voulez retourner en arrière? Mais non. On veut avancer.» (Fafard, 2009).

Mais les deux autres chercheurs d'alternative ne sont pas d'accord avec l'idée des alternatives à la modernité, ni avec la nécessité ou la possibilité d'en sortir, et cela a à voir avec la conception qu'ils ont de la modernité qui est différente de celle que partagent Escobar, Mongeau et Fafard (la modernité comme paradigme, ensemble d'attitudes et d'*a priori*). D'abord, ils se questionnent sur la possibilité réelle de sortir du modèle dominant. «Je me demande juste si des expériences marginales ne renforcent pas le modèle théorique, le modèle de la modernité, plutôt que d'être une alternative sérieuse à...» nous dit le fondateur de BECS. «Nous, en offrant la possibilité aux personnes démunies de continuer à consommer, mais en marge du système monétaire dominant, est-ce qu'on le remet en question? Je n'en suis pas sûr.» (Gaudreault, 2009) BECS serait plutôt une alternative aux effets pervers de la modernité, mais qui reste toujours un peu moderne car il y a une monnaie d'échange, et que le modèle suit celui d'une banque. Dans le même sens, le président de Slow Food Montréal ne croit pas qu'il soit possible de remplacer le modèle dominant, «car le système est tellement gros et puissant» (Riel-Salvatore, 2009) et qu'il se dit réaliste. Ce qui n'empêche pas que les alternatives comme Slow Food ont leur portée. Mais pour lui, «c'est l'accumulation de petits gestes qui finit par faire changer les choses», et ce tranquillement (2009). En somme, Riel-Salvatore et Gaudreault ne sont pas révolutionnaires et utilisent la même image pour souligner leur vision du changement à faire : «Les alternatives, c'est comme une graine que tu sèmes dans l'imaginaire pour dire qu'un monde autre est possible. Et ça, ce n'est jamais perdu. C'est comme une contamination silencieuse.» (Gaudreault, 2009). Mais pas question pour eux de brûler les étapes et de tenter de renverser le système d'un coup, sans quoi on n'y arrivera pas. Gabriel Riel-Salvatore préfère même parler de «croissance responsable» plutôt que de décroissance (même si le fondateur de Slow Food

Carlo Petrini prône la décroissance) Ils ne partagent donc pas le sentiment d'urgence de Mongeau ou Escobar, ni l'utopisme.

À travers leurs réponses, ces deux chercheurs d'alternative véhiculent une vision de la modernité en adaptation constante, où il a récupération de certains éléments de la tradition. Pour eux, les savoirs traditionnels ne sont pas en contradiction avec l'idée de modernité, et il est possible d'intégrer des éléments de tradition à la réalité moderne d'aujourd'hui en les adaptant, comme on adapte les villes anciennes aux besoins nouveaux, ou comme on revampe la recette traditionnelle de pâté chinois avec une touche de nouveauté (Riel-Salvatore, 2009). Ils parlent de «redécouverte», de «mariage» ou de «ponts entre le passé et la modernité», et de «cohabitation». Ce qu'ils prônent est une synthèse entre des éléments de tradition et de modernité, et ils perçoivent la modernité et la tradition comme des sources de savoirs ou d'inspiration, qui ne s'excluent pas mutuellement et dont on n'est pas forcé d'accepter l'entièreté du contenu, les yeux fermés. Ici, ils rejoignent l'idée d'une conception flexible de la culture, ou de la culture comme créativité, en invention constante et issue d'une synthèse entre tradition et modernité. Mais il y a peut-être justement confusion entre culture et modernité. De plus, si pour eux, il ne s'agit pas de sortir de la modernité mais de l'adapter car elle est en évolution constante, c'est peut-être car ils la conçoivent seulement comme la période actuelle ou la période contemporaine, et non comme un paradigme qui sous-tend des attitudes ou valeurs précises, et un certain projet idéologique. Nous croyons que c'est la différence de conception de ce qu'est la modernité et de ce qu'elle inclut, ou un manque de définitions comme bases communes qui explique cette divergence entre les quatre chercheurs d'alternative. En effet, le fait de concevoir la modernité comme source de la conquête incessante des territoires et des cultures (colonisation, développement, mondialisation) et comme cause des crises (économique, alimentaire, environnementale, du développement), est ce qui fait qu'on juge bon d'en sortir. De plus, la considérer comme un paradigme dominant est ce qui rend possible la démarche de vouloir en sortir. Car au fond, à travers leurs initiatives, Gaudreault et Riel-Salvatore remettent en question des valeurs, attitudes et *a priori* de la modernité, tout comme Fafard et Mongeau.

