

« Un autre monde est possible ». Il existe déjà!

Francis Dupuis-Déri

Volume 15, Number 2, Spring 2005

Cultures ou mondialisation?

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/801293ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/801293ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (print)

1920-2954 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Dupuis-Déri, F. (2005). « Un autre monde est possible ». Il existe déjà! *Horizons philosophiques*, 15(2), 63–85. <https://doi.org/10.7202/801293ar>

«Un autre monde est possible». Il existe déjà !

La mondialisation économique et le déploiement de la rhétorique néolibérale ont inspiré un ensemble de mouvements de contestation, dont plusieurs s'articulent sur le front culturel. Mondialisation rime alors avec «américanisation», un phénomène qui s'incarnerait symboliquement dans la prolifération des succursales de McDonald's, des vêtements frappés du logo de firmes multinationales (Nike, Gap, etc.) et des films d'Hollywood. Pour les contestataires, il s'agit à la fois de critiquer l'«américanisation» du monde et de favoriser la préservation des identités culturelles des «petites nations». L'«identité culturelle» est un concept qui fait référence à un phénomène fluide, un cadre englobant et structurant un ensemble de normes partagées par les membres d'une même culture et qui influencent et structurent la vision du monde et les manières d'être — attitudes et comportements jugés «normaux» ou «déviant» — au travail, en famille, en amitié, en amour, etc. L'identité culturelle se diffuse à travers la socialisation et l'éducation, et s'exprime par exemple à travers le folklore, l'art et les médias¹. Si l'identité culturelle évoque un certain conformisme, voire un conservatisme, chaque culture est également porteuse de normes qui donnent sens aux attitudes et aux comportements de contestation et de rébellion. Face au processus de mondialisation du capitalisme, la résistance s'exprime par exemple par l'inclusion de clauses d'«exception culturelle» dans les accords internationaux, ou par des soulèvements de populations «autochtones» qui cherchent à préserver leur mode de vie traditionnel. En ce sens, la révolte des zapatistes au Chiapas, déclanchée le 1er janvier 1994, est significative. Elle coïncidait avec l'entrée en vigueur de l'Accord de libre-échange nord-américain (ALENA) signé par les gouvernements du Canada, des États-Unis et du Mexique. Pour s'intégrer à cet accord, le gouvernement mexicain avait accepté — entre autres choses — d'amender sa constitution pour permettre la privatisation des terres communales qui profitaient principalement aux petits paysans sans grands moyens financiers. Plusieurs ont alors perçu le soulèvement zapatiste comme relevant de la volonté d'indigènes de préserver leur culture menacée par la mondialisation et l'intégration économiques. Les liens entre culture, mondialisation et antimondialisation semblent ici relever de l'évidence.

Cette vision culturaliste a toutefois le désavantage de cantonner à la sphère folklorique ces mouvements politiques et la réflexion à leur propos. Or au départ, les revendications principales des zapatistes concernaient le travail, le logement, la santé et l'éducation, et seulement de façon secondaire la culture indigène². Il y avait beaucoup plus important encore, selon David Graeber, professeur d'anthropologie à l'Université Yale et anarchiste autoproclamé³. Dans un essai intitulé *Fragments of an Anarchist Anthropology*⁴, Graeber indique que les révoltes culturelles comme celles des zapatistes ont une portée *politique* universelle qui dépasse l'enjeu de la diversité culturelle, car elles peuvent nous encourager à repenser de façon critique nos façons de conceptualiser et d'évaluer normativement des notions comme celles de «pouvoir» ou de «démocratie». Après avoir noté qu'il «est presque impossible de convaincre l'Américain moyen qu'une bande d'Amazoniens peut possiblement avoir quelque chose à leur enseigner⁵», Graeber précise, parlant du soulèvement au Chiapas, que les zapatistes se battent «pour créer des enclaves libres qui peuvent servir de modèles d'un autogouvernement autonome (...) permettant de commencer à discuter d'une réinvention de la société politique.» La révolte zapatiste n'a donc pas seulement pour enjeu l'autonomie culturelle, mais aussi l'autonomie politique et l'autogestion des communautés locales. Cette autonomie politique permet d'ailleurs à une communauté de travailler consciemment sa culture et ses valeurs, les personnes membres de la communauté pouvant «déterminer pour elles-mêmes quelles sortes de personnes et de communautés elles désirent être.» Face au modèle néolibéral proposé par les grandes institutions économiques et financières internationales et les États les plus puissants, militants et manifestants altermondialistes prétendent qu'«un autre monde est possible⁶» et le sous-commandant Marcos affirme qu'«(I)l n'est pas nécessaire de conquérir le monde. Il suffit que nous le fassions neuf. Nous mêmes⁷». À suivre Graeber, cet «autre monde» existe déjà. Il suffit pour s'en convaincre d'observer les pratiques politiques égalitaires et libertaires des militants du mouvement altermondialiste en Occident, mais aussi et surtout dans les pays exploités du Sud, où l'autogestion et la délibération consensuelle (la palabre) sont des valeurs politiques souvent enracinées dans la culture locale.

«Mais plutôt qu'une bande de rebelles dotés d'une vision de transformation démocratique radicale», poursuit Graeber, les zapatistes «ont été immédiatement redéfinis comme une bande

d'Indiens mayas demandant une autonomie indigène. (...) Ce que je veux indiquer, c'est à quel degré la réaction internationale à la rébellion zapatiste fut paternaliste — ou peut-être ne faut-il pas ici se réfréner et admettre qu'elle fut complètement raciste». Graeber conclut que l'obsession folklorique empêchait les observateurs, même sympathisants de la cause zapatiste, de percevoir la portée politique universelle de ce mouvement social. Graeber note alors que les zapatistes «furent informés que, puisqu'ils étaient des Mayas, il n'était pas possible qu'ils aient quoi que ce soit à dire au monde (...) à propos de la nature des possibilités politiques. En tant que Mayas, la seule déclaration politique possible qu'ils pouvaient énoncer envers les non-Mayas devait être à propos de leur identité Maya elle-même. Ils pouvaient affirmer leur droit à continuer à être Mayas.» Et Graeber de conclure : «Et qui écoutait ce qu'ils avaient réellement à dire? En grande partie, il semble, une bande de jeunes anarchistes en Europe et en Amérique du Nord, qui rapidement commencèrent à assiéger les sommets (...). Mais les anarchistes avaient raison⁸».

Graeber lance enfin un appel aux spécialistes des sciences sociales en général et à ses collègues anthropologues en particulier : «Je crois que les anthropologues devraient faire cause commune avec eux (les anarchistes). Nous avons des outils au bout des doigts qui peuvent être d'une importance énorme pour la liberté humaine. Commençons à prendre quelque responsabilité pour cela⁹». Il s'agit, en somme, d'utiliser la connaissance anthropologique pour libérer notre imaginaire politique, obsédé par l'État et la hiérarchie. En discutant des thèses de Graeber et d'autres anthropologues, j'entends ici analyser la pertinence philosophique et politique des résistances culturelles à la mondialisation capitaliste.

