

Résurgences

Résurgences et insurgences face à/contre l'Anthropocène

Jean-Louis Tornatore

Pour citer ce texte : Tornatore Jean-Louis, « Résurgences. Résurgences et insurgences face à/contre l'Anthropocène », *Vocabulaire critique & spéculatif des transitions* [en ligne], 20 avril 2021, disponible sur : <https://vocalairedestransitions.fr/>, CC-BY-NC-ND.

Voilà que depuis quelques temps nous sommes placés devant « nous », un « nous » posant la question vive d'une désignation qui engage. « Nous », c'est d'abord l'humanité, les milliards d'êtres humains qui la composent ; « nous », c'est aussi cette partie de l'humanité, à la fois inquiète et vaguement coupable, mise face à ses responsabilités, qu'on l'appelle « Europe », « Occident » ou « Nord » ; mais « nous », ce sont peut-être des « nous » qui se nouent en dénouant, qui dénouent et nouent autrement. Des nous-projets, passionnément spéculatifs : « une affaire de liens d'attachements, de mêlements, d'interdépendance et d'arrachements, et de démêlements et de dénouements – plutôt que d'appartenance ou d'identification » (Macé, 2019, p. 19) ; et qui osent aller « à la rencontre de ce qui n'est absolument “pas nous” » – comme « les mondes plus-qu'humains en formation dans les récifs coralliens » (Haraway, 2020, p. 109). « Nous » est ainsi la nouvelle énigme, l'énigme de « notre » temps et nous serons longtemps devant l'incertitude de ne pas pouvoir précisément ou sûrement démêler l'écheveau des niveaux d'appréhensions et des significations confusément nouées.

LIR3S

UMR 7366 CNRS-uBFC

Faculté de Droit et de Science Politique

4 bd Gabriel - BP 17270 F - 21072 DIJON CEDEX

Tél. : 33 (0)3 80 39 53 52 – mail : lir3s@u-bourgogne.fr

Comme manière de les traverser, de passer de « nous » aux « nous » et inversement, j'interroge ici la transformation envisageable sinon souhaitable de la question du « nous » des héritages, et des attachements qu'ils suscitent, en une interrogation plus large sur les possibilités qui s'offrent à « nous » aujourd'hui de vivre le temps sur une planète abîmée. Celle-ci passe avant tout par un examen critique de l'institution du temps construite dans les sociétés modernes euro-occidentales sur l'idéologie du patrimoine, qu'elle soit incarnée et garantie par l'État et/ou par le marché, de son opérativité et de sa légitimité au regard des perspectives politiques, sociales, environnementales et plus généralement existentielles pour le 21^e siècle, des inquiétudes, des alarmes, des indignations et des colères qui en naissent. Ne faut-il pas penser à « destituer » le patrimoine, de manière à dégager notre besoin d'attachements d'un besoin d'institution d'État ? (Tornatore, 2020). Ne faut-il pas le re-signifier, soit défaire son actuelle structure politico-sémantique pour en composer une qui réponde aux alarmes et aux urgences des temps présents et à venir ? Ne faut-il pas penser à s'en défaire ?¹ Je propose de parcourir l'espace problématique de cette interrogation, posée comme une « hypothèse vivante »², en termes de « destitution » (du concept et de ses cadres scientifiques-administratifs officiels) pour en explorer les modalités concrètes : si nous devons sortir du temps du patrimoine, une expression du temps sagittal, ou du moins de sa domination, à l'orée de quels temps pouvons-nous espérer nous engager ? Des temps ouverts aux *résurgences* – en fait des résurgences qui ne peuvent être que des insurgences – dont elles seraient les expressions les plus manifestes et les plus prometteuses.

1. Question déjà posée il y a bientôt dix ans par Ellen Hertz et Suzanne Chappaz-Wirthner (2012).
2. C'est-à-dire « qui dispose à agir irrévocablement » (James, 2005, p. 40).

Trois lieux-problèmes pour le 21^e siècle

Cette hypothèse se fonde sur l'advenue de trois phénomènes caractéristiques qui engagent notre siècle et nous y engagent : le « problème-Anthropocène », la montée des insurgences et le renouveau de la question autochtone en tant que « devenir ». S'agissant du premier, lié à un terme qui apparaît en 2000 (Crutzen et Stoermer, 2000 ; Crutzen, 2002) et a été depuis largement diffusé et commenté (Bonneuil et Fressoz, 2013 ; Groupe Cynorhodon, 2020), il peut être formulé ainsi : nous ne sommes pas à l'Anthropocène, nous sommes *devant*, comme nous pouvons être devant, face à, confrontés à un problème que l'on reconnaît comme tel et auquel il importe de trouver des solutions. Or ce problème, c'est à la fois la figuration actuelle de notre planète, à dire vrai la biosphère, c'est-à-dire le lieu et la condition de son habitabilité par l'humanité, et son « arrogante » désignation (Glowczewski et Laurens, 2018). En témoignent l'énergie et l'intelligence mises dans l'invention de désignations alternatives qui voudraient cerner au plus près l'actuelle condition de l'humanité : « Capitalocène » (Moore, 2016) pour pointer l'indigence politique d'« Anthropocène », *i. e.* son incapacité à désigner les responsabilités ; « Plantationocène » (Haraway, 2016 ; Tsing, 2018) pour rappeler que la domination, soit l'exploitation intensive des humains et des non-humains, transformés en ressources, ne se limite pas au capitalisme industriel et que celui-ci s'origine dans le régime des plantations des Amériques et de la Caraïbe ; « Chthulucène »³, pour désigner les relations tentaculaires et sympoïétiques qui unissent les mondes biotiques et abiotiques, pour resituer le problème en tant qu'il n'est pas à échelle humaine, qu'il est impératif de se défaire de l'exceptionnalisme humain, que la solution est dans un « devenir-avec multispécifique » et que nous n'avons d'autre perspective, hier comme demain, que de « vivre avec le trouble » (Haraway, 2020). Alors que l'Anthropocène et le Capitalocène racontent ce qui « nous » arrive, ce que « nous » subissons de plein fouet (extinctions et exterminations), le Chthulucène porte l'espoir d'une époque qui « nous » ferait changer d'his-