Enfin, la conception qu'a Nicole Fafard de la modernité représente une synthèse entre la position de Serge Mongeau, la plus alarmiste mais aussi la plus révolutionnaire et

intellectuellement proche des post-développementistes, et celle de Gabriel Riel-Salvatore et Michel Gaudreault, plus pragmatique. En effet, Fafard accepte l'idée que nous allions vers la post-modernité ou au-delà de celle-ci, mais pour elle, cela passe justement par une cohabitation d'éléments modernes et traditionnels, et par une coopération des savoirs. Des technologies écologiques modernes ainsi que des outils comme Internet sont bénéfiques, et peuvent cohabiter avec des méthodes et savoirs traditionnels hérités de nos ancêtres ou des cultures des autres. Ce qui change par contre dans ce passage qu'elle prévoit, c'est le mode de fonctionnement ou les valeurs sur lesquelles se base notre société, entre autre, la communauté qui pourrait redéfinir l'entièreté de notre système social (Fafard, 2009).

### **3.4 Éléments de conclusion et pistes pour la recherche post-développementiste**

Certaines considérations pratiques ressortent des entretiens quant aux défis de concrétiser une vision théorique commune, dans la pratique (cela reflète d'ailleurs les défis des tenants du post-développement). Mais ce qui ressort surtout des résultats est qu'ils confirment plusieurs éléments communs à ces initiatives, malgré des contextes d'émergence différents. En bout de ligne, ils ont beaucoup plus en commun que de différent. Bien que, comme on l'a vu avec la réflexion entourant l'idée des «alternatives à la modernité», les idées post-développementistes sont diffusées inégalement et mériteraient d'être mieux connues par ceux qui sont les plus susceptibles de les mettre en pratique, il semble que le fond soit là même si les concepts ne sont pas toujours clairs : un changement d'optique, un changement de relation à la nature et à autrui, une façon nouvelle d'appréhender et de promouvoir la diversité. De plus, en prônant une coopération des savoirs et l'élaboration de ponts tant avec les autochtones qu'avec notre propre tradition, les quatre chercheurs d'alternative québécois vont dans le sens du post-développement. Ils montrent effectivement qu'il ne reste pas de trace des présupposés développementistes chez eux, en agissant comme s'il allait de soi que les communautés du Sud puissent venir en aide à l'Occident et aux chercheurs d'alternative du Nord, chacun apprenant mutuellement des connaissances de l'autre; comme s'il était évident que la science moderne occidentale ne constitue qu'un système de savoirs parmi d'autres, tous aussi valables scientifiquement, voire même plus dans certains cas; et comme s'il était évident que notre mode de vie occidental présente de nombreuses failles qui font qu'on ne doit pas le reproduire ailleurs, mais bien le transformer en réintroduisant de nouvelles

valeurs, pratiques, et savoirs. De façon générale donc, ils vont tous dans le sens du renversement du concept d'aide, en reconnaissant l'apport des sociétés traditionnelles à l'humanité et aux alternatives comme les leurs. On peut donc dire que ces initiatives donnent des indices quant à ce à quoi pourraient ressembler des «alternatives au développement».

En guise d'éléments d'ouverture, les entrevues ont soulevé certains éléments qui peuvent constituer des pistes pour la recherche post-développementiste. Tout d'abord, les quatre chercheurs d'alternative québécois ont beaucoup parlé de sens et de besoins, alors qu'ils ont constaté que certains besoins immatériels n'étaient pas comblés ici, et ce malgré une certaine abondance. Ils ont parlé d'une forme de sagesse dans les pratiques et valeurs des communautés exclues ou considérées pauvres, les considérant plutôt riches. Ainsi, ils ont suggéré une remise en question de la définition dominante des besoins humains ou fondamentaux, pour intégrer des besoins comme le lien communautaire, la connexion avec les autres et son environnement, la liberté de choix et la possibilité de sentir qu'il y a un sens à ses gestes, à sa vie. Dans une recherche d'alternatives au développement, il importe donc d'effectuer une déconstruction de la conception dominante des besoins, pour en proposer une alternative qui ne soit ni misérabiliste, ni occidentalocentrée, ni axée que sur les besoins matériels. Dans le même ordre d'idées, il importe de poursuivre une réflexion déjà amorcée quant à ce que plusieurs appellent «la crise de sens de l'Occident» (De Foucault et Piveteau, 2000; Taylor, 2002; Devaux, 2006), et qui semble transparaître dans les initiatives étudiées. La redécouverte des savoirs traditionnels et de valeurs perdues, omniprésente dans ces projets ou mouvements, semble en effet intimement liée à une recherche du sens dans les sociétés occidentales dites «développées». Cette question de la crise du sens mériterait peut-être qu'on se penche davantage sur les effets néfastes du développement dans les sociétés du Nord.

