



HAL
open science

**De la critique écologique à la critique sociale.
Auto-organisation communautaire et autonomie des
dominés**

Franck Poupeau

► **To cite this version:**

Franck Poupeau. De la critique écologique à la critique sociale. Auto-organisation communautaire et autonomie des dominés. *Espaces et sociétés* (Paris, France), 2021, n° 180-181 (1), pp.137-154. 10.3917/esp.180.0137. hal-03508101

HAL Id: hal-03508101

<https://hal.science/hal-03508101v1>

Submitted on 23 Sep 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DE LA CRITIQUE ÉCOLOGIQUE À LA CRITIQUE SOCIALE. AUTO-ORGANISATION COMMUNAUTAIRE ET AUTONOMIE DES DOMINÉS

[Franck Poupeau](#)

Érès | « [Espaces et sociétés](#) »

2021/1-2 n° 180-181 | pages 137 à 154

ISSN 0014-0481

ISBN 9782749267500

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-espaces-et-societes-2021-1-2-page-137.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Érès.

© Érès. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.



De la critique écologique à la critique sociale. Auto-organisation communautaire et autonomie des dominés

Franck Poupeau

LE TRAVAIL DE LA CRITIQUE

La critique, telle qu'elle a été portée par certains courants des sciences sociales depuis les années 1960, semble avoir abandonné le projet politique de rupture avec l'ordre existant. Depuis le début des années 2000 en particulier, les champs académique et intellectuel français ont subi autant les procédures d'évaluation généralisées au monde scientifique que l'orientation systématique vers la recherche appliquée, ainsi que l'emprise des champs politique et journalistique. Aux injonctions de « servir à quelque chose » ou de « trouver des solutions » aux « problèmes de société », il est devenu nécessaire de « coproduire » des savoirs avec les « *stakeholders* », et de construire des « réponses » ajustées à la « demande sociale ». Et si la mise en évidence des inégalités et des rapports de domination a trouvé une nouvelle vitalité grâce aux « luttes spécifiques » pour la diversité (Benn Michaels, 2007), c'est désormais la « transition écologique » qui est présentée comme le vecteur d'une nouvelle radicalité,

Franck Poupeau, CNRS, Institut français d'études andines (IFEA).

en offrant à la critique, au tournant des années 2010, des expérimentations sociales comme les ZAD¹.

La critique écologique ne va pourtant pas de soi, et l'on a pu dénoncer l'usage politique de l'environnement comme prétexte à une bureaucratisation des vies prétendant apporter la seule réponse possible au catastrophisme à venir : « Les impératifs écologiques sont l'ultime argument sans réplique. [...] Qui s'opposerait au maintien de l'organisation sociale qui permettra de sauver l'humanité, la planète et la biosphère ? » (Riesel et Samprun, 2008, p. 84). La critique écologique est évidemment trop diverse pour être réduite à une seule catégorie, et il sera ici question des perspectives environnementales donnant lieu à la formulation d'un projet de société : d'une part, l'éco-socialisme comme mise en œuvre d'une écologie politique en rupture avec le capitalisme² ; d'autre part, le « mouvement vers les communs », dans ses approches institutionnelles de gouvernement des ressources naturelles comme dans son projet anticapitaliste d'instauration de formes autogérées d'organisation (Dardot et Laval, 2014). Après avoir analysé les ambivalences de la critique écologique en matière de critique sociale, on verra dans quelle mesure la réactivation de l'idéal du commun permet de penser des alternatives sociales crédibles. On analysera finalement les présupposés de ces approches, en particulier celui du caractère spontané des formes d'auto-organisation, qui renvoie au problème plus général de l'autonomie des dominés, tel qu'une sociologie critique de la domination peut le formuler.

LA CRITIQUE ÉCOLOGIQUE COMME CRITIQUE SOCIALE

La critique écologique peut se révéler politiquement ambivalente³ : de la défense de la nature au conservatisme social, le pas est souvent vite franchi. Cela ne veut pas dire que l'écologie, dans la diversité (souvent conflictuelle) des courants qui la composent, puisse être assimilée à un simple mouvement réactionnaire. En revanche, elle a souvent été instrumentalisée, détournée, ou finalement occultée par certains de ses prétendus défenseurs, au point de faire partie d'une « gouvernance globale » (Bernier, 2012). Le désastre de Fukushima a de ce point de vue atteint des sommets de cynisme et de doubles discours, avec des « retombées » en termes de déréglementation, de préservation des intérêts économiques et de génération de nouveaux profits – sans

1. Voir par exemple le site Les Communs d'Abord [URL : <https://www.les-communs-dabord.org/tag/zad/>], et les divers livres publiés (Lindgaard éd., 2018 ; Collectif Des plumes dans le goudron, 2018 ; Aguitton *et al.*, 2017).

2. On ne s'attachera donc pas à discuter ici la « critique du capitalisme » de la *political ecology*, dont les traductions en termes de projet d'émancipation restent vagues (Bryant éd., 2015).

3. Par pensée écologique, on désignera la diversité de courants intellectuels et politiques visant non seulement à protéger l'environnement et sa biodiversité, mais aussi à défendre les droits de la nature en elle-même.

oublier la minoration systématique des « coûts humains » (Ribault, 2012). Mais lorsqu'elle se positionne comme politique, l'écologie décale un certain nombre de clivages profondément implantés dans l'impensé d'une critique de gauche qui voudrait des lignes claires, des prises de position tranchées, des mots d'ordre précis et faciles à mémoriser (mettre fin à la croissance, consommer autrement, etc.). La perspective de l'éco-socialisme constitue en particulier la base d'un programme politique de critique du capitalisme.

Du cosmos aux communautés politiques

L'ouvrage édité par Émilie Hache (2012) sur les textes fondateurs de l'écologie politique reprend les analyses « pragmatiques » de la remise en cause du « grand partage » entre le sujet et l'objet, l'homme et la nature, etc. : l'idée de nature serait une construction épistémologique et politique liée à l'invention des sciences modernes. Et, de fait, un des fondements de ce courant de pensée réside dans un refus de la réduction de la cause écologique à la préservation de la nature. Contre le mythe d'une nature vierge et atemporelle, l'accès à la ville devrait être pris comme un « droit collectif à du commun » (Harvey, 2015). Cette perspective généalogique replace la crise écologique dans l'historicité des « territoires inhabitables du capitalisme » (Hache éd., 2012, p. 277), pour refonder un projet politique éco-socialiste capable de prendre en compte les populations non humaines exclues de la définition *mainstream* de l'écologie (à l'exception sans doute de la *deep ecology* ou de l'antispécisme).