3. Terme créé par Donna Haraway en référence à *Pimonia thulhu*, une petite araignée à huit pattes tentaculaires du nord de la Californie (Haraway, 2020, p. 56 sq)

toire, qui verrait la possibilité d'autres histoires pour une humanité entremêlée à tout le vivant, une humanité-compost (*ibid.*). Aussi lorsque nous disons, avec « Anthropocène », que « nous avons un problème », outre le problème en lui-même, la réalité pointée, nous considérons deux choses : les mots qui en rendent compte et le « nous » énonciateur.

Dès lors que le qualificatif *occidental*, tout comme d'ailleurs le couple d'opposition *Nord/Sud*, sont pris ici dans le sens métaphorique de domination, on dira que l'Anthropocène » est une invention du monde occidental qui peut simultanément prendre deux orientations contradictoires : celle de la célébration de la toute-puissance de l'humain⁴ et celle des maux et les désastres dont il est la cause et qui appellent de nouvelles manières d'habiter la Terre. En somme, la perspective qui consiste à se placer « face à l'Anthropocène » se donne pour objectif d'augmenter les points de vue, c'est-à-dire de réévaluer le problème à l'aune des pensées et des pratiques qui se développent en dehors de « notre » monde ou dans ses marges. J'ajoute qu'une autre figuration, « l'hypothèse Gaïa » (Lovelock, 1993), vient compléter cette perspective en désignant l'enjeu de l'Anthropocène-comme-problème : la survie de l'espèce humaine – et non la destruction du système terre. « L'impératif moral que nous nous sommes assignés de maîtriser une Terre incontrôlable ou soigner notre planète devenue malade est une preuve de notre immense capacité d'aveuglement. Nous devons plutôt nous protéger de nous-mêmes », écrit justement Lynn Margulis (2012, p. 253). Gaïa « l'indifférente » (Stengers, 2009 ; Latour, 2015) nourrit un nouveau récit relatif à notre futur, le récit de l'effondrement, décliné en collapsologie et en collapsosophie (Servigne et Stevens, 2015 ; Servigne, Chapelle et Stevens, 2018), dont la réception publique au moins en France est loin d'être négligeable (*Multitudes*, 2019), nonobstant les critiques venues de différents bords qu'il suscite⁵.

4. Humain du genre Homo, capable par la géo-ingénierie de trouver des réponses au réchauffement climatique (voir Hamilton, 2013) duquel se détacherait l'humain du genre « Terrestre » (Latour, 2017), habitant le Chthulucène.

5. « Notion trop univoque, souvent confuse et largement dépolitisée » (Baschet, 2021, p. 53) : voir la critique de Jérôme Baschet qui propose d'envisager le futur en termes de basculements.

Le deuxième phénomène consiste dans la montée en puissance, depuis une dizaine d'années, d'une forme de contestation politique qui se caractérise par une reconfiguration des pratiques politiques, se focalise sur le refus des aménagements imposés par la puissance publique, n'hésite pas à recourir à la désobéissance civile, vise la réinvention de la démocratie, à la fois comme méthode, comme action jamais achevée et comme pluralisme radical (Ogien et Laugier, 2014). La « zone à défendre », puissamment inventée à Notre-Dame-des-Landes, est pour moi la figure emblématique de ce phénomène. S'agissant de mon interrogation sur les formes non institutionnelles des attachements patrimoniaux, elle m'a permis de prendre du champ à l'égard de la notion trop lâche et/ou facilement récupérée d'*action citoyenne* pour lui préférer le qualificatif de *plébéien* (Barbe, 2019), en tant qu'il signifie le refus d'être gouverné et donc le refus de l'État que souvent ces expériences politiques explorent et dont elles témoignent. Dans leur diversité, témoignant de degré variables de politisation, elles me semblent ouvrir au moins trois fronts : celui de la *démocratie insurgente*, pour suivre ici la perspective ouverte par Miguel Abensour (2012), en ce qu'elle pose la question de la vérité de la démocratie qui donc en sa forme « vraie », c'est-à-dire « radicale » ou « sauvage », se dresse contre l'État, et interroge son potentiel instituant – tout en préservant son principe de non-domination, source de création et d'émancipation (Abensour, 2010). Le front, ensuite, du *plurivers* ou du *pluriversalisme*, qui déploie la question du pluralisme (en politique et en philosophie) dans l'espace d'une mondialisation de la rébellion – qui entend s'opposer à la globalisation, c'est-à-dire à la mondialisation néolibérale⁶. Le plurivers, forme contre-hégémonique de la globalisation, fait le lien entre les zad européennes et les luttes autochtones du Sud, célèbre les volontés de changer de monde comme les manières plurielles de « faire monde » et acte l'indissociabilité de l'ontologie et de la politique⁷. Le troisième front, enfin, s'organise en termes de *perte* et de *prise* : ce qui réunit ces expériences, c'est une sensi-

6. Voir la « Sixième déclaration de la forêt Lacandone » de l'Armée zapatiste de libération nationale, 2005.

7. Parmi une littérature abondante : Escobar, 2018 ; Kothari *et al.*, 2019 ; *Tumulte*, 2017.

bilité aigüe à la dévastation des lieux et des modes de vie, une conscience vécue ou anticipée de la ruine et/ou de la catastrophe avec lesquelles il faut apprendre à vivre, et, par conséquent, de l'étroitesse du futur – il s'y définit dès lors ce qui doit être défendu (ce qui doit être pris ou plutôt repris⁸) et ce qu'il est acceptable ou bien nécessaire de perdre.

