

Une coopération Sud/Sud pour un paradigme post-capitaliste et une modernité nouvelle

par François Houtart | ALAI, América Latina en Movimiento | 08-2014

En juillet 2014, un nouveau pas vers la construction d'un monde multipolaire a été franchi, avec la réunion au Brésil des BRICS, la constitution d'une nouvelle Banque et d'un Fonds pour le développement. Ces événements ont été suivis d'une réunion conjointe des BRICS, de l'UNASUR (l'Union des nations sud-américaines) et de la CELAC (la Communauté des États d'Amérique latine et des Caraïbes). Tout cela s'est fait sans la participation de la Triade (États-Unis, Europe et Japon).

Cela constitue, bien sûr, une avancée très positive, déjà précédée par de très importants accords relatifs à l'énergie entre deux membres des BRICS, la Chine et la Russie. L'objectif des nouvelles institutions est l'augmentation de la croissance et l'élimination de la pauvreté. Celles-ci réunissent des « pays émergents » pourvus d'importantes réserves financières avec d'autres pays, dont la situation est moins privilégiée, dans une relation Sud/Sud. L'Amérique Latine a été choisie pour ce nouveau scénario et le président russe ainsi que le premier ministre chinois ont tous deux saisi l'opportunité de renforcer leurs liens avec les pays progressistes du sous-continent.

Néanmoins, la conception à la base des relations Sud/Sud est toujours exprimée dans le cadre classique du développement, avec les mêmes concepts et les mêmes mesures, avec peu voire aucune considération pour les externalités (écologiques et sociaux), c'est-à-dire une modernisation capturée par la logique de marché. C'est pourquoi il a été possible de rassembler des sociétés orientées vers un projet capitaliste (l'Inde), un pays socialiste avec un marché réglementé (la Chine) et diverses formes de systèmes sociaux-démocratiques, acceptant le capitalisme comme un instrument de « croissance », couplé à des politiques de redistribution de revenus (le Brésil et l'Afrique du Sud).

Dans cet article, j'utilise délibérément un style provocant, de façon à attirer l'attention sur le besoin d'une transformation radicale (allant aux racines du problème) et à initier les étapes de transition.

Un monde multipolaire pourvu d'une conception commune de la modernité et du développement

L'objet principal de l'initiative des BRICS est la création d'un nouveau pôle contre une mondialisation monopolistique dominée par une nation impérialiste et des institutions internationales principalement au service de ce pôle unique (la Banque mondiale, le FMI, l'OMC, etc.). Mais le but visé n'est pas la création d'un nouveau modèle de développement après la mort du modèle actuel. Bien sûr, il existe une certaine conscience de ses contradictions internes, d'où l'adoption de quelques mesures visant à alléger le fardeau environnemental ainsi qu'à aider les individus à sortir de la pauvreté; cependant, à des degrés divers, il y a continuité de la même vision.

Dans l'ensemble, il y a peu de remises en question du principal concept de modernité en tant que progrès linéaire sur une planète inépuisable, en recourant à une économie « sacrificielle » pour atteindre ce but. Cela revient à rejoindre le club du développement non durable; seule change la façon de l'intégrer. Au mieux, cela est présenté comme une étape nécessaire à la préparation d'une nouvelle ère. Le Nord capitaliste est accusé d'être responsable du « sous-développement du Sud » et des dommages subis par ce dernier (non sans raison, bien sûr). Mais c'est une façon simple d'échapper à ses propres responsabilités.

De nombreux exemples peuvent être donnés. Le déséquilibre systématique du métabolisme de la nature et celui des êtres humains provoqué par des rythmes de reproduction différents entre le capital et la nature a été dénoncé par Karl Marx; mais ce déséquilibre n'a pas été réglé par le socialisme, comme Marx l'avait anticipé. Au contraire, le développement de forces productrices a de plus en plus été associé à la destruction des écosystèmes, à davantage de gaz nocifs et d'empoisonnement des sources de vie (sols, eau).

Le Sud, dans son ensemble, reproduit aujourd'hui le même modèle de relations avec la nature, et ce de trois façons : soit en transformant la nature en marchandises selon la pure logique capitaliste, comme cela est le cas en Inde, soit, dans une nouvelle perspective d'extraction de richesses naturelles pour doter de moyens un État providence, comme dans les pays progressistes d'Amérique latine, soit en en faisant un moyen vers un nouveau processus d'accumulation orienté par l'État, comme en Chine. Ainsi, la présente philosophie des relations Sud/Sud ne résout pas le problème. Au contraire, en dépit de quelques fortes oppositions qui se sont fait entendre, la même voie est suivie.

Les discours lors des réunions brésiliennes de Fortaleza et de Brasilia, ainsi que les objectifs pour les nouvelles institutions, comme la nouvelle Banque et le Fonds pour le développement, n'abandonnent pas les définitions classiques de la croissance en tant qu'augmentation du PNB et du développement en tant que résultat principal du progrès technologique : tous ces éléments sont des outils intellectuels créés par une modernité détournée par une logique capitaliste. De telles critiques, comme nous le verrons plus tard, ne signifient pas un retour romantique vers le passé, pas plus qu'une proposition pour une nouvelle forme de socialisme utopique. Ce qu'elles signifient, c'est la redéfinition de la vie collective de l'humanité sur la Terre, en respectant la capacité de régénération de la planète et le refus d'un concept de développement basé sur le sacrifice de millions d'être humains.

Relations avec la nature

Considérons d'abord la dimension environnementale, avant de nous concentrer sur la dimension sociale. Bien sûr, le monde capitaliste et les pays socialistes sont réellement préoccupés par quelques-unes des conséquences écologiques de l'actuel modèle de développement. Au sein de sociétés dominées par la « loi de la valeur », la prise de conscience du besoin de changement s'est produite lorsque les dommages environnementaux ont commencé à affecter les taux de profits et le processus d'accumulation. Cela a été l'origine de la notion d'« économie verte ». Dans les pays d'orientation socialiste, les préoccupations sont différentes : la destruction de la nature est vue comme un obstacle à un développement planifié.