Anthropologie et philosophie politique

L'anthropologie a longtemps été une source d'inspiration importante pour la philosophie politique. Les réflexions de philosophes comme Jean-Jacques Rousseau et de bien d'autres de son époque furent influencées par les informations qui circulaient alors en Europe au sujet des «sauvages» d'Amérique et d'ailleurs, rencontrés lors des expéditions coloniales qui relevaient déjà d'un désir de l'Occident de mondialiser sa culture économique et politique. L'éclairage nouveau qu'apportait la culture de l'«autre» permettait à des philosophes d'alors de mettre en relief par effet comparatif les fondations autoritaires et hiérarchiques (et donc brutalement inégalitaires) de leur

propre culture occidentale et de repenser la nature et le destin politique de l'être humain¹⁰. Leibniz écrivait ainsi : «Il est vrai qu'il y a des peuples (américains) qui vivent en société sans gouvernement et qui ne sont pas tourmentés par l'aiguillon de la cupidité. (...) Il nous faut donc admettre qu'il y a chez ces peuples des choses que nous serions en droit de ne pas croire si nous n'en étions informés de façon certaine. Et il faut sans doute ne pas en tenir rigueur à Aristote et à tous les autres auteurs politiques de n'avoir prévu nulle part l'existence d'un tel système social¹¹». Cette expérience historique indique clairement que la pensée politique n'est pas le propre des philosophes et des intellectuels. La pensée politique naît et s'incarne aussi dans la pratique et l'action politiques. Une philosophie politique purement abstraite et qui se refuse d'être anthropologique, ou qui n'est anthropologique qu'à moitié, se contentant de réfléchir à la lumière du monde bien connu et apprivoisé, court le risque de conclure de façon simpliste à l'impossibilité théorique de ce qui est pourtant vécu et pratiqué dans l'action depuis si longtemps par tant de personnes.

Au XX^e siècle, des anthropologues — certes très minoritaires dans leur discipline — affirmèrent que leur science est riche d'un secret bien gardé : la très grande majorité des cultures dans l'histoire de l'humanité ont privilégié le processus de prise de décision collective délibératif et consensuel et fonctionnaient selon un modèle politique plus ou moins «anarchiste», c'est-à-dire sans chef(s) détenant un pouvoir officiel et disposant d'un appareil coercitif permettant de s'imposer à la communauté et d'en tirer des ressources à son profit personnel. C'est ce qu'ont tenté de démontrer des auteurs comme le géographe Pierre Kropotkine dans *L'Entraide*, livre lancé au début du XX^e siècle pour contrer les arguments du darwinisme social, et plus près de nous des anthropologues comme Pierre Clastres, dans *La société contre l'État* (1974) et Harold Barclay, dans *People Without Government : An Anthropology of Anarchy* (1990), qui déplore que «le fait démontré par l'anthropologie que l'anarchie est possible soit fréquemment ignoré¹²». Ces anthropologues encouragèrent ceux et celles qui s'intéressaient à la politique à s'inspirer des cultures non-occidentales pour (re)penser les concepts de politique, de pouvoir et d'autorité et pour réfléchir aux possibilités d'existence de l'anarchie.

L'enjeu est d'une importance fondamentale : sommes-nous capables — ou non — de vivre de façon coopérative et consensuelle, ou sommes-nous condamnés à vivre dans des systèmes

hiérarchiques et compétitifs, ou au mieux dans des régimes où la majorité impose sa volonté à la minorité? Pour répondre à cette question, Kropotkine le premier annonce en quelque sorte par sa méthode l'école historique française des «*Annales*», selon laquelle il faut s'intéresser à la vie du petit peuple, plutôt qu'à celle des grands personnages et aux événements qui leur sont liés. Kropotkine précise ainsi : «Si nous laissons de côté les idées préconçues de la plupart des historiens et leur prédilection marquée pour les aspects dramatiques de l'histoire, nous voyons que les documents mêmes qu'ils étudient sont ceux qui exagèrent la partie de la vie humaine vouée aux luttes et qui en négligent les côtés pacifiques¹³».

Ce choix analytique fait écho à des considérations normatives d'éthique sociale. En 1891, Kropotkine déclarait dans un court pamphlet intitulé *La Morale anarchiste* que l'entraide est «ce qui est réputé *bon* chez les fourmis, les marmottes et les moralistes chrétiens ou athées, c'est ce qui est *utile* pour la préservation de la race¹⁴». Kropotkine renverse alors la maxime chrétienne «*Ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'on te fasse*», de facture négative, pour lui donner une forme positive : «*Fais aux autres ce que tu voudrais qu'ils te fassent dans les mêmes circonstances*¹⁵». Il ne s'agit donc pas seulement de tolérance, mais de sollicitude active et d'entraide. Selon Kropotkine, ce ressort moral serait naturel chez l'être humain. Ces réflexions morales vont trouver leur justification biologique et historique dans *L'Entraide*. Un des objectifs explicites de Kropotkine est de réfuter les thèses des disciples de Darwin, tels Huxley, mais aussi du philosophe politique Thomas Hobbes pour qui le début de l'humanité était caractérisé par une lutte de tous contre tous. Si la sensibilité anarchiste des auteurs comme Kropotkine semble influencer leur approche épistémologique, les encourageant à rechercher dans l'aventure humaine les expériences d'entraide et d'autogestion, ces géographes et anthropologues mettent néanmoins à jour une très riche histoire de l'entraide et du consensus, aussi bien en Occident qu'ailleurs.

Kropotkine discute de l'entraide chez les «sauvages» de son temps (Bushmen, Papous, «Eskimos», etc.), chez les «barbares», c'est-à-dire les divers groupes qui peuplèrent l'Europe avant le Moyen Âge (Celts, Goths, Slaves, etc.) et dans les cités européennes du Moyen Âge, sans oublier d'analyser au passage les Afghans, les Kabyles et d'autres groupes hors de l'Europe. La «commune» constitue le cœur de l'organisation politique, où le pouvoir est

généralement exercé par une «assemblée du village». Donnant en exemple la *djemmâa* des Kabyles, qui a été aujourd'hui réanimée dans plusieurs communautés locales suite aux dérèglements qui minent la société algérienne depuis des années¹⁶, Kropotkine explique qu'il s'agit d'une assemblée à laquelle «(t)ous les hommes d'âge (...) prennent part, en plein air, ou dans un bâtiment spécial garni de sièges de pierre, et les décisions de la *djemmâa* sont prises à l'unanimité : c'est-à-dire que les discussions continuent jusqu'à ce que tous ceux qui sont présents acceptent ou admettent de se soumettre à quelque décision¹⁷». Ces assemblées s'assurent que les plus démunis ont accès aux terres communales pour assurer leur subsistance, et ces communes ont généralement l'esprit hospitalier, offrant le gîte et le secours aux voyageurs étrangers. Quant aux communes médiévales en Europe, chaque guilde de métier y «avait sa propre juridiction, sa force armée, ses assemblées générales¹⁸». Entre la commune et les guildes se tissaient des liens — certains métiers se regroupant dans des quartiers spécifiques des villes — et les guildes se savaient exister en tant que corps politiques qui glorifiaient trois principes, «liberté, égalité, fraternité», représentés par trois statues extérieures de la cathédrale Notre-Dame de Paris construite grâce à l'effort conjugué des guildes parisiennes¹⁹.

Les expériences étudiées par Kropotkine démontrent que le «peuple» ou la «multitude» est doté de la capacité de s'autogérer et de délibérer, ce qui complexifie le débat historique entre les opposants et les partisans d'une telle politique par le peuple, deux attitudes que j'ai identifiées ailleurs²⁰ sous le nom d'agoraphobie et d'agoraphilie politiques. L'agoraphobie politique s'articule autour de trois certitudes principales : le peuple est politiquement irrationnel, manipulable, et divisé plutôt qu'unifié. Le peuple étant ontologiquement dénué de raison politique, il serait donc inapte à identifier, défendre et promouvoir le «bien commun». Assemblée à l'agora pour délibérer, la multitude serait en proie à des passions qui rendent inévitables l'influence malsaine des démagogues et l'apparition de factions égoïstes obsédées par la défense de leur intérêt particulier, et donc indifférentes au «bien commun». L'agoraphobie politique de l'époque moderne présuppose de plus que le corps souverain — la «nation» — ne peut s'assembler physiquement en raison de contraintes démographiques et géographiques. Outre ces problèmes contingents, le citoyen participant à la culture moderne occidentale considère que sa liberté s'incarne et se déploie dans la sphère privée

(travail et loisir, famille et amitié) plutôt que dans la sphère publique²¹.