Avec le troisième trait de notre présent, s'imposent sur la scène globale les peuples autochtones, appelés à disparaître mais tirés de l'invisibilité en tant que survivants d'un colonialisme qui n'a pourtant jamais cessé d'exercer sa violence, d'imposer sa force de contrainte – même « après le colonialisme », en particulier dans les sociétés de peuplement où persiste un racisme systémique. Ce colonialisme qui dure dément les discours béats sur la décolonisation – vue de l'Europe –, quand pourtant la reconnaissance par l'ONU, en 2007, des droits des peuples autochtones (Bellier, 2013) a permis une plus grande visibilité de leurs revendications territoriales, de leurs conceptions et instances politiques, de leurs modes d'habiter, de leurs systèmes de pensée – qui pénètrent progressivement les mondes académiques. Or la question autochtone prend une tournure singulière quand les quelques pourcents de population mondiale que représentent les peuples premiers (5 %) deviennent des inspirateurs et ouvrent des pistes de devenir aux Occidentaux, c'est-à-dire à nous peuples du centre de l'Empire en proie à l'inquiétude anthropocénique. Le thème du « devenir autochtone » raconte bien la renaissance, dans la postmodernité, dans et contre la globalisation, des peuples autochtones : « *cultural endurance is a process of becoming* », écrit justement James Clifford (2013, p. 7). Mais, symétriquement, il raconte également, une réception par les Blancs, volontiers optimiste, fantasmée, intellectualisée même et certainement sélective en ce qu'elle a tendance à négliger les réalités sociales et politiques de la condition autochtone dans le monde et les difficultés des communautés locales à faire valoir leurs revendications dans les cadres état-nationaux qui les jugulent (Bellier et Hays, 2019). L'anthropologie, évidemment, contribue à cette renaissance/reconnaissance paradoxale : prise

8. Voir par exemple les actions de « prise de terre(s) » lancées à Notre-Dame-des-Landes (Collectif, 2019).

dans le « tournant ontologique » (Henare *et al.*, 2007 ; Holbraad *et al.*, 2014), représenté en France, au risque de la simplification, par l'œuvre de Philippe Descola (2005), embarquée dans les luttes décoloniales⁹, elle est confrontée au processus de sa propre décolonisation – décrite en décolonisation de la pensée, de la recherche, des musées, voire de l'imaginaire... Les systèmes de pensée qu'elle décrivait (décrit) deviennent des pensées singulières, des métaphysiques, des théories philosophiques développées par des penseurs autochtones, qui demandent un « droit de cité » et une équité de dialogue (Todd, 2016) et appellent à « résister au désastre » (Glowczewski, 2011) dans un espace qui, désormais, ne peut plus être occidentalocentré (Santos, 2016).

Des résurgences : trois occurrences

Cette présentation des lieux-problèmes de notre temps ne rend compte ni des connexions ni des contradictions qui les traversent. Ainsi la question décoloniale doit-elle nécessairement prendre en compte les différences entre condition des peuples premiers et condition des afro-descendants, les différences de domination « anthropocénique » (extractivisme ou plantation) conjuguées aux différentes formes du colonialisme, et donc les convergences comme les divergences de lutte. On voit bien, également, si l'on suit les analyses de Malcom Ferdinand (2019), la nécessité de lier ces trois lieux afin de se défaire de la double fracture de la modernité, coloniale et environnementale, et d'ouvrir la voie à une « écologie décoloniale » fondée sur un décentrement – du monde des Blancs vers les populations et les intellectuel.le.s racisé.e.s – et « un changement de scène des productions de discours et de savoirs » (*ibid.*, p. 30).

Pour ma part, je propose de problématiser une transversalité possible avec le thème des *résurgences*¹⁰ qui, significativement, se trouve avoir fait l'objet de trois occurrences précises qui correspondent aux lieux énoncés.

9. Voir les travaux du groupe « Modernité/colonialité/décolonialité » (A. Escobar, W. Mignolo, A. Acosta...)

10. Serge Gutwirth et Isabelle Stengers (2016) proposent un travail similaire à partir de la question des communs (voir *infra*).

Il est tout d'abord contenu dans le problème-anthropocène dans la mesure où le terme est, comme on l'a dit, controversé quant à la transition vers une nouvelle époque qu'il prétend définir. Où est la « soutenabilité » ?, se demande l'anthropologue Anna Tsing (2018). Réponse : dans la *résurgence de l'Holocène*, en tant qu'époque où « l'interaction de la forêt et du champ a réussi à préserver la viabilité », *i. e.* la viabilité multi-espèces, « inter-générationnelle pour les humains, leurs animaux domestiques, et les autres espèces ». La résurgence désigne la capacité de résilience ou de remédiation de milieux perturbés, par les humains ou autres, par le renouvellement des relations inter-espèces – la repousse de la forêt en est un exemple. Cette viabilité est menacée par la « plantation » anthropocénique qui, en son sens large, désigne la réorganisation, par simplification, du vivant – monoculture, exploitation intensive et industrielle des espèces végétales ou animales –, aux fins de son traitement « en ensemble d'actifs pour des investissements futurs », réorganisation entraînant la *prolifération* des ravageurs et des pollutions.