La transformation de l'écologie politique en une alternative viable ne peut cependant s'en tenir aux positions de « l'écologie profonde » et de son fondateur Arne Naess⁴, qui insiste sur la préservation de la nature plutôt que sur les pratiques sociales responsables de la dégradation de la terre. Selon l'écologiste libertaire Murray Bookchin :

[...] on voit se diffuser, venant d'Amérique du Nord, une sorte d'épidémie spirituelle antirationaliste : au nom du retour à la nature, elle évoque des atavismes irrationnels, des mysticismes, des religions païennes... [...] Tout le courant de l'écologie profonde se présente comme une nouvelle spiritualité. Le phénomène n'est pas innocent : il est souvent teinté d'un néo-malthusianisme perfide qui ne voit pas de mal à laisser mourir de faim les pauvres, surtout les victimes de pénuries dans le Tiers-Monde, pour freiner l'évolution démographique. La Nature, nous dit-on, doit être « libre de suivre son cours ». (*Qu'est-ce que l'écologie sociale ?* Lyon, Atelier de création libertaire, 1989, p. 4-5, cité par Münster, 2012, p. 40)

Émilie Hache prolonge la critique du culte de la nature, sous ses diverses formes, bouddhistes, hindouistes et, pourrait-on ajouter, pachamamistes :

4. Arne Naess est un philosophe norvégien qui a inventé, en 1973, la notion de *deep ecology*, qui remet en cause les valeurs au fondement du système capitaliste produisant la crise environnementale.

[...] le fait de rapprocher les propositions écologiques actuelles de pensées spirituelles vieilles de deux millénaires, loin de donner aux premières une portée universelle, a pour effet de nier l'histoire de l'Inde ou de la Chine contemporaine, comme si rien ne s'était passé politiquement depuis l'élaboration de ces pensées. Outre que ces références, en véhiculant l'image d'un rapport à la nature plus aimable, jettent le voile sur les multiples conflits écologiques que ces pays peuvent connaître, [...] cette vision romantique accompagne régulièrement une conception péjorative d'un rapport prétendument préscientifique à la nature, justifiant les interventions occidentales pour protéger ladite nature. (Hache éd., 2012, p. 115).

Si l'écologie politique ne peut se contenter de vouloir « sauver la nature », il faut alors faire de l'environnement une conquête politique. La perspective de l'éco-socialisme constitue alors la base d'un programme politique de critique du capitalisme. L'articulation de la critique du capitalisme et de la crise écologique peut s'attacher aux conditions sociales de l'adhésion à la cause environnementale : il y a un « environnementalisme des pauvres », qui émerge des pays des « Suds » et des luttes menées par les populations locales, et qui n'a rien à voir avec l'environnementalisme des « riches » focalisé sur la nature et les espèces protégées. L'écologie n'est pas la chose du monde la mieux partagée, et selon Bookchin, la critique de l'anthropocentrisme menée par nombre d'écologistes du Nord est une façon de dépolitiser la crise écologique en l'imputant à tous (et à la surpopulation), plutôt qu'à un système de production historique : l'écologie politique doit plutôt mettre l'accent sur les conflits sociaux et la critique du capitalisme actuel. Cela peut être l'une des issues des mouvements pour la « justice environnementale », nés des conflits des minorités étasuniennes contre des projets industriels polluants, mais désormais en prise sur des inégalités considérées à la fois comme écologiques et sociales.

Au-delà de la critique du productivisme et du consumérisme capitalistes

Comme le montre Arno Münster (2012), la pensée écologique, sous la forme de « l'écologie profonde » d'Arne Naess, de « l'écologie sociale » de Murray Bookchin ou du premier « éco-socialisme » de James O'Connor et Jöel Lovel, a toujours remis en cause le productivisme capitaliste, dans le prolongement des analyses de la « destructivité » du capital exposées dans *L'idéologie allemande* de Marx et Engels. L'originalité de l'éco-socialisme n'est pas de penser ce processus de dépassement du capitalisme comme une manifestation individuelle de la fameuse « crise écologique », où chacun devrait adopter des modes de consommation « bio » ou « durables », mais de la rapporter à la socialisation des moyens de production. Les mouvements écologistes radicaux avancent l'idée que l'éco-socialisme n'est pas un anti-productivisme mais un mode de production socialiste où la technologie serait adaptée à la nature et où les travailleurs contrôleraient le processus productif (Pepper, 1993) : les petites communes et autres alternatives informelles ne peuvent exister sans les structures administratives et

sociales complexes qui sont nécessaires pour garantir la « participation démocratique » et la « coordination égalitaire des ressources économiques » (Frankel, 1987). L'égalitarisme et la distribution des ressources selon les besoins sont en outre des principes socialistes ajustés à la défense de l'environnement.

Cet éco-socialisme radical remet donc au centre des politiques écologistes l'émancipation collective des travailleurs. Le problème environnemental majeur est donc celui de la justice sociale et non, encore une fois, celui des valeurs intrinsèques de la nature. C'est sans doute André Gorz qui, tout en s'inscrivant dans cette perspective, a tenté de renouveler le plus radicalement, selon Münster, la pensée écologiste à partir d'une critique du rôle avant-gardiste du prolétariat : il annonçait l'avènement d'une « société sans travail » liée à l'émergence d'un capitalisme financier et d'une économie de l'immatériel, derniers subterfuges d'un capitalisme en crise. Une économie écologique, sociale et solidaire, où tout serait produit dans des ateliers communaux, saurait au contraire se défaire de la tyrannie de la rentabilité et tirer profit de l'excédent de ressources humaines. On regrettera que Münster n'approfondisse pas les raisons ultérieures du renoncement écologiste à la critique du capitalisme au profit d'une économie négociée où la pollution et la dégradation de la biosphère sont des préoccupations premières, et qu'il n'étudie pas vraiment, dans le renouvellement possible de l'éco-socialisme, les apports de la décroissance, dont la position est vite ramenée à une contradiction (bien réelle) entre limitations du productivisme et droit au développement. Münster a néanmoins le mérite de souligner que la pensée écologique doit s'attacher non seulement aux styles de vie mais à l'économie et à ses dispositifs institutionnels.