À l'opposé, l'agoraphilie politique s'articule autour de la certitude que le peuple est doué de raison politique, et donc apte à s'autogérer. De plus, l'agoraphilie politique renverse tous les arguments de l'agoraphobie politique, soulignant que ce sont les individus qui détiennent un pouvoir officiel et des moyens coercitifs qui sont irrationnels, démagogues et qu'ils constituent une faction, l'élite, qui développe nécessairement des émotions et des intérêts incompatibles avec ceux du «peuple» en raison de sa position privilégiée dans une structure hiérarchisée. L'élite est une faction en soi qui dispose de ressources facilitant un travail démagogique pour convaincre le peuple qu'elle le gouverne pour le «bien commun», alors que l'intérêt prioritaire de l'élite est de conserver sa position dominante, voire d'accroître son pouvoir. Quant à l'histoire humaine, les agoraphiles en retiennent — tout comme Kropotkine — une très grande variété d'exemples de communautés se gouvernant directement et sans chef(s). Les agoraphiles se divisent toutefois entre les partisans de la démocratie directe, où la décision de la majorité l'emporte, et les partisans de l'anarchie, où prévaut la délibération consensuelle²². Pour ces derniers, la démocratie directe est un système hiérarchique, la majorité y dominant la minorité. Dans la démocratie directe de la Grèce antique, le citoyen était soldat et son vote exprimait la voix d'un guerrier. Compter les votes, c'était compter la force d'une armée, et la plus forte l'emportait.

Participants de l'agoraphilie politique, les anthropologues comme Clastres, Barclay et Graeber arrivent à des conclusions politiques qui ne diffèrent pas de celles de Kropotkine : l'être humain a prouvé au cours de l'histoire et prouve encore aujourd'hui qu'il peut fonder et maintenir des organisations politiques sur les principes du consensus et de l'entraide. L'anthropologie et l'histoire révèlent également que l'anarchie et la démocratie directe ne sont pas propres à des cultures spécifiques. Au contraire, chaque collectivité humaine peut éventuellement fonctionner selon les principes de l'anarchie ou de la démocratie directe, complètement ou au moins partiellement, et ce qu'elle soit de «gauche» ou de «droite»²³. Graeber établit d'ailleurs des liens entre les pratiques consensuelles traditionnelles et les luttes menées aujourd'hui contre la mondialisation économique, tant dans les pays exploités que dans les pays surdéveloppés. Au-delà des différences culturelles, Graeber observe une convergence entre les militants radicaux antiautoritaires et anticapitalistes de Seattle,

Québec et Gênes fonctionnant par consensus tout comme les rebelles des Chiapas ou des groupes de femmes en Bolivie contestant les plans de réajustement structurel imposés à l'État par la Banque mondiale et le Fonds monétaire international. Graeber aurait pu aussi évoquer l'Argentine des dernières années : suite à une terrible crise financière et des manifestations très agitées et violemment réprimées, les gouvernements vont chuter les uns après les autres à un rythme accéléré. Malgré la crise, le peuple s'organisa. Des employés vont occuper et autogérer des centaines de lieux de travail désertés par les patrons, et des centaines d'assemblées de quartiers — les *Asambleas barreales* — vont surgir un peu partout, fonctionnant selon des modalités diverses²⁴. Évoquant les réseaux militants horizontaux et décentralisés et les pratiques consensuelles non hiérarchiques, Graeber rejette d'ailleurs les critiques adressées au mouvement altermondialiste voulant qu'il n'ait pas de position idéologique claire et cohérente, indiquant au contraire que les «nouvelles formes d'organisation *sont* l'idéologie du mouvement²⁵».

Que la mouvance antiautoritaire du mouvement altermondialiste en Occident partage les pratiques politiques consensuelles avec des mouvements populaires plus spontanés comme en Argentine et même des cultures «traditionnelles» en résistance contre la mondialisation économique n'est pas étonnant pour quiconque connaît les changements qui se sont opérés dans les mouvements sociaux en Occident depuis un peu plus d'une génération. Des universitaires spécialistes des mouvements sociaux ont noté que les «nouveaux mouvements sociaux» des années 1960-70-80 (féministes, écologistes, pacifistes, homosexuel-le-s), aussi connus comme la «Nouvelle gauche»²⁶ ou la «Contre-culture»²⁷, et qui vont converger au sein du mouvement altermondialiste à la fin des années 1990, se distinguent des mouvements sociaux hiérarchisés de type syndicat ouvrier ou parti de masse parce qu'ils fonctionnent au consensus, sans chef(s) formel(s) ni postes permanents. L'organisation militante elle-même devient alors un espace libre et autonome en quelque sorte autogéré par les membres et dans lequel se développe par la délibération un sens du bien commun, de l'égalité et de la liberté²⁸. Des mouvements sociaux de sensibilité antiautoritaire et antihiérarchique ont bien sûr toujours existé, mais cette sensibilité se serait déployée de façon plus marquée dans le camp progressiste en Occident dans les années 1960-70 et continue de s'affirmer dans le mouvement altermondialiste, aussi bien dans sa

structure globale que dans ses manifestations de rue³⁰, ses médias alternatifs³¹, sa production artistique³² et ses camps radicaux en marge des Forums sociaux³³.

Mais attention : tout comme les régimes politiques libéraux ne sont pas similaires (certains sont présidentiels, d'autres parlementaires; certains ont des modes de scrutin majoritaires, d'autres proportionnels, etc.), les systèmes consensuels ne sont pas tous identiques. Ainsi, plusieurs des militantes et militants radicaux québécois très dynamiques au sein du mouvement altermondialiste seront passés, par le biais d'organisations de solidarité, en Amérique latine au milieu des années 1990 et y auront été des témoins impressionnés de pratiques consensuelles au Chiapas, au Guatemala, en Bolivie, en Colombie et ailleurs. Mais au-delà des similitudes, des chocs culturels surviennent, comme l'indique en entrevue³⁴ une militante québécoise qui a participé à titre de «déléguée» de la Convergence des luttes anti-capitalistes (CLAC) de Montréal³⁵ à la 3^e rencontre internationale de l'Action mondiale des peuples (AMP)³⁶ à Cochabamba, en Bolivie en septembre 2001 :

Les autochtones fonctionnent par consensus, surtout en Bolivie, mais c'est un héritage culturel. Alors que pour nous, Occidentaux, fonctionner par consensus est un peu comme un défi envers le système. Pour les autochtones, le consensus est un lieu d'échange et c'est toujours très long. Nous, Occidentaux, avons un souci d'efficacité.» Au final, les Boliviens se sont énervés à l'égard des militants Occidentaux si soucieux de contrôler le temps et de respecter l'ordre du jour, leur reprochant de vouloir leur imposer leurs normes culturelles du consensus³⁷.