La deuxième occurrence accompagne un intérêt nouveau et appuyé pour les (biens) communs¹¹ et caractérise la politique de la terre-territoire et de l'habiter que les habitant.e.s de Notre-Dame-des-Landes expérimentent : la *résurgence des communs* et *du faire commun (commoning)* (Gutwirth et Stengers, 2016 ; Gutwirth, 2018) réfère tout à la fois au souci concret de protéger des terres agricoles de la bétonisation, au désir de réinventer des usages ruraux anciens dont on sait qu'ils ont été progressivement éliminés à partir du 18^e siècle par le régime propriétaire capitaliste (Polanyi, 1983), d'explorer des manières autres de s'attacher au lieu, des solidarités et des interrelations situées – en dépit d'un droit défavorable car tout entier dévolu à la dépossession –, de plaider pour un habiter en forme de prendre soin, en sorte que le lieu, espace multispécifique, fruit d'une « relation symbiotique entre végétal, humain et animal », soit pratiqué et vécu « comme un alentour qui nous enveloppe et nous englobe » (Collectif, 2019). Enfin, voici la troisième occurrence, soit le courant de pensée

11. Parmi une production importante : Dardot et Laval, 2014 ; Cornu, Orsi et Rochfeld, 2017 ; *In Situ*, 2021.

de la *résurgence autochtone* élaboré par des intellectuels, universitaires et artistes des premières nations Inuit et Métis au Canada (Alfred et Cornthassel, 2005 ; Alfred, 2014 ; Coulthard, 2018 ; Simpson, 2018). En se donnant pour objectif de « reconstruire l'Autochtone dans sa terre, dans sa langue, dans ses pratiques culturelles » (Alfred) et d'affirmer sa présence – une présence qui ose signifier : « envers et contre tout nous sommes toujours là ! », ce courant, résolument anticapitaliste, fonde son analyse sur la singularité du colonialisme auquel il est confronté, un « colonialisme de peuplement » qui conditionne et contraint unilatéralement les relations entre les Nations autochtones et l'État. Il prône de ce fait la revitalisation d'une vision autochtone en dehors ou au-delà de l'État ce qui implique, d'une part, un rejet de la politique de la reconnaissance (Coulthard) dans la mesure où celle-ci ne met pas en cause le paradigme colonial mais au contraire valide la prétention de souveraineté de l'État, et, d'autre part, la mise en œuvre d'un processus de reconstruction interne de l'être, personne et communauté (Simpson), visant le recouvrement de l'autonomie, la réparation du corps et de l'esprit par la restauration du lien primordial à la terre-territoire.

Poursuivant la proposition d'Anna Tsing et prenant à bras le corps la complexité de situations anthropo-capitalocéniques menaçant les relations symbiotiques (sympoiétiques) unissant des peuples autochtones, des terres, des espèces animales et végétales et des écosystèmes, Donna Haraway propose de considérer les entrelacements par la science et par l'art que reconstruisent des situations de résurgence – faisant ainsi du Chthulucène leur lieu d'éclosion (Haraway, 2010, chap. 3). À la lumière de ces occurrences, qu'est-ce que la résurgence ? Au processus de *prise* et de déracinement, prises de terres, asservissement des êtres – qu'il soit déployé sous l'égide de la violence coloniale ou de la violence par simplification agricole, industrielle, urbaine, du vivant – (Giroud, 2019) peut dès lors être opposé un processus de *reprise* engagé sous l'égide de la restauration : restauration de la présence et de l'habiter placés sous le signe de l'interdépendance, d'alliances retrouvées entre humains et autres qu'humains ; reprise de ce qui a eu cours, qui a été interrompu, qui, aujourd'hui, pousse et insiste pour reprendre son cours et pour

infléchir le cours du monde. La résurgence n'est pas un retour en arrière : les réalités holocéniques et anthropocéniques du vivant, bien qu'opposées, sont enchevêtrées dans notre présent (Tsing), la référence autochtone à la tradition doit être « consciente », c'est-à-dire adaptée aux situations actuelles (Alfred), les nouvelles insurgences d'ici et d'ailleurs peuvent être lues « comme un appel à la résurgence de notre capacité de penser et agir comme des *commoners* [engageant] l'invention d'un futur valant la peine d'être vécu » (Gutwirth 2018). La résurgence, c'est, à l'appui de l'affirmation d'héritages, une volonté de reprendre une histoire, naturelle et humaine, là où elle s'est, à un moment, arrêtée, là où elle a été perturbée et troublée, et de la faire, c'est-à-dire de l'engager ou de la réengager dans la réalité présente.

Cinq dénouements (au moins), pour continuer

J'avance qu'il n'y a pas de résurgence sans insurgence et inversement que les insurgences d'aujourd'hui se distinguent de celles d'hier en ce qu'elles se fondent sur le retour à des formes de vie éradiquées, laminées ou invisibilisées, en sorte qu'elles se soulèvent, se dressent littéralement contre les « autorités » ou les forces de contrainte anthropocéniques¹². Engagées dans la recherche d'un futur vivable, elles procèdent de l'expérimentation de nouvelles structures de signification qui réévaluent la place des humains dans le vivant et dans le monde que ceux-ci engagent. On peut parler de recherche de recomposition ontologique autour de la redéfinition des attachements, des confiances, du sens de la continuité et de la durabilité, sachant que cette recomposition, pour être radicale, c'est-à-dire rompre avec l'ontologie de l'anthropocène – le dualisme naturaliste, pour le dire vite –, repense le rapport au passé, la conscience du temps, le sens du politique, et jusqu'aux modalités de la connaissance ; en ce sens elle est nécessairement épistémique. J'ai initialement envisagé que la recherche d'une nouvelle structure de signification s'adresse à une approche

12. Voir le processus de « prise de terre » initié par des collectifs Notre-Dame-des-Landes (Collectif, 2019), qui essaime aujourd'hui en un mouvement des « soulèvements de la terre », contre l'accaparement, la bétonisation et l'éradication d'usages de communs : <https://lessoulevementsdelaterre.org/>.

contre-hégémonique du patrimoine (Tornatore, 2019 a et b). Demeure cependant le piège de l'oxymore, aussi une pensée contre-hégémonique, face à l'anthropocène, ne cesse d'interroger la pertinence de la catégorie de patrimoine en sorte que, dans l'optique d'en changer, sa portée ne peut se limiter à la relation au passé. Expérimenter une autre structure de signification suppose de dénouer des liens afin de pouvoir en confectionner d'autres. Un dénouement, c'est d'une part l'action de dénouer, délier, détacher, défaire, libérer... et d'autre part l'action de mettre fin à un récit dont l'intrigue a été « bien » menée. Le récit en cause, c'est le récit de l'anthropocène. En première analyse, la composition d'un monde alternatif au monde anthropocénique implique au moins cinq dénouements, aux deux sens du mot.