Enfin, les entretiens montrent que les savoirs traditionnels ont un réel potentiel alternatif dans le cadre d'initiatives qui vont dans le sens d'un post-développement. Ce peut être pour redécouvrir des méthodes traditionnelles ou nos propres savoirs oubliés de façon à retrouver une vie plus conviviale, dans une relation plus directe avec nos semblables et la nature et en comprenant mieux notre identité et celle des autres; ce peut être pour avoir le moins d'impact sur les écosystèmes, pour être plus autonome et vivre en autosuffisance, ou pour mieux être préparé à faire face aux crises annoncées et pouvoir survivre à long terme. Mais cela peut

aussi vouloir dire redécouvrir un ensemble de valeurs et attitudes associées aux systèmes de savoirs traditionnels, par opposé à celles qui sont associées à la science ou à la modernité; ou encore s'inspirer d'une autre vision du monde (non anthropocentriste) véhiculée par les savoirs traditionnels de certaines communautés. Bref, reconnaître le potentiel alternatif des savoirs traditionnels veut aussi dire reconnaître l'Autre, et en cela remettre en question la relation unidirectionnelle qui vient avec le développement. Cette relation derrière le développement, que l'anthropologue Marie-France Labrecque nomme la «relation de développement» (2000), mériterait plus d'attention, car nous croyons qu'elle est en train de changer vers ce qu'on pourrait appeler une nouvelle relation à l'Autre. Mais pour cela, la reconnaissance de l'apport des pays du Sud reste capitale, tout comme une meilleure compréhension des formes qu'elle devra prendre. Face aux crises qui concernent tant le Nord que le Sud, les post-développementistes souhaitent que la recherche d'alternative se fasse à un niveau d'égalité. Sans nier que le clivage Nord Sud existe toujours, et que des différences demeureront, ne serait-ce qu'en raison d'un passé différent, des post-développementistes comme Serge Latouche prônent que le Nord entre en «partenariat de décroissance avec le Sud» (2004, p. 19). La redécouverte des savoirs traditionnels et la coopération des savoirs représentent cet esprit d'ouverture, d'échange, de dialogue, d'honnêteté et de recherche qui caractérisera peut-être la nouvelle relation de développement et l'après-développement. Qui sait? Pour l'instant, il n'est évidemment pas possible de savoir si et comment les rapports de pouvoir Nord-Sud vont se reconstituer (tout comme il est impossible de juger de la durabilité des initiatives étudiées, sur le long terme), mais le partenariat est ce vers quoi tendent ceux que nous avons rencontrés et la majorité des auteurs que nous avons étudiés. De plus, dans le projet de construction de sociétés de la décroissance, on ne parle pas tant d'une division Nord Sud, que de la possibilité de «retrouver/inventer des nouvelles cultures», nécessairement plurielles (Latouche, 2004). Bien évidemment, il faudra pour cela éviter de tomber dans certains pièges, comme de s'appropriier les savoirs traditionnels du Sud d'une manière qui ne soit pas juste (dimension de la reconnaissance), de tomber dans l'instrumentalisation, la marchandisation et la dénaturation de l'essence de ces savoirs, à trop vouloir les présenter comme des ressources, et comme un risque encouru à vouloir rendre visible ce qui avait été rendu invisible.

## CONCLUSION

Notre démarche a d'abord été motivée par le sentiment que le champ des théories du développement ne reflétait pas ce que nous sentions comme un changement de mentalité global par rapport aux savoirs traditionnels détenus par les communautés du Sud. Comme si un changement d'attitude face à ces savoirs se faisait partout, sauf dans ce champ, du moins dans les théories les plus connues ou dominantes, et les projets de développement les plus populaires. C'est justement l'ethnocentrisme latent qui nous laissait un goût amer, particulièrement dans un champ qui prétend vouloir aider l'Autre, mais sans jamais aller réellement à sa rencontre. «Rien n'est plus désespérant, en fin de compte, que de voir tant de peuples se croiser sans jamais se rencontrer pour de vrai. Et pourtant, chacun se rend mieux compte aujourd'hui, dans notre monde unipolaire, des graves dangers que l'ignorance de l'Autre fait courir à l'humanité entière.» (Boubacar Boris Diop *In* Robert, 2004, p. 14)

C'est avec joie que nous avons découvert ces auteurs critiques (pionniers comme Vandana Shiva ou Helena Norberg-Hodge) qui, parfois depuis quelques décennies, véhiculaient un message autre, s'appuyant sur une solide expérience de terrain. Les savoirs traditionnels du Tiers-monde ou des pays du Sud doivent être protégés et valorisés, car ils permettent souvent aux populations de vivre en étroite collaboration avec leur environnement et en autosuffisance relative. Ils contribuent à la fois à un développement autocentré (économie, production) basé sur les réels besoins des communautés, à une conservation de la biodiversité et à une saine identité ou fierté culturelle. Ceci a constitué pour nous la base nécessaire pour aller dans une réflexion plus approfondie sur le potentiel alternatif des savoirs traditionnels, ce fait de reconnaître ces savoirs locaux – qui concernent donc la biodiversité locale, les cycles de la nature et les façons de s'y adapter –, et traditionnels – comme partie intégrante d'une tradition, d'une culture, d'une cosmovision souvent non anthropocentriste. C'est donc d'abord surtout en tant que pratiques que les savoirs traditionnels des pays du Sud nous sont apparus réhabilités par la littérature critique, et pour leur dimension à la fois écologique, culturelle, et liée aux besoins et à l'autosuffisance. Dans le sens inverse, nous

avons vu que beaucoup d'auteurs critiques avaient démontré les conséquences néfastes du «maldéveloppement», et commencé à déconstruire les mythes du développement, de la science et de la croissance.