De ce point de vue, on peut penser qu'il manque à l'écologie politique contemporaine non pas des arguments ou des analyses mais plutôt une utopie pratique » susceptible de contrer le « développement durable » sur son terrain. Car le « durable » n'est pas seulement une idéologie, c'est aussi un ensemble de dispositifs (de l'Agenda 21 pour les politiques urbaines municipales aux stratégies commerciales de consommation), qui expriment une inflexion au mieux réformiste – et souvent superficielle – de l'économie capitaliste, et nullement une prise en compte de la dimension sociale des problèmes environnementaux. On pourrait avancer que la multiplication des expérimentations sociales finira par générer des « utopies réelles », à condition qu'elles ne soient pas réduites à un petit nombre de communautés autonomes et coupées de la société (Poupeau, 2012). On peut en douter tant que l'écologie s'incarne dans des styles de vie somme toute sélectifs, comme le remarque Slavoj Zizek (2012) :

[Il y a] quelque chose de faussement rassurant dans notre disposition à assumer la responsabilité des menaces qui pèsent sur notre environnement ; nous aimons nous considérer comme coupables : si tel est le cas, tout dépend de nous, qui actionnons les ficelles de la catastrophe et pouvons donc, en principe, encore nous sauver par un changement de mode de vie. [...] Nous sommes prompts à nous engager dans des activités frénétiques et obsessionnelles, comme le recyclage du papier, l'achat

de nourriture biologique, etc., histoire d'avoir le ferme sentiment d'agir, d'apporter notre contribution [...]. N'achetons-nous pas de la nourriture biologique pour un motif semblable ? Qui peut croire que des pommes « bio » à moitié pourries et hors de prix sont réellement plus saines que les variétés non biologiques ? Au vrai, par ces emplettes, nous ne nous bornons pas à acheter et à consommer un produit, nous accomplissons en même temps quelque chose qui a du sens, nous montrons notre capacité d'empathie et notre conscience globale. (p. 323)

La critique écologique a certes raison de remettre en cause le productivisme capitaliste et le consumérisme qui l'accompagne. Mais à force d'en appeler à la « responsabilité » de chacun selon les préceptes dominants (Hache, 2007), elle s'attache peu aux processus sociaux qui les sous-tendent, et sur lesquels des moyens d'action sont possibles. Par exemple, l'expansion des réseaux de services urbains pose des problèmes autrement plus précis qu'une critique générale du consumérisme/productivisme, et la multiplication des conflits environnementaux, qui ont émergé autour des problèmes d'accès à l'eau dans les Amériques, le montre de façon très claire (Chartier et Löwy, 2013). Ainsi, le modèle d'accès universel aux services de distribution d'eau et d'assainissement, qui a été diffusé par les modèles français ou britannique de gestion de l'eau, et qui constitue un levier puissant de dénonciation des inégalités d'accès aux services, est rarement discuté en tant que tel (Lorrain et Poupeau, 2016). On admet bien qu'une communauté rurale africaine ou andine puisse fonctionner sur le puits qu'une ONG européenne va généreusement lui financer ; mais on envisage rarement les effets écologiques de l'eau en réseaux sur l'ensemble des territoires métropolitains. Alors que le problème du modèle de distribution a longtemps été réduit à l'opposition entre public et privé, la mise en question de la viabilité des grands systèmes hydriques de réseaux urbains permet de renouveler la critique qui intègre la matérialité des alternatives écologiques.

LE COMMUN : DE LA GESTION DES RESSOURCES AUX FORMES D'AUTO-ORGANISATION

Depuis le début des années 2000, les conflits relatifs à la gestion des ressources naturelles ont permis la reconstitution d'une pensée critique autour de la notion de « commun »⁵. L'intérêt de ces conflits est de transposer la critique écologique au plus près des pratiques sociales, et de l'invention de formes collectives d'exercice de la souveraineté politique. Comme l'explique Pierre Sauvêtre (2018) :

5. Le commun est entendu ici comme une relation sociale entre individus ou groupes autour d'une ressource et un système de gouvernance qui permet la reproduction et le développement de cette ressource (Coriat éd., 2015).

Les mouvements sociaux pour le commun comme la guerre de l'eau en Bolivie, le mouvement italien pour les *beni comuni* ou pour la *politica del común* en Catalogne appartiennent à ce que Karl Polanyi a pu désigner comme le « contre-mouvement pour la protection de la société » face aux forces étatiques et entrepreneuriales qui appuient la dynamique d'auto-régulation du marché. Mais ce qu'il y a de nouveau avec le commun, c'est que cette forme de protection de la société est conçue et revendiquée comme autoprotection d'une société qui devient elle-même l'actrice de sa propre protection, que ce soit sous la forme d'initiatives économiques autogérées ou d'initiatives politiques autogouvernées. La sociologue mexicaine Raquel Gutiérrez Aguilar utilise le terme de « protagonisme social » [...] pour désigner cette dimension d'auto-activité populaire qui caractérise les mouvements pour le commun. (p. 49)

Il poursuit ainsi :

Dans les conditions de la guerre de l'eau et ses conséquences, on ne peut pas d'une part ramener *lo común* (le commun) à un *mode de gestion des ressources* (comme le sont en revanche les *usos y costumbres*) au sens d'Ostrom, puisqu'il s'agit d'une *forme d'exercice de la souveraineté* qui pose la question du pouvoir et de sa légitimité. D'autre part, dans la mesure où il s'agit également d'une *manière de transformer* l'entreprise publique, *lo común* ne peut être considéré simplement comme un *objet à défendre* contre les privatisations, comme le veut le paradigme des enclosures. La pratique du commun, telle qu'elle est construite dans l'expérience bolivienne de la guerre de l'eau, associe trois éléments : une *pratique assembléiste* de la politique, une forme de *souveraineté sociale* fondée sur le pouvoir des usagers, et une *norme conflictuelle* vis-à-vis de l'État et du marché. (p. 57)

On verra que si l'économie institutionnelle des communs, inspirée par Ostrom, a mis l'accent sur les formes d'autogestion des ressources naturelles, la réflexion s'est ensuite élargie comme une force de proposition politique des groupes subalternes au-delà des questions de gouvernance « pour inventer d'autres façons de vivre ensemble, d'autres manières d'aborder la vie en commun, en alternative au système capitaliste » (David et Le Dévédec, 2016). En dépit de leurs divergences historiques et sociales, ces deux perspectives, institutionnelle et subalterniste, reposent sur des présupposés partagés concernant les formes d'auto-organisation – présupposés dont la discussion permet de développer une sociologie critique des modes de domination.