Cultures consensuelles : dangers et promesses

L'anthropologie des cultures et du militantisme consensuels ne doit pas mener à une agoraphilie politique teintée d'une innocente naïveté. Premièrement, presque la majorité des cultures consensuelles non-occidentales devraient poser problème aux progressistes occidentaux, puisqu'elles sont généralement patriarcales, gérontocratiques et profondément superstitieuses, et les membres y subissent une forte pression à la conformité³⁸. Mais les anarchistes occidentaux considèrent que les pays surdéveloppés comme les États-Unis, le Canada et la France sont également

des sociétés patriarcales, gérontocratiques et profondément superstitieuses, et les membres y subissent une forte pression à la conformité... Et leurs institutions officielles sont hiérarchiques et en grande partie contrôlées par des mâles «blancs» de classe économique aisée et d'âge avancé. De plus, le rapport entre l'individu et la collectivité n'est pas identique dans les pays surdéveloppés et dans les communautés défavorisées du Sud. Une militante de la CLAC de Montréal, qui a passé plusieurs années au Guatemala et au Mexique auprès des communautés très pauvres en lutte de résistance, explique ainsi :

Je connais beaucoup d'anarchistes d'ici qui vont en Amérique latine et qui ont des problèmes, parce qu'ils y trouvent des anciens qui ont plus de poids dans la communauté, et une autorité morale qui peut être corrompue (...). Mais beaucoup d'anarchistes sont confus au sujet des notions d'individu et de collectif. Dans notre société ici, on accorde beaucoup d'importance à l'individu et à la protection de cet individu. Dans les communautés autochtones, on accordera plus d'importance qu'ici à la collectivité, mais l'individu a beaucoup d'autonomie d'action dans la collectivité et dans un cadre collectif. Ici, les gens sont un peu méfiants du collectif, la majorité étant perçue comme autoritaire. Ils n'ont pas assez expérimenté la solidarité dans des collectivités en situation de misère totale. La collectivité dans ce contexte, en Amérique latine ou en Inde, est alors ce qui te protège, ce qui te donne la force pour vivre et ta force comme individu. (...) Là-bas, la ligne entre public et privé n'est pas si rigide, parce que tu habites dans des conditions très précaires et tous tes problèmes sont les problèmes de tous³⁹.

La culture ici plus individualiste, là-bas plus communautarienne, a donc un impact sur les modalités d'incarnation des pratiques politiques, dont la délibération consensuelle, et sur l'évaluation qu'un observateur ou une participante en font.

Graeber a donc raison de mettre en garde contre une vision idyllique des sociétés et cultures consensuelles, et de déconstruire la conception naïve qui circule au sujet du consensus. Discutant Pierre Clastres, Graeber note que les communautés consensuelles — comme en Amazonie, par exemple — comprenaient leur lot

d'individus ambitieux et assoiffés de pouvoir. Cette constatation ne devrait pas étonner, puisque l'agoraphobie politique est si influente dans la culture occidentale que nombreuses sont les personnes qui semblent incapables d'imaginer une organisation politique égalitaire et sans chef(s). J'ai constaté, pour avoir enseigné la science politique, que dès que j'aborde l'anarchisme occidental ou que je traite de cultures consensuelles comme celles dont parlent Kropotkine et Graeber, des étudiantes et des étudiants viennent à tout coup me voir après le cours pour m'indiquer qu'il est impossible pour des communautés humaines de fonctionner sans chef (alors que les étudiantes et les étudiants ne s'étonnent pas que des millions d'êtres humains puissent fonctionner dans des systèmes politiques hiérarchiques et injustes dont je discute également dans mes cours, comme le régime électoral libéral, le capitalisme ou encore la monarchie absolue, la théocratie et le totalitarisme hitlérien ou stalinien)⁴⁰. L'anthropologue Barclay témoigne lui aussi de cette conviction si répandue : «mon expérience en plus de 30 ans à enseigner l'anthropologie m'a appris que parmi les étudiants, l'un des mythes le plus profondément ancré est qu'aucune société ne peut exister sans gouvernement — et son corollaire : chaque société doit avoir une tête⁴¹». Selon cette conviction, il y aurait toujours dans un groupe des individus qui ont plus de pouvoir que les autres, même dans les organisations progressistes ou qui se veulent égalitaires. C'est d'ailleurs ce qu'a montré au début du XX^e siècle Robert Michels, inventeur de la célèbre «loi d'airain de l'oligarchie», selon laquelle toute organisation politique tend naturellement à générer une élite dont l'objectif principal est de prendre et de conserver le pouvoir, au risque même de détourner l'organisation de ses objectifs premiers, soient-ils égalitaires.

Dans son livre *Les partis politiques*, Michels consacre un chapitre aux anarchistes. Il note que si les militants les plus influents sont en général moralement supérieurs aux dirigeants des autres mouvances de gauche et d'extrême gauche, il n'en reste pas moins que plusieurs sont habités d'«une naturelle ambition du pouvoir⁴²» et qu'ils manoeuvrent à l'image des prophètes pour asseoir et conserver leur pouvoir auprès des militants anarchistes, soit par «la puissance fulgurante de leur pensée, la grandeur des sacrifices, la profondeur des convictions⁴³». Voilà le sens commun occidental satisfait : il y a toujours des chefs, même chez les anarchistes et les sociétés consensuelles, et un mouvement comme celui des zapatistes a aussi son dirigeant, le sous-commandant Marcos.

Si la loi d'airain de l'oligarchie de Michels est très bien connue en sciences sociales, la conclusion de son livre l'est beaucoup moins. Dans les organisations du socialisme allemand qu'il étudiait, Michels remarque «qu'en vertu même des postulats théoriques qu'il proclame et défend, le mouvement ouvrier suscite souvent, à l'encontre de ses chefs, un certain nombre d'hommes libres qui, soit par principe, soit par instinct, veulent réviser la base sur laquelle s'appuie l'autorité⁴⁴». La finale du livre de Michels est très signifiante :

Dès qu'elles ont atteint un certain degré de développement et de puissance, les démocraties commencent à se transformer peu à peu, en adoptant l'esprit et souvent aussi les formes de l'aristocratie, qu'elles avaient auparavant si âprement combattues. Mais contre la trahison se dressent sans cesse de nouveaux accusateurs qui, après une ère de combats glorieux et de pouvoir sans honneur, finissent par se mêler à la vieille classe dominante, cédant la place à des opposants nouveaux qui, à leur tour, les attaquent au nom de la démocratie. Et ce jeu cruel ne prendra probablement jamais fin⁴⁵.

Il y aurait donc, en contrepartie à la loi d'airain de l'oligarchie, une loi d'airain de l'égalité et de la démocratie, l'agoraphobie politique étant indissociable de l'agoraphilie politique.

Les anthropologues notent d'ailleurs que les cultures consensuelles qu'ils étudient sont très conscientes des risques d'émergence en leur sein de formes de pouvoir et de domination, et leur organisation sociopolitique est précisément pensée — en partie — de façon à contrer ces risques. L'imaginaire culturel est par exemple souvent habité de démons qui sont évoqués pour stigmatiser, réprimer, normaliser, exclure ou éliminer des individus ambitieux et égocentriques assoiffés de pouvoir et de privilèges et qui sont jugés amoraux ou dangereux⁴⁶. D'autres processus, comme le rire collectif, permet aussi de réduire en le ridiculisant le pouvoir et le prestige d'individus occupant des fonctions particulières, comme les chefs ou les chamans⁴⁷. Des anthropologues ont également démontré que les «chefs» amérindiens, par exemple, occupaient une position qui leur imposait plus de devoirs envers la communauté qu'elle ne leur procurait des avantages individuels⁴⁸. En ce sens, les cultures consensuelles sont animées par la conscience que les êtres humains peuvent être portés à la jalousie ou au désir d'une vaine gloire, tout comme la culture libérale est habitée par la crainte que l'individu en

principe libre, rationnel et autonome puisse être motivé dans ses attitudes et comportements par l'envie, la gloutonnerie, la peur, le vice, etc. Dans les deux cas, les cultures comptent un certain nombre de mécanismes — organisations, symboles, rituels — pour minimiser les effets de traits de caractères considérés comme immoraux et socialement dangereux⁴⁹. Graeber parle de dynamiques de «contre-pouvoir» nécessaires pour maintenir la possibilité d'un processus de prise de décision collectif par consensus et pour le protéger contre ceux qui cherchent à imposer leur pouvoir. Nous sommes donc assez éloignés ici d'une vision naïve de l'agoraphilie politique s'incarnant dans la pratique, où tout serait harmonieux et sans conflit.