Dans les deux cas, des solutions sont mises en avant. Néanmoins, la plupart d'entre elles sont conçues à partir de la même approche philosophique qui implique, *inter alia*, des actions limitées dans un champ spécifique (production, santé, éducation, bien-être social, etc.), sans une vision d'ensemble (holistique). Bien sûr, l'un des effets de la modernité qui se trouve affecté par la logique de progrès économique, définie comme un processus d'accumulation, a été la perte d'une telle perspective. Le profit, boosté par la science et la technologie est synonyme de progrès, qui à son tour se trouve identifié à la modernité. Les externalités sont mises de côté et leurs coûts ne sont pas pris en considération. La segmentation de la réalité devient très fonctionnelle pour un progrès défini exclusivement en termes économiques. D'autres aspects de la vie collective, comme la symbiose avec la nature, la connaissance et la culture, ne sont pas reniés, mais sont relégués au second plan. C'est le règne de l'« *homo economicus* ».

Aussi étrange que cela puisse paraître, les économies socialistes planifiées, qui auraient pu adopter une autre approche, ont suivi un modèle similaire, en remplaçant seulement les profits privés par

des profits collectifs et en augmentant, jusqu'à un certain point, l'espace des biens non matériels. Cela a probablement été causé par le besoin de développer, dans certains pays restés en marge du développement économique capitaliste, les forces productrices en mesure de rattraper les performances capitalistes. Aussi, peut-être, parce que ces pays se sont vus forcés d'adopter des économies de guerre, compte tenu des politiques agressives des puissances occidentales.

La négligence grandissante d'une vision holistique vis-à-vis de la modernité depuis le 16ème siècle a graduellement amené à des perspectives exclusives dans chacun des champs de la connaissance humaine et du développement économique, avec peu de considération pour leurs répercussions sur l'ensemble de la société. Cela est survenu avec la segmentation de la réalité, considérée comme une condition nécessaire au progrès scientifique ainsi qu'aux applications technologiques. L'économie de marché capitaliste, perçue comme la force motrice de la modernité, a dominé le processus de plus en plus efficacement, depuis son époque commerciale à sa phase industrielle, et jusqu'à aujourd'hui avec sa dimension monopolistique et financière mondiale.

Donnons quelques exemples de rapports avec la nature. Un premier exemple concerne le secteur de l'énergie. Des efforts sont fournis en vue de réduire les émissions de gaz nocifs émis par les moteurs d'automobiles, mais en même temps, la production d'automobiles augmente si rapidement que le niveau général d'émissions ne cesse de croître. L'« énergie verte » est présentée comme un processus significatif de préservation climatique, mais elle ne tient pas compte de ses conditions de production : les agrocarburants sont obtenus à partir de monocultures qui détruisent des écosystèmes entiers et polluent les sols et l'eau, provoquant la déforestation et détruisant la souveraineté alimentaire [1]. L'électricité est supposée être une énergie propre, mais elle est générée par des centrales électriques utilisant du carbone, qui — sont des sources majeures d'émissions de CO₂ —, ou bien par de grands barrages qui inondent d'immenses régions boisées et territoires agricoles, expulsant les populations locales (notamment les peuples autochtones), perturbant aussi bien l'équilibre naturel que la diversité de la flore et de la faune. De telles situations se retrouvent dans tous les pays : capitalistes, sociaux-démocrates et socialistes.

Un autre exemple concerne les monopoles capitalistes dans le secteur de l'industrie agricole. Un petit nombre d'entreprises multinationales qui dominent le marché, réduisent le nombre de graines dans le monde, prenant ainsi le contrôle des semences, en utilisant massivement la modification génétique et en normalisant le type de nourriture à des fins liées au profit. Par ailleurs, elles sont également responsables de problèmes de santé dans les zones rurales et de mauvais régimes alimentaires, ainsi que de l'obésité dans les milieux urbains. Ces multinationales sont activement présentes, tant dans les processus de production que de consommation (restauration rapide), pas seulement dans les centres du monde capitaliste, mais également dans les BRICS, y compris en Chine.

Relations sociales

Les conséquences sociales sont aussi le prix de ce type de développement. Le progrès, en tant que valeur unique, justifie le sacrifice de générations entières. Cela a été la logique capitaliste depuis le début. L'accumulation primitive a été construite sur la dépossession depuis les « enclos » (*enclosures*) qui ont conduit à la destruction sociale et physique des communautés. De plus, son développement a été intrinsèquement associé aux guerres. L'exploitation du travail de l'homme a revêtu plusieurs formes de relations sociales, allant de l'esclavage à la vente de main-d'œuvre à un prix dérisoire. Tout cela a eu pour résultat la perte de millions de vies. Aujourd'hui, l'exploitation pétrolière, minière et les monocultures provoquent des cancers, des maladies pulmonaires et cutanées, qui ne semblent pas préoccuper les entreprises qui en sont responsables. Même dans les pays progressistes et socialistes, la même logique gouverne le développement des forces de production. Des milliers d'hommes meurent chaque année dans les mines de charbon de la Chine.

Chaque année, plus d'un million de Chinois meurent à cause de la pollution de l'air.

C'est ce que nous appelons une économie « sacrificielle », une version moderne des sacrifices humains offerts dans l'ancien Moyen-Orient ou dans les sociétés mayas ou toltèques au dieu de la fertilité afin d'assurer de bonnes récoltes. Les cosmologies sont bien sûr différentes, mais les moyens sont similaires : des sacrifices humains en vue d'un objectif futur considéré comme une valeur supérieure. Dans les sociétés anciennes, la légitimation était basée sur la nécessité de la survie du groupe au sein d'un concept de reproduction sociale circulaire en fonction des cycles naturels. Dans les sociétés modernes, lorsqu'une certaine domination de la nature permet une vision linéaire de l'histoire, le progrès est l'élément donnant cette légitimité, à la fois dans les sociétés capitalistes et socialistes, même si la notion de progrès est différente dans chacune d'entre elles (la priorité étant l'intérêt d'une minorité dans le premier cas, et celui de la majorité dans le second).