Gouverner les communs : une politique du développement

Dans *Governing the Commons* (1990), Elinor Ostrom s'attache aux différents arrangements institutionnels mis en place autour des *common-pool resources* (forêts, cours d'eau, zones de pêche, etc.) pour éviter leur surexploitation. Contre les théories économiques standard qui prônent la privatisation ou le contrôle étatique, elle s'attache à des régimes de propriété collective, afin de définir une « économie du partage basée sur l'autogestion », ce qui

l'amènera au fil de ses travaux à prendre en compte les différents « facteurs qui favorisent ou nuisent à l'émergence et à la robustesse d'efforts de gestion co-organisés » (Ostrom et Basurto, 2013). Dans cette approche, les communautés sont capables de résoudre de façon autonome les problèmes d'organisation collective, avec la mise en place de règles communes et de surveillance mutuelle, qui permettent d'instaurer des institutions durables de gestion des ressources. La « gouvernance des communs » s'institue donc au niveau local, où des négociations sont supposées permettre la mise en place des principes de « design institutionnel »⁶.

Cette approche est tout autant une théorie qu'une « politique développementaliste des communs », étroitement liée à des programmes de financement (étasuniens), qui articule mécanismes de marché et gouvernance communautaire :

La conjugaison propre aux travaux d'Ostrom, entre la critique du gouvernement bureaucratique, l'insistance sur l'autonomie citoyenne et la généralisation de la rationalité économique à l'ensemble des sphères de l'action humaine, se trouvai[t] finalement particulièrement approprié[e] à soutenir le projet politique qui s'est dessiné pendant les années 1980 dans le cadre des politiques de développement : celui d'un abandon des formes de régulation bureaucratique et du report de la responsabilité des coûts économiques sur les individus et les communautés. (Sauvêtre, 2018, p. 53)

Des programmes hydriques « en faveur des pauvres », s'appuyant sur les dynamiques communautaires pour pénétrer des territoires à un moindre coût (avec un réseau de moindre qualité), ont ainsi été impulsés par les financeurs internationaux. Peut-être faut-il y voir également l'une des origines des politiques multiculturelles néolibérales qui, sous couvert du droit à l'autonomie des peuples autochtones, ont conduit au retrait de l'État dans des sphères importantes de la société (éducation, santé), mais dont la gestion autonome, par manque de moyens, a finalement facilité l'entrée des politiques de responsabilités économiques et sociales des entreprises la décennie suivante.

Les effets sur les communautés de ces modèles de « gestion participative », en matière de ressources forestières comme de ressources hydriques, peuvent déstabiliser les formes communautaires préexistantes (Brosius *et al.*, 1998), surtout dans la mesure où aucune réflexion n'est véritablement menée sur la dimension généralisable des « associations d'usagers » recevant les financements :

Dans le contexte des plans d'ajustement structurel administrés aux pays du Sud, ces politiques n'ont d'autre effet que le gouvernement des conduites de populations ainsi placées dans une position de subalternité, au sens où leurs capacités auto-organisationnelles, loin d'être suscitées, sont tout au contraire détournées et/ou bridées. (Sauvêtre, 2018, p. 55)

6. Voir le numéro spécial « Biens communs et territoires » [en ligne], *Espaces et sociétés*, n° 175, 2018, [URL : <https://www.cairn.info/revue-espaces-et-societes-2018-4.htm>].

On a pu observer, dans le cas de la Bolivie, dans quelle mesure les capacités d'autogestion se sont moins trouvées renforcées que replacées dans des liens de dépendance envers les financements gouvernementaux (Poupeau, 2008). Bien plus, une enquête sociologique sur le devenir des coopératives d'eau dans les quartiers périphériques de La Paz, menée entre 2008 et 2018, a révélé que ces formes de gestion collective ne sont pas forcément signe d'un accès universel et démocratique à la ressource, mais qu'elles peuvent également générer exclusions et concurrences (Poupeau et Le Gouill, 2019). Le problème est alors d'analyser les conditions sociales de production et reproduction de ces formes d'autogestion.

Pratiques mutualistes et communautés

À l'imposition de ce modèle, il est possible d'opposer les pratiques sociales associées à des conflits. Pour revenir sur la « guerre de l'eau » à Cochabamba en 2000, la coalition de comités d'irrigation, de syndicalistes ouvriers et de comités de quartier, regroupés dans la *Coordinadora del agua*, a pu faire naître ou renaître l'idée d'un commun, comme objectif politique de réappropriation de la gestion des ressources naturelles contre les politiques de privatisation, sans pour autant revenir à un modèle de gestion publique/étatique. La construction politique réalisée par la *Coordinadora* a alors consisté à se placer non seulement sur le plan de la gestion des ressources mais aussi sur celui, politique, de l'exercice de la souveraineté populaire par les habitants et usagers concernés ; le gouvernement d'Evo Morales a ensuite considéré ces comités comme une menace à sa politique de construction d'un État soutenant le développement. Il est cependant problématique d'attribuer l'échec du retour en service public à la seule responsabilité de l'État, et de ne pas poser la question des conditions de possibilité des formes d'autorégulation, notamment pour identifier des modèles économiques permettant d'assurer leur consolidation dans la durée (Alix *et al.* éd., 2018, p. 7), ainsi que les ressorts « affectifs » des formes de mobilisation et des dynamiques communautaires. De ce point de vue, une approche critique montre que la promotion de l'idéal politique du commun repose sur le même principe que celui de l'analyse néo-institutionnelle – à savoir une capacité spontanée d'auto-organisation des « communautés », qui se trouvent, à des degrés divers, imaginées et idéalisées par la critique sociale (Poupeau, 2012).

Loin de se reporter vers une « nostalgie pour une communauté prémoderne », une analyse critique pourrait partir de l'ancrage du mouvement contemporain des communs dans les pratiques collaboratives : qu'il s'agisse d'entités relevant de l'économie sociale et solidaire, de coopératives ou de formes immatérielles de collaboration par Internet, on assiste en effet à une revitalisation des idéaux de mutualisme qui font place non seulement à des « initiatives citoyennes », mais aussi à des réorientations de l'action publique, en particulier au niveau des

municipalités et d'expériences alternatives proches du communalisme (Cossart, 2017). Les communs peuvent ainsi désigner « des ensembles de ressources collectivement gouvernées dans le but de permettre un accès partagé aux biens dont ils sont l'objet » (Coriat éd., 2015, p. 13), comme dans les expériences « participatives », au niveau des entreprises ou d'initiatives locales réappropriées par des groupes d'habitants, où la gestion collective génère du commun. C'est le cas de petites organisations locales cohabitant avec des systèmes sociotechniques reposant sur des grandes infrastructures à coûts fixes, souvent plus élevés, et qui ne peuvent être financées que par l'État ou par une entité privée. Mais alors que la mise en échec des grands systèmes de service d'eau potable, face à la croissance urbaine, l'extension spatiale des aires de service et la rareté de la ressource, a été analysée en termes de fragmentation des réseaux urbains (Graham et Marvin, 2001), les formes communautaires d'auto-organisation ouvrent la possibilité d'un modèle alternatif par l'institution d'une complémentarité entre systèmes locaux et réseau urbain : non seulement parvenir à une forme d'auto-organisation articulant gouvernance démocratique, gestion d'une ressource et normes internes de coopération (Borritz, 2015), mais aussi poser les bases collaboratives d'un projet de société (Dardot et Laval, 2014).