Aujourd'hui, des membres de partis communistes ou nationalistes traditionnels, autoritaires et hiérarchisés, s'engagent dans le mouvement altermondialiste en Occident et ailleurs pour tenter d'y imposer leur pouvoir ou celui de leur organisation. Mais hors de l'Occident, divers fronts de résistance à la mondialisation du capitalisme sont la scène d'une transformation importante entre l'approche autoritaire et hiérarchique des guérillas de type marxiste-léniniste, très nombreuses dans les années 1960-70-80, et qui imposaient leur pouvoir aux communautés qu'elles avaient «libérées», et des articulations qui permettent à la population civile de garder un certain contrôle sur les forces armées qui disent lutter en son nom. En effet, la population civile des communautés locales autonomes au Chiapas a tenté d'imposer son contrôle à la guérilla zapatiste, pour ne pas devenir soumise aux chefs militaires. S'est alors diffusé le principe du «*mandar obedeciendo*», ou «commander en obéissant», une maxime provenant de la théologie de la libération et aujourd'hui reprise par les zapatistes et le sous-commandant Marcos⁵⁰. Si ce dernier est parvenu à développer un prestige qui lui procure une reconnaissance et des avantages personnels, deux événements indiquent une mise en tutelle du «chef» militaire par la communauté civile : Marcos n'était pas à la table des négociations avec les représentants de l'État mexicain qui ont mené aux Accords de San André, en 1996, ni à la tribune lorsque des représentants zapatistes se sont adressés au Congrès à Mexico, en mars 2001, parce que les civils ne voulaient pas qu'un homme de guerre parle en leur nom⁵¹.

Du côté des militantes et militants antiautoritaires en Occident, qui s'inspirent fortement des féministes radicales des années 1970, un ensemble de procédures et de modes d'organisation ont été pensés,

mis en place, expérimentés et adaptés pour faciliter l'atteinte du consensus, c'est-à-dire pour rendre la délibération plus égalitaire en réduisant au minimum les jeux d'influence et le poids de pouvoirs informels. Les critiques d'une militante comme Jo Freeman, féministe américaine de la génération précédente, ont donc été entendues et prises au sérieux. Dans un texte célèbre *The Tyranny of Structurelessness*, Freeman reprochait aux petits collectifs consensuels féministes leur manque d'organisation et de procédures formelles, la spontanéité laissant le champ libre à l'émergence d'une élite informelle. Des personnes charismatiques, plus engagées et/ou disposant de plus d'information pouvaient par exemple plus facilement imposer leur volonté au groupe et l'influencer. Aujourd'hui, dans les groupes militants consensuels, l'animation de l'assemblée est souvent binaire — homme-femme — pour éviter que la prise en charge de la délibération soit monopolisée par une seule personne. Les animateurs peuvent être assistés par un gardien du temps qui limite la longueur des interventions, un guetteur d'ambiance ou de sexisme qui intervient si le ton ou le fond des interventions indiquent un manque de respect pour un ou plusieurs individus dans le groupe. Il peut y avoir alternance de tour de parole entre les hommes et les femmes, pour faciliter la prise de parole égale entre les genres⁵², et l'on peut accorder en priorité la parole aux personnes qui veulent s'exprimer pour la première fois. Il importe aussi d'éviter l'écrasement de l'individu ou de la minorité sous la pression de la majorité du groupe qui chercherait à tout prix l'atteinte du consensus. Graeber précise d'ailleurs qu'en général, le consensus est souvent «très mal compris. C'est très différent de l'unanimité, puisqu'il prend pour acquis la diversité — ceux et celles qui s'opposent à une proposition ont l'option soit de se "mettre en retrait", c'est-à-dire qu'ils ne bloquent pas la décision mais ne pensent pas que la proposition est une bonne idée et qu'ils ne seront pas liés personnellement à la décision, soit de "bloquer", c'est-à-dire d'exprimer leur veto qui doit se justifier en référence aux principes fondamentaux de la communauté ou à sa raison d'être⁵³». Lorsque la délibération est trop polarisée et le consensus semble impossible à atteindre, on procède à des séances de brainstorming, à un vote indicatif sans valeur décisionnelle, à la «mise en aquarium» des personnes les plus vindicatives (elles prennent place au milieu de l'assemblée et débattent entre elles jusqu'à ce qu'elles trouvent une solution à leur différent), à la division

de l'assemblée en petits groupes ou «caucus» par affinités ou identités (de femmes, de jeunes, etc.) pour clarifier la compréhension des intérêts respectifs et communs, à une pause pour calmer les esprits, etc.⁵⁴ Les similitudes en termes de principes et de pratiques politiques entre des jeunes anarchistes souvent issus de la classe moyenne de Seattle, Montréal et d'autres grandes villes surdéveloppées, d'une part, et des membres de communautés très pauvres en Amérique latine et ailleurs ont de quoi surprendre. Au-delà de similitudes, des tensions existent, précisément parce que les unes et les autres ne participent pas de la même culture et ne partagent pas les mêmes conceptions de l'«individu» et de la «collectivité» et de leur valeur, ni certaines normes quant à la façon de communiquer et d'agir dans les sphères politiques et amicales. Des liens existent entre ces mondes et ces cultures qu'en apparence tout distingue, les unes et les autres voyageant et se rencontrant à l'occasion de sommets militants ou de luttes à mener, et des réseaux se créent qui participent d'une altermondialisation.

Ouverture

L'idéologie néolibérale affirme qu'il y a un seul système économique qui soit compatible et cohérent avec la «nature» humaine, soit le libre marché capitaliste qui correspondrait à une «nature» humaine rationnelle qui pousse l'individu à chercher à maximiser ses avantages et à minimiser ses coûts (théorie économiste du *rational choice*). Mais l'égoïsme «naturel» de l'être humain nous obligerait à accepter un État minimal assurant par sa police et son armée l'ordre et la sécurité des individus et de leurs propriétés privées. Le libéralisme politique affirme qu'il est impensable d'imaginer un système politique sans chefs, et que l'objectif du libéralisme est précisément de permettre que des chefs soient sélectionnés pour qu'ils gèrent les affaires publiques, laissant la liberté aux «simples citoyens» de se réaliser dans leur vie privée tout en sachant qu'ils sont en principe protégés de la menace de l'autoritarisme par une architecture institutionnelle mariant la séparation et l'équilibre des pouvoirs, et le consentement accordé aux dirigeants par le biais de l'élection. Le libéralisme économique et politique, fortement marqué d'agoraphobie politique, est l'idéologie dominante présentement en Occident et elle n'accorde aucune crédibilité à l'agoraphilie politique et à l'idéologie anarchiste qui prône une organisation politique et économique égalitaire, coopérative et consensuelle.