Dans le cas des anciennes sociétés et dans celui des sociétés capitalistes, le mépris pour le groupe sacrifié, c'est-à-dire les prisonniers de guerre pour la première et les paysans pauvres pour la seconde, la culture (la lecture de la réalité) contribue à la consolidation de ce système. Dans les pays socialistes, où les travailleurs et les paysans sont supposés être au pouvoir, l'économie « sacrificielle » est perçue comme une période de transition volontairement acceptée pour construire la société égalitaire de l'avenir.

Objectivement, le résultat est le même : les capacités de régénération de la Terre sont considérablement touchées. Les victimes, dans les deux cas, n'ont pas conscience du type de progrès pour lequel elles meurent ou mettent en danger leur intégrité physique et psychologique. Transposé en termes de relations Sud/Sud d'aujourd'hui, cela signifie extraction et appropriation des terres par les pays les plus rapidement « émergents », dans les territoires de ceux dont la puissance est moindre. Cela ne diffère pas tellement des relations Nord/Sud, excepté dans la sphère politique.

Dans les pays socialistes, lorsque la logique de marché est réintroduite pour augmenter la croissance économique et le développement des forces de production, de nouvelles bourgeoisies émergent et tentent d'influencer le système politique de façon à affirmer leur pouvoir social et économique. En théorie, l'État régule fortement le marché, mais en réalité, l'État peut même être régulé par les nouveaux groupes sociaux, à travers des moyens légaux ou illégaux. À ce stade, l'« économie sacrificielle » des pays socialistes est transformée en un moyen pour parvenir à l'accumulation privée. Nous ne pouvons pas ignorer que le marché est une relation sociale et pas seulement un mécanisme économique. Cela affecte également les relations Sud/Sud.

Les relations Sud/Sud actuelles et la reproduction de la modernité capitaliste

Lors de la dernière réunion des BRICS au Brésil, les relations Sud/Sud entre les nations ont certainement introduit une nouvelle dynamique, avec des projets d'infrastructures, des facilités de crédits et des échanges de savoirs. Cependant, il y a eu peu ou pas de transformation de la philosophie du développement. La croissance, les échanges commerciaux, la prospérité ont été préconisés, sans trop se préoccuper de leurs coûts écologiques et sociaux.

Décrivons le problème en des termes concrets. Plus de commerce international signifie plus de transports, plus de consommation d'énergie et des ressources naturelles, plus d'émissions de gaz

nocifs, de pollution croissante des océans [2]. L'exportation des matières premières dans les pays composant les BRICS ou entre eux signifie, pour l'Amérique Latine par exemple, l'expansion des activités extractives, avec des nouvelles méthodes qui ne sont pas particulièrement écologiques et très nuisibles pour les populations locales (comme les mines à ciel ouvert, par exemple). Il en résulte une « re-primarisation » des économies et une augmentation de la dépendance internationale. L'accaparement des terres en Afrique est développé à grande échelle, non seulement par les multinationales, mais aussi par les BRICS, comme l'Inde en Ethiopie, la Chine aux Philippines et le Brésil au Mozambique. Des milliers d'hectares sont transformés en monocultures et les populations locales sont expulsées de leur terre. Les peuples indigènes en Amérique Latine ne se soucient pas de savoir qui ravage leurs territoires ou polluent leurs eaux : les Etats-Unis ou le consortium local, ou les entreprises des BRICS.

Les facilités de crédits sont offertes pour des projets économiques mais dans certains cas avec des taux d'intérêts quelquefois plus importants que ceux du marché capitaliste [3]. Les multinationales indiennes et brésiliennes ne sont pas meilleures que les européennes ou les américaines quand il s'agit du respect de la nature et de l'exploitation du travail. Les entreprises chinoises, privées ou publiques, ont rapidement adopté un comportement similaire à celui de l'Occident [4] avec une différence pour cette dernière, qui est de vouloir se faire remarquer dans le champ politique, là où les puissances occidentales ont des objectifs néocoloniaux traditionnels, alors que la Chine ne cherche pas à intervenir dans les questions politiques internes, sauf peut-être dans sa sphère d'influence immédiate.

De telles considérations peuvent apparaître assez fortes et pessimistes, particulièrement à un moment de transformations intéressantes dans le domaine des relations Sud/Sud. Cependant, je pense qu'elles sont nécessaires, non pas pour promouvoir une vision apocalyptique du futur, ou décourager les efforts faits pour créer un monde multipolaire, mais pour attirer l'attention sur la crise fondamentale du modèle de développement existant. Nous avons besoin d'indications claires pour des nouveaux moyens d'action, initiés par le Sud, et appliqués dans le cadre des relations Sud/Sud.

Ce n'est pas du fondamentalisme écologique ni du socialisme utopique. Chaque relation avec la nature, il est vrai, laissera une empreinte écologique. Le problème est de rétablir l'équilibre métabolique (échange de matière). Une nouvelle initiative collective signifie également une prise de risques, qui doit être définie démocratiquement. La responsabilité humaine dans les deux cas est le centre d'une nouvelle éthique. Un autre Bandung serait sans intérêt sans une recherche commune

d'un nouveau paradigme de vie collective sur la planète et sans la formulation des politiques de transitions. Cela nécessite une critique de la construction historique de la notion de modernité, afin de comprendre comment ce genre de contradictions ont été rendues possible et comment elles doivent être surmontées.

Comment la modernité a été absorbée par la logique du marché

Dans un court essai, il est uniquement possible de proposer des hypothèses basées sur les nombreux écrivains qui ont réfléchi sur l'histoire du capitalisme et de la modernité à partir de différents angles comme Max Weber, Fernand Braudel, Walter Benjamin, Michel Baud, Maurice Godelier, Eric Hobsbawm, Immanuel Wallerstein, Jorge Beinstein, Samir Amin entre autres. En Europe, le développement de la modernité a engendré le long passage de la société médiévale à la naissance du capitalisme mercantile, entre les 12^{ème} et 16^{ème} siècles. Des formes de proto-capitalisme ont été développées aux 12^{ème} et 13^{ème} siècles, en particulier dans les villes d'Italie du nord, grâce aux activités commerciales croissantes avec l'Europe de l'Est (les Bogomiles). Dans les sociétés dominées par les cultures religieuses, les institutions et les acteurs religieux jouent un rôle central dans cette évolution.