Si la réflexion critique sur les formes participatives recherche « des alternatives émancipatrices dans les fissures du capitalisme » (Cossart, 2017, p. 246), elle s'expose cependant au risque d'un cloisonnement des différents niveaux d'action politique, et on peut remarquer à propos de ces expérimentations qu'« une somme de solutions microscopiques ne fait pas une solution macroscopique. On ne fait pas une formation sociale avec juste un recouvrement de ZAD, ou de “communes” » (Lordon, 2019). Bien plus, aussi bien l'approche néo-institutionnelle (la gestion collective des ressources naturelles) que l'approche néo-subalterniste (un projet alternatif de société basé sur la co-activité de ses membres) supposent une capacité spontanée des communautés à s'auto-organiser. Dans le premier cas, le commun émerge des négociations locales menées dans un contexte de décentralisation *top down* qui a pu être associé au modèle néolibéral de dérégulation de l'État, et qui repose sur la rationalité d'individus capables de s'entendre sur des règles partagées ; dans le second, il s'agit davantage d'un processus *bottom up* de prise de contrôle de leur destinée par les habitants autour d'un objectif commun, à partir de pratiques sociales partagées.

Dans les deux cas, il est fait l'impasse sur les « régimes politiques de domination » complexes ajustés aux sociétés capitalistes-démocratiques (Boltanski, 2009, p. 190), qui favorisent l'acceptation des « asymétries sociales » (ou plus généralement des inégalités), et qui font obstacle à la politisation des expériences par l'imposition de modes de gouvernance instrumentaux et gestionnaires – comme le montre l'exemple des projets d'aménagement du territoire où sont adoptés, par les directions comme par les cadres militants sur le terrain, « des mécanismes technocratiques et des procédures consensuelles qui opèrent dans le cadre jamais remis en cause de la démocratie représentative, de

l'économie de marché et du libéralisme mondialisé » (Collectif, 2018). C'est à ces mécanismes de dépolitisation qu'il faut dès lors s'attacher pour comprendre la possibilité d'une « politique des communs » susceptible de ne pas réduire les alternatives politiques à des expérimentations locales.

PRINCIPES D'UNE SOCIOLOGIE CRITIQUE DE LA DOMINATION

Pour comprendre les conditions sociales d'émergence et de maintien de formes d'auto-organisation, et donc de mobilisation vers un commun au-delà des appartenances locales, il faut voir dans quelle mesure celles-ci peuvent relever d'un processus de politisation. Dans le prolongement de la critique des approches institutionnelles et subalternistes des communs, on partira de l'hypothèse selon laquelle les capacités d'auto-organisation ne sont pas spontanément mises en place, et qu'elles sont le produit d'une construction politique bien plus large que la seule expérimentation de pratiques sociales alternatives, dans la mesure où elles impliquent des savoirs et des savoir-faire qui font l'objet d'apprentissages collectifs.

Le point critique : les conditions de la politisation

En termes de conditions sociales de la politisation, le lien, établi par Pierre Bourdieu (1980), entre accès à la politisation et capital culturel/scolaire n'est pas un lien universel, mais une relation observable et observée empiriquement, c'est-à-dire construite statistiquement et historiquement : dans les sociétés dites différenciées, où l'École et l'État jouent un rôle de légitimation des inégalités sociales, on se sent d'autant plus autorisé à faire de la politique que l'on possède un capital scolaire ou culturel important. Il serait pourtant simplificateur de relier les capacités d'auto-organisation aux ressources des individus ou des groupes considérés, surtout dans la mesure où nombre d'organisations communautaires ont émergé dans des sociétés où l'École n'existe pas comme dans les sociétés différenciées contemporaines ; de même, les expériences mutualistes du XIX^e siècle ne reposaient pas sur un tel capital scolaire. Pour autant, la sociologie des conditions sociales de politisation permet de rendre compte de telles expériences : on peut partir par exemple des structures d'encadrement du mouvement ouvrier, sections locales de syndicats ou de partis, bourses du travail. Ces instances se substituent à l'école dans la formation militante, car elles permettent d'acquérir, par d'autres biais, dans des microcosmes échappant aux lois ordinaires du monde social, les compétences, les techniques et « l'autorité » nécessaires à l'entrée en politique, à l'expression politique d'un mécontentement social ou d'une révolte.

C'est aussi en ce sens que l'on peut interpréter l'importance des collectifs de base en Bolivie, par exemple les comités de quartier de El Alto (les *juntas vecinales* qui ont mené la « guerre du gaz » en 2003) ou les comités d'agriculteurs

de Cochabamba (les *regantes* qui ont déclenché la « guerre de l'eau » en 2000, évoquée plus haut). La mobilisation des organisations vécinales boliviennes contre le régime néolibéral n'a rien à voir avec la nature spontanément anticapitaliste d'un « bon Indien » en harmonie avec la *Pachamama*, vision que les chercheurs militants, sur place ou à l'étranger, diffusent sans toujours voir combien elle relève d'un profond héritage colonial. La thématique indigéniste peut ainsi tout autant entrer en conflit avec certains projets écologiques (Ulloa, 2006) que produire un nouvel imaginaire de lutte, à partir d'un « ethos communal » (Hylton et Thomson, 2010). L'important n'est ainsi pas tant la figure idéalisée du « bon Indien » que le processus permettant le passage d'un imaginaire à un autre, l'idée même de communauté pouvant être mobilisée aussi bien par les résidents des villes dans la formation de coopératives (Le Gouill *et al.*, 2019) que par des organisations se réclamant de l'indianisme dans la constitution d'espaces décentralisés d'administration des terres (Le Gouill et Poupeau, 2018). La critique écologique, en s'en remettant à la figure d'une organisation naturelle des populations indigènes, et de leur rapport immédiat avec la « nature » comme modèle de société, oublie ainsi que la politisation des communautés lors des conflits environnementaux est le produit d'un travail de politisation et d'éducation populaire réalisé par les organisations sociales.