Mais après cette démonstration de l'efficacité ou de l'utilité de ces savoirs en tant que pratiques (d'abord pour les pays du Sud, mais bien vite aussi pour les pays du Nord), l'étape suivante arrive à partir du moment où l'Occident commence à remettre en question son mode de vie, ses pratiques, sa croissance et son mode de développement, tant à cause de la crise écologique qu'en raison d'un malaise que de plus en plus de gens des pays du Nord ressentent. Plus spécifiquement, les auteurs critiques ont montré qu'avec les nombreuses crises et l'échec du développement, c'était le développement lui-même qui était en question, et avec lui tout un ensemble de croyances, de valeurs, et d'attitudes. Et il en est allé de même de la modernité, entendu que le projet du développement a été décrit comme une forme de la modernité. Nous avons aussi vu que la science moderne occidentale, comme système de savoirs dominant, et le capitalisme, comme mode de production, participaient à ce projet idéologique derrière la colonisation, le développement, puis la mondialisation. C'est à partir de là qu'on a pu entrevoir un potentiel alternatif des savoirs traditionnels pour le champ du développement. Nous cherchions une nouvelle façon de concevoir les savoirs traditionnels dans une approche qui soit critique du développement. Il s'est avéré que cette dernière correspondait à l'approche post-développementiste, ou la recherche d'«alternatives au développement», approche caractérisée par la recherche et une interrelation entre les initiatives locales et la théorie. Ensuite, ce qui est ressorti de notre recherche est que le potentiel alternatif des savoirs traditionnels dépasse leur utilité ou efficacité en tant que pratiques, tout comme il dépasse le fait qu'ils soient issus de la tradition, mais il se révèle aussi et surtout lorsqu'on les conçoit comme source d'un ensemble de valeurs, comme référence idéologique.

Bien que les chercheurs d'alternative redécouvrent ces savoirs pour leur propension à favoriser une moins grande empreinte écologique, une autosuffisance ou une décroissance, ils expliquent que nous n'avons pas seulement besoin de nouvelles pratiques, mais aussi de façons alternatives de concevoir le monde et d'organiser nos sociétés, pour vivre ensemble autrement. Tout comme la science, en tant que système de savoirs (en l'occurrence celui qui

est dominant), les systèmes de savoirs traditionnels véhiculent chacun un ensemble de valeurs, d'attitudes et une vision du monde particulière. Mais malgré leur très grande diversité, ils ont en commun plusieurs aspects ou caractéristiques qui font qu'on peut parler d'un ensemble de concepts ou valeurs associées aux savoirs traditionnels en général. Cet ensemble constitue le plus grand apport ou potentiel alternatif, en tant que source pour imaginer l'après-développement, une société de décroissance ou des alternatives à la modernité, comme l'ont montré les entretiens et notre recherche. Parmi ces concepts ou valeurs se trouvent le retour à l'échelle locale pour répondre aux besoins, ainsi que l'importance de la communauté et de la convivialité. Aussi, la connexion avec la nature et la communauté qui contribue à donner un sens aux savoirs et au travail, et le respect de la diversité figurent également parmi ces concepts. Ils s'intègrent tous dans une philosophie commune pour les tenants de la décroissance et les chercheurs d'alternative au développement.

Il existe une multitude de systèmes de savoirs traditionnels, tant qu'il y a de communautés ou de lieux, chacun étant ancré localement et faisant référence à une vision du monde. Mais Escobar souligne que le respect de la diversité est un principe caractéristique de mouvements sociaux en émergence, comme ceux que nous avons exploré avec nos entretiens, et qui dessinent les contours des alternatives à la modernité. La mise en réseau de ces groupes subalternes s'inspire de la nature et de la complexité biologique (on pourrait ajouter des savoirs traditionnels). «These struggles are place-based, yet transnationalised» (Escobar, 2004, p. 223) Comme nous l'avons aussi vu, cette mise en réseau se fait dans un but d'échange d'information et d'apprentissage mutuel, avec comme particularité une attention spéciale à l'égalité dans la différence, ou au respect de la différence en toute égalité (Escobar, 2004, p. 224). Mais le défi est grand :

No longer conceived as a classificatory feature within the modern epistemic order, these 'third worlds of peoples and knowledges' could function as the basis for a theory of translation that, while respecting the diversity and multiplicity of movements (albeit questioning their particular identities), would enable increasing intelligibility of experiences among existing worlds and knowledges, thus making possible a higher level of articulation of 'worlds and knowledges otherwise'. (Escobar, 2004, p. 224)

Selon De Sousa Santos, le but pour cela est de trouver ce qu'il y a de commun dans la diversité du mouvement anti-hégémonique (*In* Escobar, 2004, p. 224).