Au 13^{ème} siècle, Thomas d'Aquin (1225-1274) a introduit la rationalité aristotélicienne, non seulement dans le domaine de la théologie, mais aussi dans la pensée socio-économique sur l'organisation politique des sociétés, créant un lien entre le Moyen-âge et une modernité qui a été rapidement absorbée par une logique de marché. Le rôle des grands penseurs arabes a été déterminant à ce moment là, puisqu'ils constituaient des ponts culturels entre les traditions philosophiques grecques et l'Europe médiévale. Dans les centres de la transformation économique et sociale (Bologne et Paris), Thomas d'Aquin a été particulièrement sensible au besoin d'une nouvelle approche intellectuelle et d'une adaptation de la pensée chrétienne.

François d'Assise (1181-1226) et ses partisans ont réagi contre les relations sociales qui ont résulté de la consolidation de la bourgeoisie urbaine. Au même moment, la légitimation religieuse des conquêtes de l'Ouest, des Croisades à la « découverte » tardive du Nouveau Monde et même de la justification de l'esclavage africain (sans mentionner le rôle d'arbitre joué par les papes dans la définition des frontières des territoires impériaux), a accru l'identification entre la modernité, appelée civilisation, et l'expansion économique. La loi internationale est née en tant que droit de faire du commerce international, justifiée par le précepte divin du développement de la terre. Des

arguments similaires ont été utilisés plus tard par les colonisateurs d'Amérique du nord pour exterminer les populations indigènes.

La réforme calviniste du 16^{ème} siècle a été le résultat de l'adaptation nécessaire de l'éthique religieuse aux besoins du nouveau groupe dominant, la bourgeoisie urbaine. Max Weber a habilement démontré les affinités entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Mais il n'a pas réussi à expliquer l'origine sociale de ce phénomène. La sécularisation tardive du concept de progrès économique comme l'expression du pouvoir, n'a pas changé sa philosophie fondamentale. Bien au contraire, cela a augmenté son pouvoir, abandonnant une référence religieuse considérée comme pré-moderne et obligée de trouver une nouvelle légitimation idéologique. La modernité a alors été considérée comme un progrès humain, linéaire dans son orientation, dirigée par l'accumulation capitaliste, le fruit d'un dur labeur, et la source d'avancées permanentes. D'un point de vue politique, la vraie rupture a été accomplie avec la Révolution Française.

Dans ce processus, le rôle de la science et de la technologie est devenu central. La connaissance, libérée de l'approche holistique des sociétés anciennes, par son émancipation progressive de cycles naturels, a été capable de procéder de manière autonome dans des domaines différents. Cela a été le début d'une expansion scientifique phénoménale, rapidement absorbée par la loi de la valeur et, comme la plupart des activités humaines, instrumentalisée par les intérêts capitalistes. Soumises à la valeur des échanges, la science et la technologie ont participé à l'expansion effrénée du capitalisme qui est identifiée avec la modernité et ont contribué à leur tour à l'ignorance des externalités (particulièrement les dommages écologiques et sociaux), typique de la logique capitaliste et le résultat de la perte de l'approche holistique de la réalité. Cela a contribué à faire de la science « le paradigme de la toute connaissance » et à anéantir « l'humanisme authentique qui voulait sauver la vie » tel qu'exprimé par Bolivar Echeverría.

Réactions contre une modernité dominée par l'esprit du capitalisme

L'identification entre la modernité et le développement capitaliste a bien sûr provoqué de nombreuses réactions, en particulier depuis le 19^{ème} siècle. En Occident, le socialisme utopique a été l'une d'entre elles, mais beaucoup d'autres formes ont aussi fait leur apparition, pas seulement dans la pensée philosophique, mais aussi dans les arts, l'architecture, l'urbanisme et même dans les mouvements sociaux (féministes). Karl Marx lui-même a contribué à une approche critique, sans mentionner la notion de modernité comme axe central de sa réflexion. Il a décortiqué les mécanismes de l'accumulation capitaliste basés sur la loi de la valeur et a démontré les

contradictions causées par la rupture du métabolisme entre la nature et les êtres humains, tout comme par les relations sociales de la production, les manifestations concrètes de la modernité capitaliste. Cependant, dans les pays socialistes, le concept a encore été conçu comme un progrès linéaire sur une planète inépuisable. Les raisons en devraient donc être expliquées parce qu'elles ont des conséquences même sur les relations Sud/Sud contemporaines.

En continuant cette rapide enquête dans la sphère de la pensée sociale et philosophique, on peut citer la contribution d'Antonio Gramsci (1891-1927) qui a souligné la place de la culture comme une part centrale de la construction sociale et la transformation des sociétés. Selon lui, l'hégémonie de la logique capitaliste ne peut pas seulement être expliquée par son pouvoir matériel : son besoin de coloniser les esprits des gens. Son identification avec le progrès et la modernité est donc centrale. Cette approche critique principale de la modernité comme intégrée dans le système capitaliste a été l'Ecole de Francfort et en particulier celle de Walter Benjamin (1892-1940).

Pour cet auteur, la modernité est la marche de l'humanité vers un progrès qui est externe à elle-même, ce qu'il appelle « la modernité capitaliste ». Caractérisé par la centralité de valeur d'échange, le rétablissement de la modernité signifie la réintroduction de la valeur d'usage. Le défi est de construire la modernité non-capitaliste « *rétablir les avancées réelles que l'humanité a réalisées pendant les cinq derniers siècles, mais qui étaient en même temps soumises à la déformation capitaliste, chaque jour moins invasive* » [5]. La dimension psychologique de la modernité a été étudiée plus tard par Michel Foucault en France et Eric Fromm, le psychiatre marxiste, aux Etats-Unis d'Amérique.