La culture occidentale est toutefois traversée par ces deux sensibilités — l'agoraphobie et l'agoraphilie politiques — qui viennent chacune puiser aux mêmes valeurs pour construire leur argumentaire : liberté, égalité, rationalité, autonomie collective. Pour les agoraphobes, la « démocratie » ne peut-être que libérale, et la souveraineté du peuple qu'être abstraite, c'est-à-dire représentée. L'égalité s'incarnerait dans le droit partagé par toutes et tous d'être candidat ou électeur, par exemple, même si dans les faits le système reste hiérarchisé et divisé entre gouvernants et gouvernés, entre patrons et employés et entre propriétaires et locataires. Participant de la même culture occidentale, et chérissant les mêmes valeurs, les agoraphiles sont réalistes plutôt qu'idéalistes, et pensent que la liberté et l'égalité s'incarnent réellement dans la mesure où il n'y a ni autorité, ni hiérarchie. Et c'est par l'autogestion que la démocratie quitte le monde abstrait de la représentation et s'incarne dans le réel.

L'histoire occidentale est riche d'exemples démontrant que l'être humain est à la hauteur des attentes de l'agoraphilie politique. Mais l'agoraphobie politique est dominante aujourd'hui dans la culture occidentale, et elle vient même hanter les militantes et militants antiautoritaires à travers leur socialisation. Un participant au Village alternatif anticapitaliste anti-guerre (VAAAG), un campement militant temporaire et autogéré mis sur pied à Annemasse, en marge du Sommet du G8 à Évian en juin 2003⁵⁵, dira ainsi : « Il n'y a pas tant de problèmes avec l'organisation des villages en soi qu'avec les individus — et je m'inclus dans cette remarque : il est difficile pour chacun de se libérer de notre socialisation, et il y a des petits chefs qui tendent à émerger⁵⁶ ». Une militante de la CLAC explique pour sa part que la délibération consensuelle, « c'est long et laborieux — surtout la première fois — mais il faut se débarrasser de la valeur de productivité et réapprendre à fonctionner autrement. Il faut réaliser qu'on ne peut pas tout régler en deux ou trois secondes⁵⁷ ». Ce problème de l'influence de la culture ambiante avait déjà été souligné par le communiste libertaire Victor Serge, qui écrivait en 1908 au sujet de L'Expérience communiste, une colonie libertaire fondée en 1907, qu'il est « fou de vouloir tirer de notre société quelques individus suffisamment affranchis des tares ancestrales et sociales pour pouvoir constituer ce noyau d'hommes (*sic*) libres, que doit être une colonie communiste. Et c'est vraiment d'un singulier orgueil que nous croire, nous-mêmes plus ou moins tarés, plus ou moins névrosés, capables de créer un milieu d'harmonie durable⁵⁸ ». Comment en

effet des individus qui ont été socialisés dans une culture injuste et inégalitaire peuvent-ils être justes? Mais la culture occidentale accorde une grande importance à la liberté, l'égalité et l'autonomie, des valeurs que les agoraphiles peuvent se réapproprier et redéfinir. C'est ici d'ailleurs que la philosophie et la pratique politiques occidentales relevant de l'agoraphilie politique ont beaucoup à apprendre et à puiser chez les cultures consensuelles qui sont en résistance contre la mondialisation capitaliste, pas seulement pour s'inspirer de leurs particularismes folkloriques qui sont bien sûr importants, mais aussi et peut-être surtout pour y trouver la force d'essayer de mieux vivre en accord avec les principes de liberté, d'égalité et d'autonomie individuelle et collective. Ces expériences actuelles, mises en relief dans un contexte de luttes politiques contre la mondialisation du capitalisme, donnent l'occasion d'évoquer certaines réflexions de philosophes d'extrême-gauche, tels Louis Althusser et Alain Badiou, quant au rapport complexe entre le philosophe politique et l'acteur politique, c'est-à-dire entre la théorie normative et la pratique. Je suis d'accord avec ces auteurs lorsqu'ils déplorent, faisant écho à Kropotkine et aux anthropologues discutés ici, que le philosophe se place trop souvent en position de supériorité intellectuelle et morale face aux acteurs politiques⁵⁹. En amont de cette conception se trouve l'idée que le jugement du philosophe serait objectif et désincarné et relèverait de la «vérité», au contraire des «opinions» des militants et militantes qui ne seraient pas des penseurs, mais des activistes sans pensée qui font de la politique au gré de leurs émotions et de leur subjectivité, nécessairement incompatibles avec la «vérité». Or il importe pour Badiou, et je suis ici d'accord avec lui, de considérer avec sérieux que «le point d'où une politique peut être pensée, celui qui permet, même après coup, d'en saisir la vérité, est celui de ses acteurs, et non celui de ses spectateurs⁶⁰». C'est aussi ce que disait l'historien R.G. Collingwood, pour qui l'objectif de l'historien devrait être de comprendre la pensée derrière les actions et les événements historiques, car c'est cette pensée qui leur donne un sens. «Toute histoire est l'histoire de la pensée⁶¹», affirmait-il, avant d'ajouter : «Pour l'historien, les activités de l'histoire qu'il étudie ne sont pas des spectacles à regarder, mais des expériences à vivre à travers son propre esprit⁶²». De telles attitudes encouragent à prendre au sérieux les «effets qu'une philosophie peut tirer (...) de ce que les politiques réelles sont des pensées⁶³».

La collectivité militante qui fait de la politique est à la fois une collectivité pensante qui pense la politique. On pourrait parler de philosophe ou d'intellectuel collectif. Bien sûr, ce philosophe collectif est influencé et limité en partie par un ensemble de variables, dont son contexte culturel. Mais cela est vrai aussi pour le philosophe ou l'intellectuel individuel, qui est influencé et limité par un ensemble de variables : sa socialisation, les gens qui comptent pour lui (sa famille, ses amis, ses amants, son «public», ses alliés et adversaires, etc.) et les institutions comme les médias, l'université, etc. Tout comme le philosophe ou l'intellectuel individuel construit sa pensée à travers le dialogue soit intérieur, soit extérieur (en lisant d'autres auteurs, en polémiquant avec eux, etc.), le philosophe collectif dialogue lui aussi avec d'autres groupes sociaux et politiques, mais aussi en leur sein. On peut alors supposer que des organisations politiques non hiérarchisées, délibératives et qui favorisent la palabre, seront d'autant plus philosophiques, d'autant plus riches en pensée diversifiée... Cette pensée est orientée vers la décision et l'action, mais elle peut entretenir avec ces pôles une relation dynamique, voire dialectique. Nous sommes alors dans la praxis, d'autant plus riche qu'il y a stimulation organisationnelle et procédurale de la délibération. Aujourd'hui, à travers le processus de mondialisation néolibérale, l'Occident diffuse une culture économique et politique qui valorise l'individualisme, mais aussi la hiérarchie, l'inégalité et l'agoraphobie politique. Ce processus consiste même à effacer ou écraser les lieux où s'incarnent l'agoraphilie politique, entre autres dans diverses cultures locales en lutte de résistance. L'étude de la résistance culturelle à la mondialisation a une signification à la fois universelle et politique. Pour la philosophie politique, ces expériences — malgré leurs imperfections — révèlent chez l'être humain une capacité à gérer la vie collective par la délibération et le consensus.