Un premier dénouement d'ordre *juridique* suppose de sortir de l'imaginaire propriétaire qui équipe le formatage capitaliste étendu à toutes les formes de vie, et que l'État a accompagné et dont il s'est porté garant, en particulier en instaurant une forme de propriété collective, le patrimoine (public, national), qui dessine les contours d'une puissante entité de reconnaissance et d'appartenance, la nation, sans mettre en danger le principe de la propriété privée qui régit, par accumulation, l'ordre socio-économique. La propriété privée et la souveraineté étatique, structure de référence de la dépossession territoriale des corps collectifs terriens, par déracinement, en Europe dans le cadre de la réforme agraire et de l'industrialisation, dans le Nouveau Monde dans le contexte de la colonisation (Giroux, 2017, 2019), sont les deux faces de l'ordre capitaliste. Dans le cadre de ce dénouement, prend tout son sens le glissement de la propriété comme titre à la propriété comme faculté à habiter la chose (Vanuxem, 2018), de la propriété aux communs et ce, concomitant au passage d'un droit extractif, abstrait et déductif à un droit génératif, inductif, constamment en devenir (Gutwirth et Stengers, 2016 ; Gutwirth, 2018). *Dénouer le droit*, c'est l'ouvrir à d'autres conceptions de la possession (quelle que soit la chose possédée), à d'autres façons de la revendiquer – par ancestralité, par coutume, par usage en commun, etc. –, en somme à une territorialité relationnelle (Coulthard, 2018) nouant étroitement ontologie et politique.

Aussi, en bonne logique, le dénouement de l'ordre anthropocénique est-il simultanément *politique*. Là où celui-ci traite les êtres vivants et les choses comme des actifs, impose leur contrôle et leur aménagement – ceci vaut bien sûr pleinement pour le patrimoine –, son dénouement se donne pour objectif une culture de l'alliance, du prendre soin et du faire attention dont les interrogations permanentes ont trait à l'instauration de liens directs entre les humains et entre humains et non-humains, qui ne soient fondés ni sur la délégation ni sur la mise à distance, ni sur l'objectification ; aux formes de la représentation : comment des humains peuvent-ils représenter des non-humains et porter leurs intérêts (Landivar et Ramilien, 2015, 2019) ? Comment représenter des passés ? ; aux conditions de la participation : comment prendre part sans prendre le pouvoir¹³ ? *Dénouer le politique*, c'est réfléchir au contrat social qui fonde son organisation et la possibilité de troquer « notre » contrat fondé sur la revendication de possession, pour un contrat fondé sur la composition polyphonique¹⁴.

Le dénouement est alors *temporel*. On sait que la modernité s'est fondée sur la rupture du présent avec le passé et l'institution consécutive, avec l'histoire et le patrimoine, du « passé-comme-un-autre »¹⁵ et sur une conception du temps sinon linéaire du moins organisé et modulé sur la séquence passé-présent-futur. François Hartog (2003) a tenté de rendre compte des modulations de polarité de cette tripartition et fait du présentisme – un présent perpétuel –, vu comme le régime d'historicité devenu dominant, l'expression d'un brouillage des catégories temporelles, sinon d'un blocage de la flèche du temps. Aussi, paradoxalement, l'accélération et la fuite en avant – l'invocation coûte que coûte de la croissance ; limites du patrimoine comme instance de régulation – peuvent être vus comme les symptômes des ratés ou des échecs de la modernité – au sens où elle n'a pas tenu ses

13. Une référence importante peut être la conception zapatiste du pouvoir, voir Baschet, 2014.

14. Soit la tension entre le « c'est à moi » du propriétaire et le « c'est à moi » au sens de « c'est à mon tour » de la composition polyphonique : Vinciane Despret (2016), inspirée par Bruno Latour (2011).

15. Marc Guillaume (1980), inspiré par Michel de Certeau.

promesses quant au futur qu'elle annonçait. *Dénouer le temps*, c'est alors le ralentir, c'est le rendre relatif au temps des autres, c'est le pluraliser : temps cyclique, temps plié, temps vécus dans lesquels les passés et le « pas encore » habitent le présent et l'augmentent. Il faut suivre ici le programme de Boaventura de Sousa Santos (2016) consistant, contre « le gaspillage des expériences », à mettre en œuvre conjointement une « sociologie des absences », visant à étendre le présent aux expériences passées et présentes rendues inexistantes dans la tradition fondée sur la monoculture du temps linéaire, et une « sociologie des émergences » qui pousse à « rendre le futur rare et ainsi à en faire un objet de soin ». Dans une perspective qui n'est pas sans proximité, Jérôme Baschet propose de rompre avec « la tyrannie du présent », de sortir du « présent présentiste », constitutif de l'expansion du régime de temporalité propre au capitalisme, pour se défaire du temps chronologique – abstrait, vide et homogène – et voit l'émergence possible de régimes d'historicité et de temporalités dont les effets décisifs seraient de rouvrir le futur, non pour « revenir au futur de la modernité », régi par la loi du Progrès, mais un « futur-es-pérance », incertain mais concret, ancré dans l'expérience réelle, dans le moment et dans la durée du faire (Baschet, 2018, p. 298 et 304).