Un autre point important par rapport aux savoirs traditionnels en tant que valeurs, attitudes et concepts, est le fait que cela fait référence à une certaine philosophie ou visée idéologique, associée aux savoirs traditionnels comme source d'inspiration (voire d'imagination), et que cela constitue un processus de réinterprétation important. Comme les post-développementistes et les tenants de la décroissance le soulignent, ainsi que les personnes que nous avons interviewées, il ne s'agit pas d'un retour en arrière, mais d'une volonté d'avancer vers un mode d'organisation ou de penser le monde autre que celui de la modernité, qu'un modèle basé sur la croissance, ou le développement, etc. Les savoirs traditionnels sont une source qui permet de se rappeler de cette possibilité de penser le monde autrement, qu'il peut y avoir d'autres solutions que celles de la modernité. Et c'est particulièrement pour les valeurs et concepts évoqués qu'ils sont porteurs d'un nouveau mode d'organisation, de production et de relation. En cela bien sûr, un choix s'effectue en faveur de certains apports de la tradition, au regard de la situation actuelle. Les savoirs traditionnels, ceux d'ici ou ceux des communautés du Sud, en viennent nécessairement à être réinterprétés, mais ils ne le sont pas nécessairement sous la lunette du paradigme dominant, c'est-à-dire récupérés comme produit de la modernité. Pour les chercheurs post-développementistes, les savoirs traditionnels sont réinterprétés dans le cadre d'une recherche d'un au-delà du développement ou de la modernité, dans une sorte d'imagination d'avenir. Il s'agit donc nécessairement d'une réinterprétation, mais aussi d'une nouvelle lunette. De la même façon, certains éléments de la modernité sont aussi choisis, conservés et réinterprétés (la démocratie, les droits humains, etc.).

Cette constatation rend le potentiel alternatif des savoirs traditionnels à double tranchant. En effet, d'un côté, comme nous voulons sortir du paradigme de la modernité (et du paradigme dominant de développement), pour aller vers cet au-delà, ce quelque chose d'autre, il est évident que les savoirs traditionnels ne peuvent être que réinterprétés pour correspondre à ce pas en avant. Mais en cela, on risque peut-être de magnifier ces savoirs, la tradition et l'Autre (communautés du Sud, indigènes ou autochtones). Passer du refus de l'altérité (caractérisant la modernité) ou du fait de ne pas voir l'Autre (à travers la colonisation et le développement), à une vision magnifiée de celui-ci n'aidera personne. Par voir l'Autre, il ne s'agit pas de le considérer ange ou démon. «L'Afrique n'est pas un Éden où des sauvages beaux et nonchalants accueillent en frères tous les étrangers. Elle n'est pas

non plus une colossale poche de pus sur la surface de la terre» (Diop, *In* Robert, 2004, p. 11-12). Observer la réalité telle qu'elle est est donc important pour se sortir du mythe, et comme l'auteur post-développementiste Majid Rahnema l'explique, «to look at things as they are, rather than as we want them to be». (Rahnema, 1997, p. 392).

Ainsi, peut-être devrions-nous parler de «nouveaux savoirs traditionnels», pour décrire plus clairement cette tendance que nous avons soulevée à travers ce mémoire? Peut-être éviterions-nous certains pièges ou confusions en les distinguant, et par cette appellation ou une autre, en les situant dans ce contexte de redécouverte de ces savoirs, dans le contexte nouveau de la recherche d'alternatives au développement, d'alternatives à la modernité, et d'un mouvement vers la décroissance.

## APPENDICE A

### QUESTIONS DES ENTRETIENS

Comment situez-vous votre initiative dans le contexte de la mondialisation? Comment s'articule le lien entre le local et le global?

Qu'est-ce qu'une initiative comme la vôtre veut dire dans la modernité? Ou que représente pour vous la modernité, au Québec?

Que pensez-vous du modèle de développement dominant, qui est prôné ici et surtout dans les pays du Sud? Et est-ce que vous vous sentez lié aux luttes des pays en développement?

Entretenez-vous des liens avec des mouvements du Sud?

Quelle importance accordez-vous aux «savoirs traditionnels» dans votre initiative? Voyez-vous un potentiel alternatif dans l'élément «savoir traditionnel»?

Que prônez-vous comme place de la tradition ou de l'élément traditionnel dans la société occidentale ou ailleurs?

Arturo Escobar est un auteur qui est considéré comme tenant d'un courant critique en développement. Il s'intéresse au lien entre développement, mondialisation et modernité, et aboutit au concept d'«alternatives à la modernité». Selon lui, la modernité a créé tellement de crises, qu'il faut en sortir, et selon lui, les alternatives à la modernité se distinguent des alternatives *dans* la modernité. Ce serait un projet qui se définit par la volonté de «découvrir et d'alimenter d'autres visions du monde des pratiques «créatrices du monde»- ne pouvant se réduire à la seule expérience de la modernité et opérant, au moins en partie, sur la base d'autres pensées, expériences historiques et logiques culturelles.» Croyez-vous correspondre à ce qu'il appelle les «alternatives à la modernité»? Que pensez-vous de ce concept?

Que pensez-vous du titre *L'Afrique au secours de l'Occident*, écrit par Anne-Cécile Robert, qui suggère que le concept d'«aide» au développement devrait être renversé, et que c'est l'Occident qui aurait besoin d'aide. Qu'en pensez-vous?