Le mouvement de Mai 68 qui s'est développé en Europe, en particulier parmi les étudiants, s'est déroulé vers la fin du boom économique dans la période post-guerre. Il a révélé les contradictions entre un système capitaliste prospère et la valeur culturelle de la liberté, l'esthétique et la spiritualité. Il s'est étendu à des groupes sociaux similaires partout dans le monde, mais n'a pas réussi à aller aux racines de ce qu'était en réalité une « modernité blessée ». Le chemin avait été tracé dans l'Occident pour le développement du postmodernisme dans toutes ses formes, radicales ou modérées. La première a rejeté tous les aspects structurels de la réalité et est devenue le meilleur compagnon idéologique du néolibéralisme. Ce dernier a contribué de différentes manières à l'approche critique de la modernité occidentale associée à l'hégémonie capitaliste globale.

À la périphérie du noyau capitaliste

À la périphérie du capitalisme mondial, des processus critiques ont été vus à l'œuvre dans différents contextes. Au départ, la fascination pour une économie dotée d'une capacité de production de biens et de services sans précédent était réelle. D'autant que cette dernière avait créé de nouvelles opportunités permettant aux élites locales au pouvoir de perpétuer leur hégémonie sur la population – opportunités qu'ont également su saisir quelques individus intelligents et dynamiques issus des couches inférieures de la société. C'était ça la modernité (par exemple, en Inde, le « *brown sahib* », terme qui se réfère aux personnes d'Asie du Sud qui imitent le style de vie occidental, notamment britannique), accompagnée, dans les milieux intellectuels, d'une bonne connaissance de la culture occidentale dans les domaines de la philosophie, des arts et de la littérature. Le philosophe équatorien Bolívar Echeverría (1941-2010) a qualifié ce phénomène de « modernité du baroque » [6]. On peut aussi noter certaines répercussions dans le domaine politique, notamment l'adoption de nouveaux modes de gouvernement. Celui mis en place par Sun Yat-sen (1866-1925), au début du XX^e siècle – et qui l'a conduit à être considéré comme le père de la Chine moderne – en est un exemple. De fait, des initiatives similaires de modernisation politique et sociale ont vu le jour dans presque tous les pays d'Asie. Citons notamment le Congrès national indien, fondé dès 1885, la Ligue Awami (1949) au Bangladesh, le PNU (1946) et le SLFP (1951) au Sri Lanka et la Soka Gakkai (1930) au Japon. De telles initiatives se sont également développées dans de nombreux pays d'Afrique au lendemain de leur indépendance.

Pourtant, la destruction des structures sociales et culturelles anciennes n'a pas été sans provoquer des réactions. Dans de nombreuses sociétés, des intellectuels se sont efforcés de concilier modernité occidentale et valeurs traditionnelles. Ce fut notamment le rôle, en Inde, d'hommes tels que Vivekananda (1863-1902) et Sri Aurobindo (1872-1950). Toutefois, l'acceptation implicite d'une certaine forme de supériorité occidentale restait de mise. Des orientations comparables se retrouvent dans toutes les grandes cultures et religions orientales ; dans le bouddhisme de tradition mahayana au Sri Lanka ou dans les diverses formes de bouddhisme hanayana en Chine populaire et au Vietnam, voire même dans le bouddhisme tantrique au Tibet. Le confucianisme s'est adapté à la modernité occidentale par de nombreux et subtils moyens, au point de remettre en cause l'exclusivité du rôle joué par l'éthique protestante dans la diffusion de l'esprit du capitalisme. On constate qu'il existe des tendances similaires dans le monde islamique : dans les pays arabes, en Iran, au Pakistan, ainsi qu'en Indonésie.

Dans d'autres cas, les cultures non-occidentales ont plutôt cherché à résister à la colonisation des esprits découlant de la domination politique et économique. En Russie, on trouve des exemples de cette réaction chez Tolstoï (1828-1910), ainsi que chez de nombreux autres intellectuels russes ou encore dans d'innombrables mouvements religieux et paysans. En Inde, Gandhi (1869-1948) a encouragé le retour à des formes de vie traditionnelles et a, simultanément, mis en avant la renaissance de l'*ahimsa* (respect de la vie) comme outil de l'action politique (la non-violence). En Afrique, le concept de *négritude* proposé par Leopold Senghor (1906-2001) pour reconstruire l'identité africaine, est une manifestation de la même tendance. Franz Fanon (1925-1961) est allé encore plus loin en dénonçant le fait que la dévastation culturelle provoquée par le colonialisme n'était somme toute qu'une conséquence de la logique du capitalisme.

En Iran, les travaux d'Ali Shariati (1933-1977) préconisent une relecture de l'Islam, en même temps qu'une critique du capitalisme. Ce sociologue et philosophe, ami de Franz Fanon et influencé par l'Égyptien Jodat al-Shahhar, est mort très jeune – probablement assassiné par la police secrète du Shah. Au Soudan, l'ingénieur et fondateur d'un parti politique d'orientation socialiste, Mahmoud Mohamed Taha (1909-1985), a proposé une nouvelle interprétation du Coran. Il a été pendu sur la place publique à Khartoum en raison de ses idées non-conventionnelles dans les domaines social et religieux. En Inde, le philosophe et sociologue Ashis Nandy (né en 1937), inspiré par Rabindranath

Tagore, a proposé de construire un nouveau projet de société qui se fonde sur le contexte historique et politique propre à l'Inde, afin de se libérer du néolibéralisme de manière collective, mais en se dissociant de l'*hindutva* (le nationalisme indien). En Inde toujours, des intellectuels marxistes du Kerala (comme Namboodiripad) ou du Bengale occidental (comme Bagshi) ont développé des positions plus radicales, mais dont le lien avec les racines historico-culturelles de la région est parfois bien plus ténue.

En Amérique latine, le retour des peuples autochtones sur la scène politique à la fin du XX^e siècle a lancé un défi de taille à la modernité occidentale. Pour ces peuples, ce retour sonnait le glas de 500 ans d'oppression et de désintégration culturelle. Des notions telles que *Sumak Kawsay*, en quechua, et *Suma Qamaña*, en aymara, qui signifient *buen vivir* (vivre bien) ont été réhabilitées afin d'exprimer la nécessité de créer une harmonie entre la « terre-mère » et les êtres humains ; entre les communautés et le bien-être personnel. La base essentielle de cette vision du monde est une approche holistique, globale de la réalité, qui s'oppose aux désastres provoqués par la modernité capitaliste.