S'il est vrai que les conceptions du temps conditionnent la compréhension du monde, celle-ci ne peut plus être seulement occidentale (Santos, 2016) et appelle alors un dénouement *cognitif*. En préconisant l'ouverture de la production du savoir au « sentir-penser » (Escobar, 2018), les courants de la pluriversalité et de la pensée décoloniale invitent l'Occident à apprendre des peuples qui ont maintenu des modes de vie non-capitalistes, à apprendre du « Sud anti-impérialiste ». *Dénouer la connaissance* – perspective dans laquelle l'anthropologie doit renouveler son projet et s'engager comme force de transformation (Ingold, 2018 ; Glowczewski, 2020) –, c'est alors apprendre à apprendre et, par un dépassement de la monoculture du savoir scientifique, inscrire ce dernier dans une « écologie des savoirs » (Santos, 2016) traduisant l'impératif, face à/contre l'anthropocène, d'une justice épistémique. C'est aussi, dans la perspective de sortir de l'exceptionnalisme humain et parce que nous devons

penser, ne pas renoncer à penser, se demander comment penser la pensée, comment connaître la connaissance, comment raconter les histoires (Haraway, 2020, p. 67) ; comment ne pas présumer des lieux, des formes et moyens de la pensée, de l'entendement, de la compréhension, de la relation, de la communication, de la sensation dès lors que cela concerne les autres qu'humains¹⁶.

Enfin, la transition ou le basculement vers un monde post-capitaliste ne peut s'accomplir sans un dénouement *technique*, non seulement parce que les quatre précédents dénouements envisagés ont leur part technique, ou plutôt engagent un type de technicité, mais parce qu'il ne peut y avoir de savoir sans faire ou qui n'oriente un faire ; en outre l'expérience technique, outil et moyen de l'interaction ou de la transaction avec un environnement, est une expérience de connaissance – en ce sens le dénouement cognitif est nécessairement technique. Au-delà de ces généralités qui rappellent l'évidente technicité des activités humaines, il importe de souligner que l'Anthropocène désigne un système technologique et qu'il est développé au sein de l'ontologie naturaliste : les technologies industrielles au service de l'extractivisme comme la géo-ingénierie en sont parfaitement exemplaires, en tant qu'elles signifie la domination de la nature par la technique, relation opérée à un moment de l'histoire des sociétés occidentales et qui précisément a donné à « l'Occident » sa figuration politico-ontologique. Dans ce contexte, dénouer la technique serait réévaluer cette relation sur la base du trio nature/culture/technique. Sans doute ce travail a-t-il déjà connu des réalisations avant la lettre avec la sociologie des sciences et des techniques, du dénouage par symétrisation du Grand Partage à la théorie de l'acteur-réseau (autour de Michel Callon et Bruno Latour), ou avec l'ethnologie des techniques ou des cultures matérielles, appelée encore « technologie culturelle », appuyée en particulier sur les travaux d'André Leroi-Gourhan, se liant, dans les années 1970-1980, avec la veine des recherches sur les ethnosciences et postu-

16. Voir par exemple les recherches sur les formes « d'intelligence » et de « sensibilité » explorées dans les mondes du végétal – on remarquera qu'elles nécessitent pour nos catégories anthropocentrées l'usage des guillemets.

lant en somme que toute technique est une « ethnotechnique »¹⁷. Or, s'immisçant dans le débat anthropocénique, le philosophe Yuk Hui vient poursuivre sur nouveaux frais cette perspective, à partir de l'œuvre de Gilbert Simondon, en proposant d'intégrer le facteur technique dans la politique des ontologies. Soit un geste de réalisme : les cosmologies plurielles et singulières déclinées en ontologies (au sens de Philippe Descola) sont selon cet auteur des « cosmotechniques » car c'est par la technique que toute ontologie s'accomplit. Ainsi, *dénouer la technique*, serait moins dérouler l'opposition *high tech/low tech* qu'explorer les limites du concept actuel de technologie, réaffirmer la relation entre cosmologie, morale et technologie qui a disparu du système technologique anthropocénique – une manière de réévaluer la relation entre nature et technologie –, se réapproprier la technologie et l'ouvrir aux cultures non-modernes¹⁸ afin d'inventer les cosmotechniques de/pour notre époque.

Ces dénouements, non limitatifs cependant, sont autant de manières d'approcher ou de décliner le thème des résurgences, positionnées face à l'anthropocène. Pris ensemble, ils constituent une force de transformation et les linéaments d'un futur rare et possible. On ne doit cependant pas ignorer les critiques qu'ont suscité le tournant ontologique et des pensées hâtivement mises dans un sac étiqueté « post-humanisme », en particulier pour leur empathie à l'égard des cosmologies autochtones. Ainsi l'anthropologue Alf Hornborg :

Ma position depuis de nombreuses années est qu'il n'y a pas moyen de ressusciter [*resurrect*] des ontologies qui se sont montrées incapable de résister à la modernité. Notre seul espoir est de comprendre, d'une manière nouvelle ce qu'est la modernité. Et c'est une chose que nous n'ap-

17. Ce courant de recherche s'est développé au sein de la revue *Techniques et culture*. Voir les numéros 54 et 55 qui regroupent en particulier les textes de la première période (*Techniques et Culture*, 2010). Noter que les relations entre les deux courants (sociologique et ethnologique) ont pu être fécondes tout en étant tumultueuses.

18. En ce sens l'approche cosmotechnique se lie aux résurgences autochtones.

prendrons jamais, je pense, de nos Autres non modernes, qui ont tendance à devenir aussi dépendants de la modernité – et possédés et attirés par elle – que nous le sommes » (Hornborg 2018, ma traduction).

Nul doute à cet égard que le dénouement cognitif – techno-cognitif –, en ce qu'il repose précisément sur l'exploration de chemins de la connaissance fermés par la modernité, sera la pierre d'achoppement de la construction de ce futur, relativement à la manière dont « nous » serons capable de considérer les différences entre existants et d'en faire une condition de transition.