## RÉFÉRENCES

- Ariès, Paul. 2003. «La décroissance est-elle soluble dans la modernité?». *Voir* Bernard, Michel, Vincent Cheynet et Bruno Clémentin (dir. publ.). 2003. p.143-156.
- Azam, Geneviève. 2007. «La connaissance, une marchandise fictive». *Revue du MAUSS*. 2007/1, no 29, p. 110-126.
- Azoulay, Gérard. 2002. *Les théories du développement: Du rattrapage des retards à l'explosion des inégalités*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 332 p.
- Bang, Jan Martin. 2005. *Ecovillages : A Practical Guide to Sustainable Communities*. Edinburgh : Floris Books, 284 p.
- Baron, Catherine. 2006. «La construction d'alternatives en économie du développement». *Voir* Éric Berr et Jean-Marie Harribey (dir. publ.). 2006. p. 111-137.
- Bayart, Jean-François. 2008. «Culture et développement : Les luttes sociales font-elles la différence?». *L'Économie Politique*. 2008/2, no 38, p. 29-56.
- Bernard, Michel, Vincent Cheynet et Bruno Clémentin (dir. publ.). 2003. *Objectif décroissance. Vers une société viable*. Montréal : Écosociété, 262 p.
- Berr, Éric et Jean-Marie Harribey (dir. publ.). 2006. *Le développement en question(s)*. Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux, 344 p.
- Besson-Girard, Jean-Claude. 2007. «La décroissance est l'issue du labyrinthe». *Voir* Mongeau, Serge (dir. publ.). 2007. p. 14-32.
- Blaser, Mario, Harvey A. Feit et Glenn McRae (dir. publ.). 2004. *In the Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization*. London: Zed Books, 362 p.
- Boulianne, Manon. 2005. «Développement autrement, construire un autre monde ou sortir de la modernité» (entrevue avec Arturo Escobar). *Anthropologie et Sociétés*. vol. 29, no 3, p. 139-150.
- Carluer, Frédéric. 2002. *Les théories du développement économique*. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, 135 p.

- Cavalcanti, Joabe. 2007. «Development versus enjoyment of life: A post-development critique of the developmentalist worldview». *Development in Practice*. vol. 17, no 1, février, p. 85-92.
- Cheynet, Vincent. 2003. «Décroissance et démocratie». Voir Bernard, Michel, Vincent Cheynet et Bruno Clémentin (dir. publ.). 2003. p. 163-170.
- De Foucauld, Jean-Baptiste et Denis Piveteau. 2000. *Une société en quête de sens*. Paris: Éditions Odile Jacob, 302 p.
- Devals, Jean-Maurice. 2006. *L'Occident désorienté : Enjeux, défis et espérance*. Paris: Éditions François-Xavier de Guibert, 189 p.
- Didier, George. 2003. «Toute-puissance». Voir Michel Bernard, Vincent Cheynet et Bruno Clémentin (dir. publ.). 2003. p. 157-162.
- Ellen, Roy. 2002. «"Déjà vu, all over again", again». Voir Sillitoe, Paul, Alan Bicker et Johan Pottier (dir. publ.). 2002. p. 235-258.
- Escobar, Arturo. 1997. «The Making and Unmaking of the third World through Development». Voir Rahnema, Majid et Victoria Bawtree (dir. publ.). 1997. p. 85-102.
- . 2003. «Déplacements, développement et modernité en Colombie du Pacifique». *Revue internationale des sciences sociales*. vol. 1, no 175, p. 171-182.
- . 2004. «Beyond the Third World: Imperial globality, global coloniality and anti-globalisation social movements». *Third World Quarterly*. vol. 25, no 1, p. 207-230.
- . 2005. «Economics and the Space of Modernity: Tales of Market, Production and Labour». *Cultural Studies*. vol. 19, no. 2, mars, p.139-175.
- Esteva, Gustavo et Madhu Suri Prakash. 1997. «From global thinking to local thinking». Voir Rahnema, Majid et Victoria Bawtree (dir. publ.). 1997. p. 277-289.
- Fafard, Nicole. 2009. *Discussion sur les savoirs traditionnels, les alternatives au développement et les écovillages*. Rencontre avec Arianne Cardinal, à St-Sauveur, le 4 juin 2009.
- Falquet, Jules. 2003. «Genre et développement: une analyse critique des politiques des institutions internationales depuis la Conférence de Pékin». Intervention au Colloque annuel de l'IUED (Institut Universitaire pour l'Étude du Développement) (Genève, 30 janvier et 1er février 2003). En ligne:  
<[http://www.genreenaction.net/IMG/doc/F817\\_Art\\_fr\\_IUED.doc](http://www.genreenaction.net/IMG/doc/F817_Art_fr_IUED.doc)>  
Consulté le 20 avril 2010.