Francis Dupuis-Déri
Chercheur au département
de science politique et
au Centre de recherche en éthique de
l'Université de Montréal (CREUM)

1. Voir Julie Châteauvert et Francis Dupuis-Déri, *Identités mosaïques*, Montréal, Boréal, 2004, p. 8-9.
2. Gerardo Otero, «Global economy, local politics : Indigenous Struggles, Civil Society and Democracy», *Revue canadienne de science politique*, 37, 2, juin 2004, p. 337.
3. David Graeber, «The new anarchists», Tom Mertes (dir.), *A Movement of Movements: Is Another World Really Possible?*, Londres, Verso, 2004, p. 203 (publié originellement dans *New Left Review*).
4. David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2004 (à paraître en français à Montréal aux éditions Lux, 2006).
5. *Ibid.*, p. 41.
6. Le slogan vient justifier la tenue du Forum social mondial à Porto Alegre, qui se tenait en même temps que le Forum économique mondial de Davos, mais proposait une autre vision du monde. Le slogan revient régulièrement sous une forme ou une autre dans les titres d'ouvrages signés par des intellectuels sympathisants — ou participants — au mouvement, comme la dirigeante d'ATTAC Susan George (*Un autre monde est possible si...*, Paris, Fayard, 2004) ou un ouvrage dirigé par Tom Mertes et reprenant des articles publiés dans *The New left Review (A Movement of Movements: Is Another World Really Possible?*, Londres, Verso, 2004).
7. Cité dans Jérôme Baschet, «Du guévarisme au refus du pouvoir d'État : Les zapatistes et le champ politique», *Contretemps*, n° 6, février 2003, p. 73.
8. Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, p. 102-105.
9. Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, p. 102-105.
10. Armand Farrachi, *Rousseau ou l'état sauvage*, Paris, Presses universitaires de France, 1997; Olive P. Dickason, *Le mythe du sauvage*, Québec, Septentrion, 1993.
11. Cité par Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne: Essai sur les fondements d'une morale sociale*, Québec, Presses de l'université Laval, 1989, p. 85-86.
12. Harold Barclay, *People Without Government : An Anthropology of Anarchy*, Londres, Kahn & Averill, 1990, p. 11.
13. Pierre Kropotkine, *L'Entraide : Un facteur de l'évolution*, Montréal, Écosociété, 2001, p. 146.
14. Pierre Kropotkine, *La morale anarchiste*, Paris, 1891, p. 11.
15. Kropotkine, *La morale anarchiste*, p. 12.
16. Naggh, *Nouvelles de l'assemblée générale du genre humain*, Paris, Belles émotions, 2004, p. 226-229.
17. Kropotkine, *L'Entraide*, p. 193.
18. Kropotkine, *L'Entraide*, p. 253.
19. On consultera avec profit sur le même sujet la fascinante thèse de doctorat de la faculté de droit de Paris de Henry Babeau, *Les assemblées générales des communautés d'habitants en France du XIII^e siècle à la révolution* (Paris, Arthur Rousseau, 1893), qui décrit et analyse la pratique de l'autogestion des villages et des cités de l'Ancien régime, ainsi que Marcel Detienne (dir.), *Qui veut prendre la parole?*, Paris, Seuil, 2003, qui retrace les expériences délibératives en Grèce antique, au Moyen-âge, dans les communes italiennes, chez les Cosaques, en Afrique, au Japon et au Moyen Orient.

20. F. Dupuis-Déri, «L'esprit antidémocratique des fondateurs de la 'démocratie' moderne», *Agone*, n° 22, 1999, p. 112-113; F. Dupuis-Déri, «Où sont les démocrates? Gouvernement et système représentatif», *Le Devoir*, 22 juin 1999, p. A7.
21. Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, 1819.
22. Pour une discussion qui introduit en tant que régime pur et juste l'anarchie (prise de décision au consensus) dans la typologie traditionnelle des régimes politiques, et la distingue de la démocratie (prise de décision à la majorité), voir F. Dupuis-Déri, «Anarchy in Political Philosophy», *Anarchist Studies*, à paraître, printemps 2005.
23. John Clark montre bien qu'aux États-Unis, par exemple, des milliers de communautés de chrétiens, parfois ultra orthodoxes, fonctionnent de façon autonome et consensuelle (c'est le cas des Quakers, par exemple). Voir John Clark, «The Problem of Political Culture», *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 15, n° 1, mars 2004, p. 103-108 et «The Microecology of Community», *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 15, n° 4, décembre 2004, p. 70-79. Voir aussi David Graeber, «Qu'est-ce qu'il reste de l'idéal démocratique?» (titre de travail), à paraître, revue *Mauss* et, sur le consensus chez les Quakers : Caroline Estes, «Consensus», Howard J. Ehrlich (dir.), *Reinventing Anarchy, Again*, San Francisco, AKPress, 1996, p. 368-374.
24. Pour une analyse très intéressante et critique de ce phénomène complexe, voir Naggh, *Nouvelles de l'assemblée générale du genre humain*, p. 395-513.
25. Graeber, «The new anarchists», p. 212.
26. Voir les propos tenus en 1968 par Herbert Marcuse au sujet de la Nouvelle gauche, dans *La fin de l'utopie*, Paris, Delachaux Niestlé-Seuil, p. 42 et suiv. et en 1969 dans *Vers la libération*, Paris, Minuit, p. 86 et suiv.
27. À laquelle il faut ajouter le mouvement punk des années 1970-80, dont le slogan «Do it yourself!» évoque l'autogestion et l'autonomie. Voir Craig O'Hara, *The Philosophy of Punk : More than Noise*, San Francisco, AK Press, 1999.
28. Donatella della Porta & Mario Diani, *Social Movements: An Introduction*, Oxford, Blackwell publishers, 1999, ch. 6; Tim Jordan, *S'engager! Les nouveaux militants, activistes, agitateurs...*, Paris, Autrement, 2003; George Katsiaficas, *The Subversion of Politics : European Autonomous Social Movements and the Decolonization of Everyday Life*, New Jersey, Humanities Press International Inc., 1997 et George Katsiaficas, «The necessity of Autonomy», *New Political Science*, vol. 23, n° 4, 2001, p. 547-553; Barbara Epstein, *Political Protest and Cultural Revolution : Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s*, Berkeley, University of California Press, 1991; Francesca Polletta, *Freedom Is An Endless Meeting : Democracy in American Social Movements*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.
29. Graeme Chesters, «Shape shifting : Civil society, complexity and social movements», *Anarchist Studies*, vol. 11, n° 1, 2003, p. 42-65 ; Graeber, «The new anarchists», p. 202-218.
30. F. Dupuis-Déri, «L'altermondialisation à l'ombre du drapeau noir», Eric Agrikoliansky, Olivier Fillieule, Nonna Mayer (dirs.), *L'altermondialisme en France*, Paris, Flammarion, 2005; F. Dupuis-Déri, «Penser l'action directe des Black Blocs», *Politix*, décembre 2004; Geoffrey Pleyers, «Des *black blocks* aux alter-activistes : Pôles et formes d'engagement des jeunes altermondialistes», *Lien social et politiques*, 51, printemps 2004. Même les consultants dans le domaine de la