Bibliographie

- Abensour Miguel, 2010, « Démocratie insurgente et institution », *dé(s) générations*, n° 11, p. 5-12.
- Abensour Miguel, 2012, *La Démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien*, Paris, Félin.
- Alfred Taiaie et Cornthassell Jeff, 2005, « Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism », *Government and opposition*, vol. 40, n° 4, p. 597-614.
- Alfred Taiaiake, 2014, *Paix, pouvoir et droiture. Un manifeste autochtone*, Wendake (Québec), Éditions Hannenorak.
- AZLN (Armée zapatiste de libération nationale), 2005, « Sixième déclaration de la forêt Lacandone ».
- Barbe Noël, 2019, « Pour une anthropologie plébéienne et pragmatiste du patrimoine. En finir avec le patrimoine patricien. Par le bas et par la marge », *In Situ. Au regard des sciences sociales* [En ligne], n° 1.
- Baschet Jérôme, 2014, *Adieux au capitalisme. Autonomie, société du bien vivre et multiplicité des mondes*, Paris, La Découverte.
- Baschet Jérôme, 2018, *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits*, Paris, La Découverte.
- Baschet Jérôme, 2021, *Basculements. Mondes émergents, possibles désirables*, Paris, La Découverte.
- Bellier Irène (dir.), 2013, *Peuples autochtones dans le monde. Les enjeux de la reconnaissance*, Paris, L'Harmattan.
- Bellier Irène et Hays Jennifer (dir.), 2019, *Échelles de gouvernance et droits des peuples autochtones*, Paris, L'Harmattan.
- Bonneuil Christophe et Fressoz Jean-Baptiste, 2013, *L'événement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Le Seuil ; Groupe Cynorhodon, 2020, *Dictionnaire critique de l'anthropocène*, Paris, Éditions du CNRS.
- Castriota Leonardo et Braga Gabriel, 2016, « Patrimônio insurgente: estetização e resistência cultural no Brasil do início do Séclo XXI », dans *Contested Cities*, congresso internacional, Madrid.
- Clifford James, 2013, *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Cambridge, Harvard University Press.

- Collectif, 2019, « Prise de terre(s), *lundimatin* [en ligne], n° 209, 23 septembre 2019, disponible sur : <https://lundi.am/zad>.
- Cornu Marie, Orsi Fabienne et Rochfeld Judith (dir.), 2017, *Dictionnaire des biens communs*, Paris, PUF.
- Coulthard Glenn S., 2018, *Peau rouge, masques blancs. Contre la politique coloniale de la reconnaissance*, Montréal, Lux éditions.
- Crutzen Paul J. et Stoermer Eugene F., 2000, « The Anthropocene », *IGBP [International Geosphere-Biosphere Programme] Newsletter*, n° 41, p. 17-18.
- Crutzen Paul, 2002, « Geology of Mankind », *Nature*, vol. 415, p. 23.
- Dardot Pierre et Laval Christian, 2014, *Commun. Essai sur la révolution du 21^e siècle*, Paris, La Découverte.
- Descola Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Despret Vincianne, 2016, « Figures de la recomposition », dans *Le grand orchestre des animaux*, catalogue d'exposition (Paris, 2 juillet 2016-8 janvier 2017), Paris, Fondation Cartier pour l'art contemporain, p. 67-73.
- Escobar Arturo, 2018, *Sentir-penser avec la terre. Une écologie au-delà de l'Occident*, Paris, Le Seuil.
- Ferdinand Malcom, 2019, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Le Seuil.
- Giroux Dalie, 2017, « Nationalisme et souveraineté dans les luttes autochtones contemporaines », *Nouveaux Cahiers du socialisme*, n° 18, p. 71-78.
- Giroux Dalie, 2019, *La généalogie du déracinement. Enquête sur l'habitation postcoloniale*, Montréal, Presses universitaires de Montréal.
- Glowczewski Barbara, 2011, « Résister au désastre : entre épuisement et création », *Cahiers l'anthropologie sociale*, n° 7, p. 23-40.
- Glowczewski Barbara, 2020, *Indigenising Anthropology with Guattari and Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Glowczewski Barbara et Laurens Christophe, 2018, « Les conflit des existences à l'épreuve du climat ou l'anthropocène revu par ceux que l'on préfère mettre à la rue ou au musée », dans Beau Rémi et Larrère Catherine, *Penser l'anthropocène*, Paris, Presses de Science Po, p. 141-155.
- Guillaume Marc, 1980, *La politique du patrimoine*, Paris, Galilée.
- Gutwirth Serge et Stengers Isabelle, 2016, « Théorie du droit. Le droit à l'épreuve de la résurgence des *commons* », *Revue juridique de l'environnement*, vol. 41, n° 2, p. 306-343.
- Gutwirth Serge, 2018, « Quel(s) droit(s) pour quel(s) commun(s) », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* [en ligne], vol. 2018, n° 81, disponible sur : https://works.bepress.com/serge_gutwirth/127/.
- Hamilton Clive, 2013, *Les apprentis sorciers du climat. Raisons et déraisons de la géo-ingénierie*, Paris, Le Seuil.
- Haraway Donna, 2016, « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène : faire des parents », *Multitudes*, n° 65, p. 75-81.
- Haraway Donna, 2020 [2016], *Vivre avec le trouble*, Vaulx-en-Velin, Éditions Les mondes à faire.
- Hartog François, 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Le Seuil.
- Henare Amiria J. M., Holbraad Martin et Wastell Sari (dir.), 2007, *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. London, Routledge.
- Hertz Ellen et Chappaz-Wirthner Suzanne, 2012, « Introduction : le "patrimoine" a-t-il fait son temps ? », *ethnographiques.org* [en ligne], n° 24.
- Holbraad Martin, Pedersen Axel et Viveiros de Castro Eduardo, 2014, « The politics of ontology: Anthropological positions », *Cultural Anthropology* [en ligne], 13 janvier 2014, disponible sur : <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>.
- Hornborg Alf, 2018, « Global magic », disponible sur : https://www.academia.edu/34999699/Global_Magic_pdf.
- Hui Yuf, 2017, « On cosmotechnics : for an renewed relation between technology and nature in the Anthropocène », *Techné : Research in Philosophy and Technology*, vol. 21, n° 2-3, p. 1-23.
- Ingold Tim, 2018, *L'anthropologie comme éducation*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- *In Situ. Au regard des sciences sociales* [en ligne], 2021, « Patrimoine et commun(s) », numéro thématique sous la direction de Cornu Marie, Cominelli Francesca et Tornatore Jean-Louis, n° 2, disponible sur : <https://journals.openedition.org/insituarss/>.
- James William, 2005 [1916], *La volonté de croire*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond / Le Seuil.