- Fong, Jack. 2008. «Revising the ethnodevelopment model : Addressing Karen self-determination within the context of the failed ethnocratic state off military-ruled Burma». *Ethnic and Racial Studies*. vol. 3, no 2, février, p. 327-357.
- Gaudreault, Michel. 2009. *Discussion sur les savoirs traditionnels, les alternatives au développement et les systèmes d'échange locaux*. Rencontre avec Arianne Cardinal, à Montréal, le 4 mai 2009.
- Gélinas, Jacques. 1994. «Cinquante ans d'aide au développement et de sous-développement». In *Et si le Tiers Monde s'autofinçait : de l'endettement à l'épargne*, p. 19-34. Montréal : Écosociété.
- Gorz, André. 2003. *L'Immatériel : Connaissance, valeur et capital*. Paris : Éditions Galilée, 153 p.
- . 2004. «Économie de la connaissance, exploitation des savoirs». *Multitudes*. hiver, no 15, p. 205-216.
- Grinevald, Jacques. 2003. «Georgescu-Roegen, bioéconomie et biosphère». Voir Bernard, Michel, Vincent Cheynet et Bruno Clémentin (dir. publ.). 2003. p. 51-64.
- Hawthorne, Susan. 2002. *Wild Politics: Feminism, Globalization, Bio-diversity*. North Melbourne: Spinifex, 462 p.
- Hibou, Béatrice. 1998. «Banque mondiale : Les méfaits du catéchisme économique». *Esprit*. Août, p. 98-133.
- Kassam, Aneesa. 2002. «Ethnotheory, ethnopraxis». Voir Sillitoe, Paul, Alan Bicker et Johan Pottier (dir. publ.). 2002. p. 64-81.
- Labrecque, Marie-France. 2000. «L'anthropologie du développement au temps de la mondialisation». *Anthropologie et Sociétés*. vol. 24, no 1, p. 57-78.
- Latouche, Serge. 1988. «Contribution à l'histoire du concept de développement». In *Pour une histoire du développement : États, société, développement*, sous la dir. de Catherine Coquery-Vidrovitch, Daniel Hemery et Jean Piel, p. 41-60. Paris : L'Harmattan.
- . 1997. «Paradoxical Growth». Voir Rahnama, Majid et Victoria Bawtree (dir. publ.). 1997. p.135-151.
- . 2004. «Et la décroissance sauvera le Sud...» *Le Monde diplomatique*. Novembre, p. 18-19.
- . 2006. *Le pari de la décroissance*. Éditions Fayard, 302 p.

- Leafe Christian, Diana. 2006. *Vivre autrement : Écovillages, communautés et cohabitats*. Montréal : Écosociété, 445 p.
- Lulek, Michel. 2003. «Le terreau des néoruraux». Voir Bernard, Michel, Vincent Cheynet et Bruno Clémentin (dir. publ.). 2003. p. 191-202.
- Matthews, Sally. 2004. «Post-development theory and the question of alternatives: A view from Africa». *Third World Quarterly*. vol. 25, no 2, mars, p. 373-384.
- Mies, Maria et Vandana Shiva. 1998. *Écoféminisme*. Montréal : l'Harmattan, 368 p.
- Mongeau, Serge. 1998. *La simplicité volontaire, plus que jamais...* Montréal : Écosociété, 264 p.
- . 2003. «Vers la simplicité volontaire». Voir Bernard, Michel, Vincent Cheynet et Bruno Clémentin (dir. publ.). 2003. p. 127-134.
- (dir. publ.). 2007. *Objecteurs de croissance. Pour sortir de l'impasse : la décroissance*. Montréal : Écosociété, 139 p.
- . 2007. «Avant-propos». Chap. in *Objecteurs de croissance. Pour sortir de l'impasse : la décroissance*, p. 7-13.
- . 2009. *Discussion sur les savoirs traditionnels, les alternatives au développement et la simplicité volontaire*. Rencontre avec Arienne Cardinal, à Montréal, le 20 mai 2009.
- Moulier Boutang, Yann. 2002. *Le capitalisme cognitif : La nouvelle grande transformation*. Éditions Amsterdam, 245 p.
- . 2005. « Le Sud, la propriété intellectuelle et le nouveau capitalisme émergent. ». Multitudes Web. En ligne. Lundi, 21 mars 2005. <<http://multitudes.samizdat.net/Le-Sud-la-propriete-intellectuelle>>. Consulté le 27 octobre 2009.
- Norberg-Hodge, Helena. 2009. *Ancient Futures: Lessons from Ladakh for a globalizing World*. San Francisco: Sierra Club Books, 226 p.
- Peemans, Jean-Philippe. 2002. *Le développement des peuples face à la modernisation du monde : Les théories du développement face aux histoires du développement « réel » dans la seconde moitié du XXème siècle*. Louvain-la-Neuve/Paris : Académia-Bruylant/Harmattan, 534 p.
- Petrini, Carlo. 2005. *Slow Food, manifeste pour le goût et la biodiversité: La malbouffe ne passera pas!* Éditions Yves Michel, 203 p.