- sécurité des États constatent l'importance des valeurs égalitaires et libertaires dans l'organisation du mouvement : Paul de Armond, «Netwar in the Emerald City : WTO Protest Strategy and Tactics», *Networks and Netwars : Crimes, Terrorism, Militancy*, Santa Monica, Rand, 2001.
31. Dorothy Kidd, «Indymedia.org : A new communications commons», Martha McCaughey & Michael D. Ayers (dirs.), *Cyberactivism : Online Activism in Theory and Practice*, New York-Londres, Routledge, 2003, p. 47-70.
32. Allan Antliff, «Anarchy in art : Strategies of dissidence», *Anarchist Studies*, vol. 11, n° 1, 2003, p. 66-83.
33. Michael Hardt, «Today's Bandung?», T. Mertes (dir.), *A Movement of Movements*, p. 230-236;
Dupuis-Déri, «Le bonheur est dans les prés? Campements militants temporaires et autogérés», *Possibles*, hiver 2005.
34. Entrevue réalisée à Montréal le 19 mars, par l'auteur.
35. Groupe militant fondé en 2000 pour organiser des manifestations contre le Sommet des Amériques à Québec, en avril 2001, et qui a continué depuis lors à lancer des campagnes de mobilisation contre le G8, l'OMC, la guerre en Irak et en solidarité avec les immigrants.
36. Réseau militant anticapitaliste mondial fondé en 1998, sous l'impulsion des zapatistes, et regroupant des organisations diverses, dont des autochtones maoris, u'wa wt ogoni, la confédération coréenne des syndicats, des groupes écologistes comme Earth First! et Reclaim the Street, et la CLAC.
37. Au sujet du même problème : Sophie Style, «People's Global Action», Eddie Yuen, Daniel Burton-Rose, George Katsiaficas (dirs.), *Confronting Capitalism : Dispatches From A Global Movement*, Brooklyn, Soft Skull Press, 2004, p. 221.
38. Harold Barclay, *People Without Government*, p. 18.
39. Entrevue réalisée à Montréal, 2004 (en collaboration avec Roberto Nieto).
40. Les étudiantes et étudiants m'indiquent également que le modèle anarchiste ne pourrait «fonctionner» sur l'ensemble de la planète, laissant entendre que la gestion de la planète par des États «fonctionne». Mais comment définir un système qui «fonctionne»? Le XX^e siècle, géré par les États, a été entaché de génocides, de guerres mondiales, internationales et civiles, de colonialisme, de déplacements forcés de populations ainsi que de contraintes souvent brutales au libre déplacement, de criminalité et de corruption, de racisme et de sexisme trop souvent meurtriers, de pollution galopante, d'épidémies et de pandémies, de crises financières, de prisons et de camps de travail et de rééducation surpeuplés, de pauvreté, et d'une accumulation troublante d'armes atomiques, chimiques et bactériologiques. La gestion du monde par les États fonctionne-t-elle?
41. Barclay, *People Without Government*, p. 12.
42. Robert Michels, *Les Partis politiques*, Paris, Champs Flammarion, 1971, p. 264.
43. Michels, *Les Partis politiques*, p. 264.
44. Michels, *Les Partis politiques*, p. 301.
45. Michels, *Les Partis politiques*, p. 303.
46. Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, p. 25-26.
47. Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, p. 22-24. Discutant une

- expérience personnelle en tant que policier colonial, George Orwell a aussi noté l'importance pour le dominant de ne pas paraître risible et de ne pas être ridiculisé par les dominés (dans l'essai «Shooting an Elephant», dans *Inside the Whales and Other Essays*, Harmondsworth, Penguin, 1962, p. 95-96).
48. Jean-Marie Therrien, *Parole et pouvoir : Figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, Montréal, Hexagone, 1986. Voir aussi Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, p. 22-23.
 49. Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, p. 24.
 50. Baschet, «Du guévarisme au refus du pouvoir d'État : Les zapatistes et le champ politique», p. 74 et p. 80.
 51. Otero, «Global economy, local politics», p. 339.
 52. En Occident, une multitude d'études démontrent qu'en raison de processus de socialisation distincts, les hommes ont tendance à plus facilement prendre la parole en public, à parler plus longtemps et de façon plus affirmative et à être moins attentifs à la parole des autres que les femmes. De plus, les schémas de perception genrés confèrent en général à la parole publique des hommes une prime de légitimité et de performativité, et réduisent la crédibilité de la parole des femmes. Eliasoph propose de ne pas prendre l'homme comme référent du communicateur modèle efficace, et se demande comment penser divers «jeux de langage» (pour reprendre l'expression de Wittgenstein) dont le but n'est pas toujours d'être affirmatif et verbeux. Les habitudes discursives des femmes qui tendent à encourager les participant-e-s à se sentir écouté-e-s (ce type de dynamique évoque les thèses de Gilligan) peuvent éventuellement être analysées comme efficaces et procurant du «pouvoir», si le but du jeu est de faciliter la délibération et d'assurer la cohésion de la collectivité. À ce sujet, voir : Mary Crawford, «Gender and language», R.K. Unger (ed.), *Handbook of the Psychology of Women and Gender*, New York, John Wiley & Son, Inc., 2001, 228-244; Nina Eliasoph, «Politeness, power, and women's language : Rethinking study in language and gender», *Berkeley Journal of Sociology*, 32, 1987, 79-103; Carol Gilligan, *In A Different Voice*, Cambridge : Harvard University Press, 1982; Margaret Kohn, «Language, Power, and Persuasion : Toward a Critique of Deliberative Democracy», *Constellations*, 7 (3), 2000, 408-429; Corinne Monnet, «La répartition des tâches entre les femmes et les hommes dans le travail de la conversation», *Nouvelles questions féministes*, 19 (1), 1998; Lynn M. Sanders, «Against Deliberation», *Political Theory*, 25 (3), 1997, 347-376; Virginia Valian, *Why So Slow? The Advancement of Women*. Cambridge (MA) : MIT Press, 1998; Iris Marion Young, «Difference as a Resource for Democratic Communication», J. Bohman & W. Rehg (dirs.), *Deliberative Democracy : Essays on Reason and Politics*, Cambridge (MA) : MIT Press, 1997, 383-407; Don H. Zimmerman & Candace West, «Sex roles, interruptions and silences in conversation», Rajendra Singh (dir.), *Toward a Critical Sociolinguistics*, Philadelphie, John Benjamins Publishing cie., 1996 (1975), 211-235.
 53. David Graeber, «Azione diretta negli Usa e crisi della coalizione del movimento di Seattle», *Derive Approdi* (numéro spécial : «In movimento: Stati Uniti, Canada, Australia»), hiver 2003/4 (j'ai pour ma part utilisé la version anglaise : «Direct action and anarchism in the United States since Seattle», manuscrit, 2004).
 54. Morjane Baba, *Guérilla Kit : Ruses et techniques des nouvelles luttes anticapitalistes*, Paris, Découverte, 2003, p. 151-161; Per Hergren, *Path of Resistance: The Practice of Civil Disobedience*, Philadelphie, New Society Publishers, 1993, p. 149-192.

55. F. Dupuis-Déri, «Le bonheur est dans les prés?»; Collectif, *Le VAAAG : Une expérience libertaire*, Paris : Éditions N° Pasaran/Monde libertaire, 2003; ainsi que le site Internet : www.vaaag.org.
56. Entrevue réalisée à Strasbourg, 21 juin 2003.
57. Entrevue réalisée à Montréal, avril 2002.
58. Victor Serge, «L'expérience communiste», *Le Communiste*, n° 11, 18 avril 1908, repris dans V. Serge, *Le Rétif : Articles parus dans «L'Anarchie» 1909-1912*, (textes réunis par Yves Pagès), Paris Librairie Monnier, 1989, p. 191.
59. Althusser disait ainsi, ironique : «Pour la philosophie les hommes vivent et agissent, soumis aux lois de leurs propres pratiques sociales : ils ne savent pas ce qu'ils font. (...) Dieu merci la philosophie est là, qui voit pour eux, et qui parle pour eux, pour leur dire ce qu'ils font et ce qu'ils savent» (*Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994 [1976], p. 152). Badiou discutant de Hannah Arendt discutant d'Emmanuel Kant, s'en prend lui aussi à cette conception selon laquelle le rôle du philosophe politique est de juger comme s'il était un penseur en retrait, objectif et neutre, détenteur de la «vérité» (*Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998, p. 19).
60. Badiou, *Abrégée de métapolitique*, p. 33.
61. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford : Oxford University Press, 1967, p. 215.
62. Collingwood, *The Idea of History*, p. 218.
63. Badiou, *Abrégée de métapolitique*, p. 7.