C'est également en Amérique latine que la philosophie de la libération [8] et la théologie de la libération ont développé des positions critiques face au système capitaliste, en soulignant le caractère « périphérique » et dépendant sur tout le sous-continent. Plus récemment, ces critiques ont mené à une prise de conscience plus vaste des dimensions écologiques de la modernité, en soulignant son effet destructeur sur les écosystèmes et sur la nature [9].

Un philosophe marxiste s'est brillamment penché sur cette question : Bolivar Echeverría (1941-2010). Cet Équatorien, qui a fait ses études en Allemagne avant d'aller travailler à l'Université nationale du Mexique, s'est profondément inspiré de Walter Benjamin. Il décrit les « illusions de la modernité » [10], cette dernière ayant été absorbée par le capitalisme ; d'où le fait qu'une crise du capitalisme mène fatalement à une crise de la modernité. Et c'est une réalité sur toute la planète. En effet, l'histoire internationale récente a été celle de la « modernisation capitaliste et "européanisante" de la planète » [11]. « Le marché comme lieu privilégié de la socialisation » est maintenant une expérience globalisée. Cela s'explique par le fait que la valeur d'usage, ou encore « la vraie présence des choses dans le monde » dépende de leur existence en tant que valeur économique [12]. Pour lui, le système de satisfaction des besoins nécessaires, qui est à la base du capitalisme, ne pourra être maintenu que grâce à un système de production causant des dommages à la société tout entière, en épuisant ses ressources naturelles. Ce système social d'un tel cynisme, uniquement fondé sur l'accroissement sans fin des bénéfices du capital, n'est pas seulement le résultat d'un mode de production : il est aussi le fruit de toute une civilisation [13]. C'est pourquoi la modernité capitaliste doit être remise en cause, d'un point de vue intellectuel comme d'un point de vue pratique. Et le Sud est un lieu stratégique pour une telle lutte.

Toutes ces expériences menées dans le Sud – et on aurait pu en citer bien d'autres – sont la preuve qu'il est nécessaire de créer un nouveau paradigme, qui peut se décliner de différentes manières selon les contextes. À la périphérie du système capitaliste central, les révolutions socialistes ont remis en cause l'impérialisme colonialiste et l'organisation spécifique des rapports sociaux et de production propres à ce système économique. Elles ont apporté une réponse plus universelle aux besoins sociaux et individuels. Mais elles n'ont pas modifié la conception de la modernité vue comme le progrès continu sur une planète aux ressources inépuisables. Elles ne sont pas parvenues à s'émanciper de cette vision, introduite à l'origine par la logique du capitalisme. Et cela nous mène à une crise fondamentale et irréversible. C'est pourquoi notre principale préoccupation devrait être d'envisager le développement des forces de production sous un autre angle, qui ne soit pas basé sur le sacrifice ni sur la suprématie de la valeur d'échange, mais qui réponde à des exigences sociales.

Le moment est venu de renverser les perspectives. Karl Polanyi, dans *The Great Transformation*, a

très bien démontré que le capitalisme avait dissocié économie et société dans son ensemble pour ensuite imposer sa propre loi – la loi de la valeur – en tant que fondement de l'organisation et du fonctionnement de la société. Nous devons réintégrer l'économie dans la société considérée comme un tout, sans négliger ses relations avec la nature. Le socialisme, si c'est de lui qu'il s'agit, ne doit pas seulement changer les rapports sociaux de production. C'est un changement de vision du monde qui est nécessaire. Et cela va bien au-delà d'une simple régulation du système capitaliste ou d'une adaptation de la logique de marché lui permettant de répondre aux nouvelles exigences écologiques et sociales. Nous avons besoin d'un changement de paradigme, d'une nouvelle approche holistique de la réalité.

C'est pourquoi le néokeynésianisme, ou bien les propositions de la Commission Stiglitz sur la crise du système financier et monétaire international (2009), ou encore les solutions très partielles proposées par Thomas Piketty – qui visent à réduire les inégalités sociales sans lutte des classes [14] – et tout ce qu'on appelle l'« économie sociale de marché », sont des réponses insatisfaisantes. Ces initiatives peuvent servir à inspirer certaines mesures de transition, mais à la seule condition qu'elles soient guidées par une autre conception de la vie collective de l'humanité sur la planète. Or, pour ce faire, il faut repenser la modernité.

Vers une modernité post-capitaliste

Le capitalisme est une parenthèse dans l'histoire de l'humanité et est déjà arrivé au bout de son cycle. En effet, il est devenu plus destructif que constructif, pour reprendre les catégories de Schumpeter. Et s'il est déjà « sénile », comme l'exprime Samir Amin, voire déjà mort, comme le suggère Immanuel Wallerstein, alors nous devons imaginer une alternative et nous donner les outils pour la transition. Cette tâche n'incombe pas seulement aux intellectuels, même ceux qui sont proches de la nature. C'est aussi le rôle des mouvements sociaux et politiques et de toutes les expérimentations sociales qui ont lieu partout dans le monde et qui visent à promouvoir l'agriculture biologique et paysanne, l'économie sociale, la démocratie participative et l'interculturalisme.

Il ne s'agit pas de retourner dans le passé, ni de retrouver le monde tel qu'il était avant la parenthèse capitaliste. De fait, bien que leurs visions du monde aient été holistiques, les sociétés pré-capitalistes étaient historiquement situées, leurs forces de production faiblement développées, leur mode de pensée fondé sur la non dissociation entre la réalité et les symboles. De plus, celles qui étaient les plus avancées d'un point de vue matériel disposaient de certaines formes de structure de classe, tandis que d'autres jouissaient d'une organisation sociale communautaire. Ainsi, revisiter leur héritage culturel ne signifie pas qu'il faille nécessairement adopter leur cosmovision. De même, nous ne pouvons souscrire aux tentatives de reconstruction d'un passé imaginaire servant de base à un processus identitaire, comme certains mouvements fondamentalistes politico-religieux prétendent le faire – notamment l'islam politique.