- . 2006. *Bon, propre et juste: Éthique de la gastronomie et souveraineté alimentaire*. Éditions Yves Michel, 328 p.
- Pieterse, Jan Nederveen. 2000. «After post-development». *Third World Quarterly*. vol. 21, no 2, p. 175-191.
- Pinsart, Marie-Geneviève. 2001. «L'Écoféminisme». In *Nouvelle encyclopédie de bioéthique: médecine, environnement, biotechnologie*, Gilbert Hottos, Jean-Noël Missa et al., p. 343-349. De Boeck Université.
- Posey, A. Darrell. 2002. «Upsetting the sacred balance». Voir Sillitoe, Paul, Alan Bicker et Johan Pottier (dir. publ.). 2002. p. 24-42.
- . 2004. *Indigenous Knowledge and Ethics*. London: Routledge Harwood Anthropology, 274 p.
- Pouch, Thierry. 2004. «Vers le meilleur des mondes possibles ou les promesses du capitalisme cognitif». *L'homme et la société*. 2004/2, no 152, p. 151-162.
- Rabourdin, Sabine. 2005. *Les sociétés traditionnelles au secours des sociétés modernes*. Paris: Delachaux et Niestle, 224 p.
- Radcliffe, Sarah A. et Nina Laurie. 2006. « Culture and development : Taking culture seriously in development for Andean indigenous people». *Environment and Planning D: Society and Space*. vol 24, p. 231-248.
- Rahnema, Majid et Victoria Bawtree (dir. publ.). 1997. *The Post-Development Reader*. London: Zed, 460 p.
- Rahnema, Majid. 1997. «Toward post-development: Searching for signposts, a new language and new paradigms». Chap. in *The Post-Development Reader*, p. 377-402.
- Ramonet, Ignacio. 1997. «The One and Only Way of Thinking». Voir Rahnema, Majid et Victoria Bawtree (dir. publ.). 1997. p.179-181.
- Réseau européen pour l'Après-développement (READ). 2002. «Manifeste du réseau européen pour l'après-développement». *Revue Mauss*. 2002/2, no 20, p. 90-98.
- Riel-Salvatore, Gabriel. 2009. *Discussion sur les savoirs traditionnels, les alternatives au développement et le mouvement Slow Food*. Rencontre avec Arianne Cardinal, à Montréal, le 18 mai 2009.
- Rist, Gilbert. 2001. *Le développement : Histoire d'une croyance occidentale*. Paris : Presses de Sciences Po, 443 p.

- Robert, Anne-Cécile. 2004. *L'Afrique au secours de l'Occident*. Ivry-sur-Seine : L'Atelier, 158 p.
- Roussel, Bernard. 2005. «Savoirs locaux et conservation de la biodiversité: renforcer la représentation des communautés». *MOUVEMENTS*. no 41 (septembre-octobre), p. 82-88.
- Sachs, Wolfgang. 1997. «The Need for the Home Perspective». Voir Rahnama, Majid et Victoria Bawtree (dir. publ.). 1997. p.290-301.
- Semal, Luc. 2009. «Heinberg Richard, 2008, *Pétrole: la fête est finie! Avenir des sociétés industrielles après le pic pétrolier*, Éditions Demi-Lune, [2003 pour la première édition en langue anglaise]». *Développement durable et territoires*. En ligne. Le 11 mai 2009.  
<<http://developpementdurable.revues.org/index8149.html>>. Consulté le 9 août 2009.
- Servet, Jean-Michel (dir. publ.). 1999. *Une économie sans argent: Les Systèmes d'Échange Local*. Paris: Éditions du Seuil, 344 p.
- Shiva, Vandana. 1988. *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*. New Delhi: Kali for Women, 224 p.
- . 1997. «Western Science and its Destruction of Local Knowledge». Voir Rahnama, Majid et Victoria Bawtree (dir. publ.). 1997. p.161-167.
- . 2004. *La vie n'est pas une marchandise : Les dérives des droits de propriété intellectuelle*. Tunis : Écosociété, 159 p.
- Sillitoe, Paul, Alan Bicker et Johan Pottier (dir. publ.). 2002. *Participating in development : approaches to indigenous knowledge*. London: Routledge, 285 p.
- Sillitoe, Paul. 2002. «Globalizing indigenous knowledge». Chap. in *Participating in development : approaches to indigenous knowledge*. p. 108-138.
- Stan, Daniela. 2007. «La simplicité volontaire». Voir Mongeau, Serge (dir. publ.). 2007. p. 92-96.
- Taylor, Charles. 2002. *Le malaise de la modernité*. Paris : Les Éditions du cerf, 125 p.
- Thomas, Frédéric. 2006. «Biodiversité, biotechnologies et savoirs traditionnels. Du patrimoine commun de l'humanité aux ABS (Access to Genetic Resources and Benefit-Sharing)». *Revue Tiers Monde*. no 188 (oct.-déc.), p. 825-842.
- Vercellone, Carlo. 2004 a. «Division internationale du travail, propriété intellectuelle et développement à l'heure du capitalisme cognitif». *Géographie Économie Société*. 2004/4, vol. 6, p. 359-381.

- . 2004 b. «Sens et enjeux de la transition vers le capitalisme cognitif : une mise en perspective historique ». Conférence lors du séminaire *Transformations du travail et crise de l'économie politique* (Paris, 12 Octobre 2004). En ligne.  
<<http://www.geocities.com/immateriallabour/vercellone-capitalisme-cognitif.html>>.  
Consulté le 20 septembre 2009.