Il faut cependant aller plus loin, de la critique des modes de politisation à l'analyse des formes de mobilisation, dont l'auto-organisation constitue une modalité collective parmi d'autres : le savoir ou le dévoilement par le savoir sont-ils la seule condition de la politisation ou de la force politique d'un collectif⁷ ? Le problème n'est donc pas seulement de déterminer si l'accès au savoir a des effets de « cens caché » qui favorisent la fermeture du champ politique sur ses enjeux propres, mais de se demander si la prise de conscience permise par le savoir donne lieu à politisation : il est ici question de construction et d'appropriation des outils intellectuels favorables aux luttes politiques, comme Edward P. Thompson (2012) l'a montré. Cette analyse des processus de politisation s'oppose à la vision d'un repli sur des formes d'autonomie culturelle en « arrière-scène », tel que le présente James C. Scott (2009) : si les dominés peuvent exister culturellement, c'est qu'ils sont autonomes politiquement – ce postulat allant à l'encontre de l'idée selon laquelle il existe des conditions sociales d'accès à la parole publique et à la politisation⁸.

L'argument décisif des tenants de l'autonomie est en réalité « factuel » : il existerait des formes de politisation populaire et donc des possibilités d'émancipation qui ne se réduiraient pas à une prise de conscience de la domination. Il

7. Roger Sue (2016) montre l'importance des savoirs collaboratifs dans l'émergence d'alternatives socio-économiques.

8. Si Scott évoque les « arrières-scènes » pour décrire ces principes d'autonomie, c'est parce que les individus n'ont pas les moyens de s'exprimer dans le domaine public. Or le passage de l'arrière-scène à l'espace public est justement le point critique du processus de politisation.

s'agit d'expliquer comment des individus ou des groupes qui ne sont pas dotés de capital scolaire ou culturel peuvent se politiser malgré tout, se situant ainsi en contradiction apparente avec la loi corrélant capital culturel et politisation. De nombreux travaux permettent de comprendre la façon dont certains microcosmes sociaux, en particulier certains espaces partisans ou organisationnels, rendent possible, au niveau local, l'acquisition de compétences politiques par des personnes qui y seraient pourtant les moins disposées (Rimbert et Crespo, 2004). Cette idée de la formation d'un « capital militant » (Matonti et Poupeau, 2004) pouvant se substituer au capital scolaire permet d'expliquer l'engagement différencié des plus dominés par des formes d'encadrement et d'éducation populaire qui sont aussi des conditions sociales d'accès à l'autonomie politique. En étudiant les microcosmes sociaux et institutionnels qui mettent en suspens les lois ordinaires du monde social, comme celle qui relie le capital culturel et la politisation, la sociologie permet surtout de mettre en évidence le fait que rien n'est inéluctable dans la domination et qu'il y a des conditions sociales à l'émancipation, comme idée et comme pratique politique.

La critique de la division entre le savant et les ignorants (Rancière) fait comme si le sens commun ne touchait que les dominés. Elle néglige tout d'abord, sur ce point, le fait que la sociologie des rapports de domination s'applique aussi aux producteurs de l'idéologie dominante et au champ du pouvoir qui est organisé par les mêmes structures mentales (Bourdieu et Boltanski, 1976) ; mais elle fait surtout comme si la volonté d'objectivation sociologique s'accompagnait d'un jugement de valeur sur les milieux populaires, qui seraient trop « démunis » ou « incultes » aux yeux du sociologue pour se rendre compte de la domination qui s'exerce sur eux. Les sciences sociales peuvent donc être disqualifiées comme hautaines et arrogantes alors qu'elle ne font que tenter d'expliquer une dimension fondamentale des rapports de domination : les dominants peuvent plus facilement agir sur les mécanismes de domination parce qu'ils disposent de plus de ressources (financières, institutionnelles, etc.), comme l'a montré Alexis Spire (2012) dans son travail sur le contournement de l'impôt par les classes supérieures ; en revanche, les dominés peuvent contribuer, sans le savoir ou en raison de ce que Richard Hoggart qualifierait d'un rapport « nonchalant » aux affaires politiques et culturelles, à maintenir un ordre social qui va pourtant à l'encontre de leurs intérêts. Ils doivent aussi engager des formes de résistance, individuelles ou collectives, beaucoup plus coûteuses.

Il est très révélateur ici que la théorie de la violence symbolique ne soit jamais discutée en tant que telle par les critiques de la sociologie critique : à l'idée que les dominants et les dominés contribuent à leur propre domination, qui ressort des enquêtes empiriques dont il faudrait au moins examiner la validité, n'est opposé une fois encore que le présupposé de l'autonomie des dominés. Ce présupposé traduit surtout une vision très réductrice de la domination pensée sous la forme de l'oppression et de l'hégémonie, qu'il s'agisse de coercition physique ou de propagande idéologique (Keucheyan, 2012).

Or la violence symbolique désigne avant tout une incorporation de structures cognitives et de catégories de pensée qui produisent un ajustement ou plus exactement un consentement à l'ordre social d'autant plus fort qu'il s'impose comme allant de soi. C'est le propre des situations de crise que de mettre en cause cette adhésion ordinaire en produisant des décalages entre le réel et les schèmes de perception ou d'appréciation avec lesquels il est appréhendé. C'est aussi un des effets du travail sociologique, par la mise en œuvre de techniques aussi variées que les statistiques, les questionnaires, l'histoire sociale ou les entretiens approfondis, que de permettre une mise à distance réflexive avec les modes ordinaires de saisie du réel.

Domination et violence symbolique

La sociologie de la violence symbolique montre que les mécanismes de domination sont peut-être plus insidieux qu'on ne le croit, puisqu'ils opèrent au cœur du langage et des catégories de pensée pour produire des formes d'adhésion aux principes de vision et de division de l'ordre social existant. La construction d'un problème scientifique, contre les problèmes sociaux dans lesquels il se présente d'abord, revient à désamorcer les mécanismes de violence symbolique inhérents aux rapports sociaux en déconstruisant les catégories spontanément utilisées pour les penser. Il ne s'agit pas d'accaparer un « monopole du savoir » mais au contraire de diffuser des savoirs sans lesquels les hommes vivent dans la servitude, avec l'idée que la connaissance des déterminants des actions et des pensées peut contribuer à la libération de ceux qui y sont exposés. En récusant l'idée selon laquelle « les hommes se croient libres de leurs actions mais ignorent les causes qui les poussent à agir » (Spinoza, Éthique, Appendice au livre II), les théories postulant l'autonomie des dominés retrouvent ainsi sans le vouloir bien plus qu'un spontanéisme politique : une philosophie idéaliste qui s'est rarement accompagnée de politiques émancipatrices et qui a souvent plaidé pour le maintien de l'ordre existant.