Construire une société post-capitaliste ne signifie pas non plus se réfugier dans des projets utopiques d'une économie sans marché, d'une société sans institutions, d'une histoire humaine qui se limiterait à des initiatives individuelles ou d'une éducation sans école. Car ces projets n'engendrent pas de transformations réelles. Tout au plus peuvent-ils servir à ne pas perdre de vue la nécessité d'une pensée critique permanente. On ne peut ignorer les contributions de la science et de la technologie. Cependant, leur développement doit être conditionné par l'exigence suivante : définir la valeur selon le bien commun de l'humanité et de la nature et non selon la valeur d'échange. La production culturelle dans toutes les sociétés du monde est restée relativement autonome, même sous les régimes sociopolitiques les plus abjects et oppresseurs, et elle a réussi à apporter sa pierre au patrimoine collectif de l'humanité. Elle est donc parfaitement à même de participer à l'élaboration du paradigme post-capitaliste.

Tout cela, bien entendu, n'est pas seulement un rêve. Il faut le mettre en pratique au moyen d'étapes concrètes et ce, dans tous les aspects de la vie collective des humains sur la terre. Chaque société doit répondre à quatre questions fondamentales afin d'instaurer et de maintenir son existence : quelles relations entretenir avec la nature ? Comment produire les matériaux de base nécessaires à son existence ? Comment s'organiser collectivement ? Comment comprendre la réalité et élaborer des codes de conduite éthiques ? C'est grâce à ces quatre piliers centraux qu'un nouveau paradigme pourra être construit et devenir une utopie dans le sens positif du terme, c'est-à-dire un but à atteindre au moyen d'efforts concrets et permanents.

Le premier pilier consiste à rétablir l'équilibre du métabolisme entre la nature et les êtres humains (eux-mêmes, bien entendu, étant la partie consciente de la nature). Il faut donc abandonner cette vision de la nature comme fournisseur de ressources naturelles pouvant être exploitées comme des marchandises (la vision capitaliste) et adopter au contraire une attitude respectueuse car la nature est à l'origine de toute vie – physique, culturelle ou spirituelle. Les applications concrètes d'un tel principe sont nombreuses. Elles vont du caractère public des richesses naturelles à la non-marchandisation des éléments naturels essentiels à la vie, comme l'eau et les graines. Ainsi disparaîtrait l'échange de biens fondé uniquement sur des avantages comparatifs, ce qui est irrationnel, puisque cela crée une dépendance forte envers les matières premières et l'énergie tout en polluant les mers et l'atmosphère.

Le deuxième pilier vise à déterminer la manière de produire les matériaux de base nécessaires à la vie et qui répondent aux besoins des êtres humains. Le principal outil de ce changement est de redonner à la valeur d'usage son caractère prioritaire, avec toutes les conséquences que cela implique quant à la propriété des moyens de production et, entre autres, la fin de la prédominance du capitalisme ? financier ou la disparition des paradis fiscaux...

Le troisième pilier a pour ambition de généraliser les processus démocratiques dans tous les domaines de la vie collective. La première étape consiste à instaurer un État participatif et décentralisé, qui remplacerait la conception jacobine d'un État centralisé au service soit de la concentration capitaliste, soit du monopole décisionnaire détenu par une élite bureaucratique et qui, dans tous les cas, laisse peu d'espace à l'intervention populaire et à la prise d'initiatives. Toutefois, la généralisation des processus démocratiques doit également s'appliquer dans beaucoup d'autres domaines – économique, culturel, sportif, religieux, communication – comme dans toutes les relations sociales, notamment entre les femmes et les hommes.

Enfin, l'interculturalisme, qui donne la possibilité à toutes les cultures, philosophies et spiritualités de contribuer à ce changement de paradigme, est un bon moyen de promouvoir les échanges de savoirs, la multiplicité des expressions de valeurs et une meilleure communication. La modernité ne doit pas coïncider avec la culture occidentale et encore moins à celle-ci dans sa version capitaliste. Les applications pratiques de ce pluri et interculturalisme sont multiples, dans le domaine des modèles de pensée, par exemple, mais aussi dans le domaine de l'éducation et des moyens de communication sociale. L'élaboration en commun d'une éthique collective qui corresponde à ces nouveaux objectifs joue également un rôle essentiel.

Ces quatre piliers façonnent le contenu pratique du paradigme post-capitaliste, que nous pourrions appeler le bien commun de l'humanité [15]. En effet, ce modèle suppose une approche holistique de la réalité, un sens de la solidarité entre tous les êtres humains et la nécessité d'un comportement responsable vis-à-vis de la nature. En un mot, c'est le paradigme d'un monde harmonieux où la reproduction et l'amélioration de la vie sont les objectifs principaux, en opposition avec le système mortifère actuel, fondé sur la destruction de la nature et sur une conception du développement humain basé sur le sacrifice. Cependant, un tel paradigme peut prendre de nombreux noms, selon les références culturelles des différents peuples de la planète.

La preuve que ce paradigme post-capitaliste n'est pas une illusion réside dans les milliers d'initiatives prises dans le cadre de ces quatre piliers. Si ces initiatives sont encore éparpillées, limitées en taille et souvent durement réprimées par le système, il n'en reste pas moins qu'elles existent et qu'elles montrent la voie vers de véritables solutions. Néanmoins, le temps nous fait défaut pour atteindre certains de ces objectifs. Nous savons aussi que le système capitaliste n'est pas encore mort, même si les signes de faiblesse qu'il présente sont toujours plus nombreux et manifestes. Ne doutons pas que les classes dominantes vont violemment résister et que, dans leur cynisme, elles seront prêtes à sacrifier la moitié de l'humanité afin de prolonger leur propre existence. C'est pourquoi le passage vers un nouveau paradigme post-capitaliste n'aura pas lieu sans luttes sociales. En effet, le rôle des mouvements sociaux et des organisations politiques reste central.