- Kothari Aashish, Salleh Ariel, Escobar Arturo, Demaria Federico et Acosta Alberto (dir.), 2019, *Pluriverse. A Post-Development Dictionary*, New Delhi, Tulika Books and Authorsupfront.
- Landivar Diego et Ramilien Émilie, 2015, « Reconfigurations ontologiques dans les nouvelles constitutions politiques andines », *Tsantsa*, vol. 20, p. 29-40.
- Landivar Diego et Ramilien Émilie, 2019, « Du sujet du droit à l'hyper-sujet du droit : une analyse anthropologique comparée du droit des entités de la nature en Bolivie et en Équateur », *Revue juridique de l'environnement*, 2019/HS18 n° spécial, p. 69-88.
- Latour Bruno, 2011, « Gabriel Tarde – La société comme possession. La preuve par l'orchestre », dans Debaïse Didier (dir.), *Philosophie des possessions*, Dijon, Les presses du réel, p. 9-34.
- Latour Bruno, 2015, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte.
- Latour Bruno, 2017, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte.
- Lovelock James, 1993, *La terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*, Paris, Flammarion.
- Macé Marielle, 2019, *Nos cabanes*, Lagrasse, Éditions Verdier.
- Margulis Lynn, 2012, « Gaïa », dans Hache Émilie (dir.), *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux*, Paris, Éditions Amsterdam, p. 251-266.
- Moore Jason (dir.), 2016, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland, PM Presse.
- *Multitudes*, 2019, « Est-il trop tard pour l'effondrement ? », n° 76. En ligne : <https://www.multitudes.net/category/l-edition-papier-en-ligne/76-multitudes-76-automne-2019/>.
- Ogien Albert et Laugier Sandra, 2014, *Le principe démocratie. Enquête sur les nouvelles formes du politique*, Paris, La Découverte.
- Polanyi Karl, 1983 [1944], *La Grande Transformation : Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard.
- Santos Boaventura de Sousa, 2016, *Épistémologies du Sud, Mouvements citoyens et polémiques sur la science*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Servigne Pablo et Stevens Raphaël, 2015, *Comment tout peut s'effondrer. Manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Le Seuil.
- Servigne Pablo, Stevens Raphaël et Chapelle Gauthier, 2018, *Une autre fin du monde est possible. Vivre l'effondrement (et pas seulement y survivre)*, Paris, Le Seuil.
- Simpson Leanne B., 2018, *Danser sur le dos de notre tortue. La nouvelle émergence des Nishnaabeg*, Montréal, Varia.
- Stengers Isabelle, 2009, *Au temps de catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte.
- *Techniques & Culture*, 2010, « Cultures matérielles. Anthologie raisonnée de *Techniques & Cultures* », sous la direction de Bartholeyns Gil, Govoroff Nicolas et Joulian Frédéric, n°s 54 et 55.
- Todd Zoé, 2016, « An indigenous feminist's take on the ontological turn: "Ontology" is just another word for colonialism », *Journal of Historical Sociology*, vol. 29, n° 1, p. 4-22.
- Tornatore Jean-Louis, 2018, « S'attacher à la zad : de quel patrimoine pourrions-nous parler ? », *lundimatin* [en ligne], n° 148, disponible sur : <https://lundi.am/S-attacher-a-la-zad-de-quel-patrimoine-pourrions-nous-parler-1392>.
- Tornatore Jean-Louis, 2019a, « Pour une anthropologie pragmatiste et plébéienne du patrimoine : un scénario contre-hégémonique », *In Situ – Au regard des sciences sociale* [en ligne], n° 1, disponible sur : <https://journals.openedition.org/insituarss/449>.
- Tornatore Jean-Louis, 2019b, « Des cabanes, la transe et la propriété. Éléments pour un scénario contre-hégémonique du patrimoine : vers un temps de communs », Communication au séminaire de l'EHESS « Critical Heritage Studies. Épistémologies, réception et actualité (Europe, Asie, Monde) », Paris, 15 avril et à la Midi-causerie du CELAT-AQAM, Montréal, 14 novembre (à paraître).
- Tornatore Jean-Louis, 2020, « Patrimoine et territoire : institution, destitution », dans Tornatore Jean-Louis, Cachat Séverine et Chave Isabelle (dir.) *Patrimoines et territoires. Une parenté conceptuelle en question*, Vitry, *Les cahiers du CFPIC* [en ligne], p. 195-222.
- Tsing Anna L., 2018, « Résurgence holocénique contre plantation anthropocénique », *Multitudes*, n° 72, p. 77-85.
- *Tumulte*, 2017, « Pluriversalisme décolonial », vol. 48, n° 1.
- Vanuxem Sarah, 2018, *La propriété de la terre*, Marseille, Wildproject éditions.