La rupture épistémologique avec le sens commun comme vecteur de prénotions dans lesquelles se loge la domination renvoie, en matière de connaissance, à une conception spécifique de la construction d'objet qui intervient au cours du travail d'enquête. L'enquête sociologique est une *relation sociale*, ce que le présupposé de l'autonomie des dominés interdit de voir : ce n'est pas parce que l'on occupe telle ou telle position dans l'espace social que l'on peut en exprimer la vérité. Ce que l'on exprime est un point de vue, qui doit être replacé dans « l'espace des points de vue » (Bourdieu éd., 1993) et dans ses conditions sociales d'énonciation, conditions qui ne sont pas toujours spontanément accessibles. Ce qu'exprime par exemple un agriculteur sur ses conditions de vie n'est pas forcément la vérité du monde agricole : il faut, pour en restituer le sens, rapporter ses propos à la crise de la reproduction familiale qui affecte son secteur d'activité, et l'univers de sens qui l'accompagne

(Champagne, 2002). La parole ouvrière n'est pas plus immédiatement susceptible d'exprimer autre chose que la vérité vécue de celui qui l'énonce.

C'est aussi ce biais que l'on rencontre lorsque des anthropologues désireux de soutenir les luttes écologiques des « Suds » valorisent la « cosmovision » des peuples dits « originaires », qui n'est pas si loin du thème déjà évoqué du « bon Indien » : ainsi le livre publié par la Fondation Cartier, coécrit par Bruce Albert, auteur de travaux sur les sociétés amazoniennes, et Davi Kopenawa, porte-parole de la cause yanomami qui a reçu des prix internationaux pour sa contribution à la défense de l'environnement, et qui a obtenu la reconnaissance d'un vaste territoire de forêt tropicale à l'usage exclusif de sa communauté. Dans ce livre à deux voix (Albert et Kopenawa, 2003), le récit se déploie, au fil des créations artistiques destinées à mettre en parallèle l'extériorité d'une métaphysique traditionnelle et la « pensée sauvage » lovée au cœur de la société occidentale, sur la façon dont les sociétés amazoniennes vivent avec la forêt, sur l'importance des chamans, etc. : une société où humains et non-humains feraient partie d'une même « totalité cosmologique » et seraient associés dans une même « économie des métamorphoses ». Mais la forme du livre, et en particulier l'esthétique des photos, donne l'impression que le leader indigène ne fait que restituer le discours primitiviste que toute ONG environnementaliste attendrait de lui ; la forêt posséderait ainsi un « souffle vital » que « les Blancs » n'ont jamais pu percevoir. La défense des forêts devient par là même cause politique globale : celle des communautés indigènes assimilées à l'authenticité de la nature, et menacées par une prédation capitaliste qui n'est cependant jamais nommée comme telle. De façon plus générale, on pourrait montrer que pour bénéficier de soutiens internationaux lors de conflits environnementaux, les communautés des « Suds » doivent souvent s'ajuster à des schèmes de perception occidentaux qui ont peu à voir avec la réalité des revendications locales, mais qui permettent aux chercheurs en mission de mener des entretiens rapides avec les leaders prêts à leur confirmer l'authenticité écologique de leurs luttes.

L'exaltation de l'immédiateté de « la voix des sans-voix », par les courants populo-ouvriéristes, postcoloniaux, postmodernes, ou pragmatiques, occulte cette relation sociale dans la complétude de la connaissance « indigène » que les « acteurs » peuvent avoir de leur univers d'appartenance. La connaissance « indigène » résumerait alors la totalité de la connaissance du monde social. En ce sens, ils rejoignent là encore l'un des principaux postulats du courant néo-institutionnel : les actions des individus sont, par principe, guidées par une forme immédiate de rationalité. On présuppose qu'ils sont autonomes, et même, pour les plus dominés d'entre eux, naturellement portés vers l'émancipation politique, mais il devient impossible de comprendre pourquoi, justement, ils continuent à vivre dans des mondes sociaux que tout devrait les pousser à rejeter. La prise en compte des conditions sociales de la politisation rend finalement possible une position non seulement plus modeste mais aussi plus à même de penser des formes pratiques d'émancipation, dont l'accès aux formes d'auto-organisation.

CONCLUSION

Si la critique écologique peine à définir une alternative sociale, les perspectives sur les communs permettent de penser des possibles, qui achoppent cependant sur le présupposé de l'autonomie des dominés. Pour prendre la mesure des conditions d'accès à la politisation (et aux savoirs), il manque désormais à la critique des travaux analysant la genèse et la pérennité de formes d'auto-organisation (Quijoux, 2011 ; Gourgues et Neuschwander, 2019). Le potentiel émancipateur des expérimentations d'autogouvernement de l'éco-féminisme (Larrère, 2016) ouvre aussi de nouvelles pistes, tout comme la notion d'auto-gouvernement, que les études sur les formes de « socialisation par les financements » invitent à approfondir, dans le cadre d'une économie des communs dont les mesures favoriseraient l'appropriation démocratique des unités de travail (Borritz, 2018). Car au final, le problème n'est peut-être pas tant de trouver des expérimentations que de s'interroger sur la façon d'y faire entrer ceux qui n'y participent pas – ce qui pourrait être la tâche d'une sociologie de la domination, susceptible de porter une plus grande attention aux dominés qui sont condamnés à rester dans « un monde qui s'écroule », et sans lesquels un projet politique global de rupture avec l'ordre existant reste difficilement pensable.

BIBLIOGRAPHIE

- AGUITTON Christophe *et al.*, 2017, *Le monde qui émerge. Les alternatives qui peuvent tout changer*, Paris, Les Liens qui libèrent.
- ALBERT Bruce et KOPENAWA Davi, 2003, *Yanomami, l'esprit de la forêt*, Paris, Actes Sud - Fondation Cartier.
- ALIX Nicole, BANCEL Jean-Louis, CORIAT Benjamin et SULTAN Frédéric éd., 2018, *Vers une république des biens communs*, Paris, Les Liens qui libèrent.
- BENN MICHAELS Walter, 2007, *La diversité contre l'égalité*, Paris, Raisons d'agir.
- BERNIER Aurélien, 2012, *Comment la mondialisation a tué l'écologie. Les politiques environnementales piégées par le libre échange*, Paris, Mille et Une Nuits.
- BOLTANSKI Luc, 2009, *De la critique*, Paris, Gallimard.
- BORRITZ Benoît, 2015, *Coopératives contre capitalisme*, Paris, Librairie Eyrolles.
- , 2018, *Au-delà de la propriété. Pour une économie des communs*, Paris, La Découverte.
- BOURDIEU Pierre, 1980, « L'opinion publique n'existe pas », *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, p. 222-235.
- , 1989, *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU Pierre éd., 1993, *La misère du monde*, Paris, Le Seuil, p. 9-11.
- BOURDIEU Pierre et BOLTANSKI Luc, 1976, « La production de l'idéologie dominante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2-3, n° 2, 1976, p. 3-73.
- BROSIUS Peter, TSING Anna L. et ZERNER Charles, 1998, « Representing communities: Histories and politics of community-based natural resource management », *Society and Natural Resources: An International Journal*, vol. 11, n° 2, p. 157-168.