Cependant, même cette transformation ne peut être qualifiée autrement que d'étape révolutionnaire, nous devons rester conscients de la nécessité des transitions. Le vieux débat entre révolution et réformes est souvent ravivé sur ce point. Pourtant, Rosa Luxembourg ne se trompait pas en voyant dans cette dichotomie un faux problème. Toute la question réside dans l'axiologie des transitions. Elles peuvent signifier l'adaptation du système capitaliste aux nouvelles contraintes, ou bien elles peuvent représenter des étapes dans la construction du nouveau paradigme. Parfois, les mêmes mesures concrètes peuvent servir l'un ou l'autre de ces objectifs. Dans le premier cas, elles ne seront alors que des régulations du système économique, afin d'éviter des catastrophes naturelles ou sociales qui risqueraient d'avoir un impact sur le processus d'accumulation. Dans le second, il s'agit de décisions provisoires, en prévision d'étapes futures, quand les circonstances actuelles, matérielles ou politiques, interdisent d'agir autrement.

En Amérique latine, les gouvernements progressifs sont post-néolibéraux mais ne sont pas post-capitalistes. Seules quelques initiatives sont radicales, telles que l'ALBA (l'intégration bolivarienne de l'Amérique) ou les organisations communautaires au Venezuela. Toutefois, en général, on ne peut pas vraiment les considérer comme de réelles transitions. Dans les pays socialistes tels que la Chine et le Vietnam, la réintroduction des mécanismes de marché, afin de donner de l'élan au développement des forces de production, a eu pour conséquence de réintroduire des rapports sociaux de production plutôt en contradiction avec la construction du socialisme, même si l'État est censé les contrôler et qu'ils sont considérés comme provisoires. De surcroît, la persistance du concept de modernité comme progrès continu sur une planète aux ressources inépuisables n'encourage pas à changer de comportement. Heureusement, la pensée critique se développe elle aussi et le discours officiel commence à adopter de nouvelles perspectives quant au long terme, même si l'impact sur le court terme reste insignifiant.

Les relations Sud-Sud : un moyen de construire un paradigme post-capitaliste

Pour en revenir aux relations Sud-Sud, précisons qu'elles ne pourront être totalement authentiques que si elles deviennent un mécanisme de coopération pour bâtir le paradigme post-capitaliste et créer des modèles pratiques de transitions. Cette question est urgente, on ne peut plus attendre. Un immense champ de possibles est ouvert et il doit être exploré systématiquement. Des mesures de transition peuvent être prises pour s'opposer à la domination du monopole capitaliste. Par exemple, il est possible d'imposer des règles collectives de protection face aux pratiques des entreprises multinationales de l'extraction minière, du secteur agro-industriel et de la finance. Et ces mesures peuvent aussi prendre des formes positives : l'échange de savoirs, le financement de l'agriculture familiale et paysanne, la protection des minorités autochtones, de nouvelles façons de développer les forces productives sans détruire la capacité de la planète à se régénérer, la démocratisation des organisations internationales et la valorisation des visions holistiques traditionnelles de la société, capables de développer une culture post-capitaliste.

Les sociétés des pays du Sud ont un rôle essentiel à jouer dans ce changement de paradigme, et ce pour deux raisons majeures. Tout d'abord parce que leur situation de dépendance en ont fait les principales victimes du système actuel et qu'elles sont dès lors peut-être plus sensibles à la nécessité d'un changement radical. Ensuite, parce qu'elles restent relativement proches de la vision holistique de la réalité et qu'elles ont encore conscience de l'importance des savoirs traditionnels, même si cette conscience a tendance à s'estomper au fil des générations. Les graines du changement existent et elles n'attendent qu'à être cultivées. Voilà une des missions majeures des relations Sud-Sud.

La création d'un monde multipolaire ne pourra se convertir en mesure de transition vers une nouvelle modernité post-capitaliste que si ce nouveau modèle ne reproduit pas la même conception interne et inter-relationnelle de la modernité capitaliste. Le véritable défi est de proposer un paradigme qui ne soit pas contaminé par la loi de la valeur. De cette manière, les relations Sud-Sud pourraient représenter un effort collectif afin de refermer la parenthèse du capitalisme. Cette tâche est essentielle pour la survie de la planète et pour celle de l'humanité.

Quito, le 25 juillet 2014

François Houtart est professeur à l'Institut national des hautes études de Quito (Équateur).

[1] Voir François Houtart, *Agrofuels, big profits, ruined lines and ecological destruction*, Pluto, Londres, 2010

[2] Chaque jour, 22 000 navires de fort tonnage traversent les océans dans le cadre des échanges internationaux.

[3] En Équateur, les taux d'intérêt chinois sont situés entre 7 et 8 % alors que les taux fixés par le FMI sont compris entre 3 et 4 %.

[4] Au Congo, les contrats miniers établis entre le gouvernement local et les entreprises chinoises interdisent aux travailleurs de faire grève.

[5] Carlos Antonio Aguirre Rojas, dans son introduction au livre de Bolivar Echeverría, *Siete Aproximaciones a Walter Benjamin*, Desde Abajo, Bogota, 2010

[6] Bolivar Echeverría, *La Modernidad de lo Barroco*, Era, Mexico, 1999

[7] Mahmoud Mohamed Taha, *Un Islam à vocation libératrice*, L'Harmattan, Paris, 2002, avec la préface de Samir Amin et une introduction par François Houtart

[8] Enrique Dussel, *Philosophie de la Libération*, L'Harmattan, Paris, 1999

[9] En particulier les travaux du théologien brésilien Leonardo Boff

[10] Bolivar Echeverría, *Las Ilusiones de la Modernidad*, UNAM, Mexico, 1994

[11] Bolivar Echeverría, *Siete Aproximaciones a Walter Benjamin*, Desde Abajo, Bogota, 2010, p.21

[12] Idem, p.41.

[13] Ibid, p.40.

[14] Thomas Piketty, *Capital in the XXIth Century*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge, Mass./Londres, 2014

[15] Birgit Daiber and François Houtart, *A postcapitalist paradigm, The Common Good of Humanity*, Rosa Luxemburg Foundation, Brussels, 2012