- BRYANT Raymon éd., 2015, *The International Handbook of Policical Ecology*, Northampton (Mass.), Edward Elgar Publishing Limited.
- CHAMPAGNE Patrick, 2002, *Un héritage refusé. La crise de la reproduction sociale de la paysannerie française (1950-2000)*, Paris, Le Seuil.
- CHARTIER Denis et LÖWY Michael, 2013, « L'Amérique latine, terre de luttes socio-écologiques », *Écologie et politique*, n° 46, 2013, p. 13-20.
- Collectif Des plumes dans le goudron, 2018, *Résister aux grands projets inutiles et imposés. De Notre-Dame-des-Landes à Bure*, Paris, Textuel.
- CORIAT Benjamin éd., 2015, *Le retour des communs. La crise de l'idéologie propriétaire*, Paris, Les Liens qui libèrent.
- COSSART Paula, 2017, « Le communalisme comme "utopie réelle" », *Participations*, n° 19, p. 245-268.
- DARDOT Pierre et LAVAL Christian, 2014, *Commun. Essai sur la révolution du XXI^e siècle*, Paris, La Découverte.
- DAVID Pierre-Marie et LE DÉVÉDEC Nicolas, 2016, « Des communs au commun : un nouvel horizon » [en ligne], *SociologieS*, [URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/5652>].
- FRANKEL Boris, 1987, *The Post-Industrial Utopians*, Cambridge, Polity Press.
- GOURGUES Guillaume et NEUSCHWANDER Claude, 2019, *Pourquoi ont-ils tué Lip ? De la victoire ouvrière au tournant néolibéral*, Paris, Raisons d'agir.
- GRAHAM Stephen et MARVIN Simon, 2001, *Splintering Urbanism. Networked infrastructures, technological mobilities and the urban condition*, Londres, Routledge.
- HACHE Émilie, 2007, « La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale ? », *Raisons politiques*, n° 28, p. 49-65.
- HACHE Émilie éd., 2012, *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux*, Paris, Éditions Amsterdam.
- HARVEY David, 2015, *Villes rebelles. Du droit à la ville à la révolution urbaine*, Paris, Buchet-Chastel.
- HYLTON Forrest et THOMSON Sinclair, 2010, *Horizons révolutionnaires. Histoire et actualité politiques de la Bolivie*, Paris, Éditions IMHO.
- KEUCHEYAN Ramzig, 2012, *Guerre de mouvement et guerre de position*, Paris, La Fabrique.
- LARRÈRE Catherine, 2016, « L'écoféminisme ou comment faire de la politique autrement », *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, É. Hache éd., Paris, Éditions Cambourakis, p. 369-390.
- LE GOUILL Claude et POUPEAU Franck, 2018, « Le commun à l'épreuve des communautés andines. Éléments pour une analyse des formes d'auto-organisation communautaires », *L'alternative du commun*, C. Laval, P. Sauvêtre et F. Taylan éd., Paris, Hermann, p. 141-152.
- LE GOUILL Claude, CORTINAS MUÑOZ Joan et POUPEAU Franck, 2019, « Coupures d'eau et crise politique. Recomposition des coalitions et stabilité des politiques hydriques en Bolivie », *Politix*, n° 127, p. 135-159.
- LINDGAARD Jade éd., 2018, *Éloge des mauvaises herbes*, Paris, Les Liens qui libèrent.
- LORDON Frédéric, 2019, « Et la ZAD sauvera le monde... », *Le Monde diplomatique*, octobre 2019, p. 3.

- LORRAIN Dominique et POUPEAU Franck, 2016, *Water Regimes*, Londres, Routledge.
- MATONTI Frédérique et POUPEAU Franck, 2004, « Le capital militant. Essai de définition », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 155, p 4-11.
- MÜNSTER Arno, 2012, *Pour un socialisme vert*, Paris, Nouvelles éditions Lignes.
- OSTROM Elinor, 1990, *Governing the Commons : The Evolution of Institutions for Collective Actions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OSTROM Elinor et BASURTO Xavier, 2013, « Façonner des outils d'analyse pour étudier le changement institutionnel » [en ligne], *Revue de la régulation*, n° 14, [URL : <http://journals.openedition.org/regulation/10437>].
- PEPPER David, 1993, *Eco-Socialism. From Deep Ecology to Social Justice*, Londres, Routledge.
- POUPEAU Franck, 2012, *Les mésaventures de la critique*, Paris, Raisons d'agir.
- , 2008, *Carnets boliviens (1999-2007). Un goût de poussière*, Paris, Aux lieux d'être.
- POUPEAU Franck et LE GOUILL Claude, 2019, « Territoires de l'eau et communs en Bolivie », *Notes techniques de l'AFD*, n° 4.
- QUIJOUX Maxime, 2011, *Néolibéralisme et autogestion. L'expérience argentine*, Paris, Institut des hautes études de l'Amérique latine.
- RIBAULT Nadine et RIBAULT Thierry, 2012, *Les sanctuaires de l'abîme. Chronique du désastre de Fukushima*, Paris, Encyclopédie des nuisances.
- RIESEL René et SAMPRUN Jaime, 2008, *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, Paris, Encyclopédie des nuisances.
- RIMBERT Pierre et CRESPO Sébastien, 2004, « Devenir syndicaliste ouvrier. "Journal" d'un délégué CGT de la métallurgie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 155, p. 34-75.
- SAUVÊTRE Pierre, 2018, « Commun et protagonisme démocratique : oublier Ostrom », *L'alternative du commun*, C. Laval, P. Sauvêtre et F. Taylan éd., Paris, Hermann, p. 47-61.
- SCOTT James C., 2009, *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam.
- SPIRE Alexis, 2012, *Faibles et puissants face à l'impôt*, Paris, Raisons d'agir.
- SUE Roger, 2016, *La contre société*, Paris, Les Liens qui libèrent.
- THOMPSON Edward P., 2012, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Le Seuil.
- ULLOA Astrid, 2006, « La construcción del nativo ecológico », *Universitas Humanística*, n° 61, p. 295301.
- ZIZECK Slavoj, 2012, *Pour défendre les causes perdues*, Paris, Flammarion.