



**GROUPE
DE RECHERCHE
ET D'INTERVENTION
RÉGIONALES**

**Protection de l'environnement
et changement social
en Himalaya central**

Pierre-André Tremblay
Mars 1995



Université du Québec à Chicoutimi

**PROTECTION DE L'ENVIRONNEMENT
ET CHANGEMENT SOCIAL EN HIMALAYA CENTRAL**

**Pierre-André Tremblay
Département des sciences humaines
Université du Québec à Chicoutimi**

Note de recherche n° 14

**Groupe de recherche et d'intervention régionales
Université du Québec à Chicoutimi (UQAC)
Mars 1995**

© Université du Québec à Chicoutimi

Dépôt légal - 1er trimestre 1995
Bibliothèque nationale du Québec

ISBN: 2-920730-29-0

PROTECTION DE L'ENVIRONNEMENT ET CHANGEMENT SOCIAL EN HIMALAYA CENTRAL¹

INTRODUCTION: LE PROBLÈME

...the differentiation and formation of subordinated categories of people are both a part of and apart from the political economy of advanced capitalism.
B. N. Adam (1993: 325)

In short, «marginality» is no longer an entirely self-evident category.
Crook, Pakulski & Waters (1992: vii)

Au premier rang des efforts pour «repenser l'économie» se trouvent les théories et les pratiques écologistes. Ce texte voudrait présenter une de ces pensées concrètes située dans le nord de l'Inde, en insistant sur l'étroite articulation entre la réforme des pratiques productives dans un sens plus respectueux de l'environnement naturel, la recherche d'une démocratie plus directe et la mise à distance des règles organisant le marché mondial. On verra que les revendications de protection de l'environnement n'éclosent pas d'elles-mêmes dans des sociétés paysannes pourtant fréquemment décrites comme «plus près de la nature». L'expérience indienne tend en effet à montrer que la protection environnementale peut s'intégrer (avec difficulté) aux pratiques d'un État dont on sait que *par ailleurs*, il est le principal introducteur du capitalisme dans les économies paysannes. La compréhension des revendications écologistes exige donc qu'on s'arrête à l'histoire concrète des mouvements sociaux qui s'en font les porte-paroles. On ne saurait voir dans les demandes de ces mouvements la simple expression de valeurs purement déterminées par des choix éthiques. Il faut étudier leur genèse

¹ Cette note reprend, en la modifiant, une communication présentée au colloque «Contre l'exclusion: repenser l'économie» organisé par l'Association d'Économie Politique (Université du Québec à Montréal, 14-15 octobre 1994). La recherche dont elle traite a été entreprise grâce à l'appui du Fonds FCAR du Gouvernement du Québec et de l'Université du Québec à Chicoutimi. Le professeur Ashis Nandy m'a accueilli au Centre for the Study of Developing Societies (Delhi), le professeur Ramachandra Guha du Nehru Memorial Museum m'a consacré de longues heures de conversation et, bien sûr, rien n'aurait été possible sans Rajdarshan Singh Rawat et Manoj Rawat. Mmes Michèle Gagnon et Miriam Alonso et MM. Jean Désy et Marc-André Morency ont bien voulu relire une version antérieure de ce texte. Que toutes ces personnes en soient remerciées.

sociale et politique. Ces mouvements étant essentiellement des pratiques, on n'échappe pas à l'analyse empirique.

Mais avant de le faire, considérons une première difficulté: l'ambiguïté même des mots que nous utilisons. S'il faut «repenser l'économie», que devons-nous donc repenser? Le terme d'économie peut en effet recouvrir deux choses qu'il serait dangereux de confondre. La première est ce qu'on peut appeler l'*«économie-chose»*, c'est à dire un domaine d'activités visant, selon les différentes écoles, la production et la circulation des biens et des services, la double articulation des rapports de production aux forces productives ou encore, le choix des moyens rares à usage alternatif. Il s'agit ici d'un champ de pratiques parfois aveugles à elles-mêmes mais parfois présentes à la conscience, qu'on peut aborder selon la substance, le contenu d'un certain type de rapports sociaux: est économie ce qui concerne la richesse. On peut alors distinguer l'économie de la politique, de la culture ou de la parenté, quitte à y voir un cas important mais particulier de «l'économie des pratiques» (Bourdieu, 1980: 209). Repenser ce champ, c'est alors repenser le mode de réalisation de ces pratiques, chercher à voir comment on peut les organiser autrement, en d'autres termes: voir comment on peut produire différemment de la richesse. Il restera alors à se demander: différemment de quoi?

Le terme d'économie peut aussi désigner non la chose, mais la science qui en parle. On aura donc affaire à un certain régime discursif dont on peut dater l'apparition, voir les modifications, constater l'établissement dans certaines institutions, étudier la diffusion et réaliser qu'il se présente comme synonyme du premier sens. La discussion sera alors méthodologique, épistémologique, ou touchera à l'histoire des idées. Je laisse ce sujet à d'autres plus compétents.

Cependant, on ne se débarrasse pas aussi facilement de ce recouvrement de l'économie-chose par l'économie-discours, car le discours économique jouit d'une hégémonie qui fait l'envie des autres sciences sociales. Lorsqu'on donne, au bulletin de nouvelles du soir, l'évolution des cours de la Bourse, du taux du dollar ou de celui de l'inflation; lorsqu'on voit un politicien se faire élire en revendiquant non son statut d'homme politique, mais sa formation d'économiste; lorsqu'on voit un ministère s'intituler non plus «Bien-être social» mais ministère des «Ressources humaines», on se dit que cette

société, par une espèce de syncdoque troublante, cherche à exister toute entière dans la production de richesses et à se condenser totalement dans le discours qui en parle. Pour une fois seraient confondus la carte et le territoire. L'anthropologue est tenté d'y voir un mode particulier de pensée magique.

Notre société rabat la vie sociale sur son économie et, à la limite, rend les autres dimensions illégitimes. Or, en magnifiant ainsi l'économie, on en fait un *deus ex machina*, quelque chose d'au-delà de la société *puisque la contrôlant*, où les agents sociaux concrets et perceptibles ne sont plus que les jouets impuissants de forces mystérieuses. Personne ne contrôle le taux de chômage ou d'inflation, personne ne peut stopper ce processus irréversible qu'est la mondialisation des échanges, on n'arrête pas la croissance technologique ni le progrès et d'ailleurs, qui le voudrait? Les êtres humains ne sont – ne peuvent être – que des porteurs de structures. Dans ce contexte, parler d'économie, c'est comme parler de météorologie². Ce discours est à ce point adapté à la société capitaliste (ou «moderne») qu'on pourrait sans doute jauger de la modernité d'une formation sociale au degré d'hégémonie qu'y occupe le discours économique.

D'autres comme Polanyi (1944) ont cherché à le démontrer et je n'y insisterai pas: semblable représentation n'est possible qu'à la condition de retirer la dimension économique du reste des rapports sociaux, ce qui est indispensable si on veut la voir comme entièrement auto-déterminée. On pourrait aussi voir ce désenclavement (*disembeddedness*) comme une *exclusion* du non-économique. Il serait facile d'ajouter que cela s'accompagne d'une seconde exclusion ou, si on préfère, de la production de groupes exclus: classe ouvrière, femmes, pauvres, paysans.

Ces deux premières exclusions en recoupent une autre, qui n'est pas moins fondamentale. De même qu'il repousse le non-économique dans les ténèbres extérieures, le discours économique condamne le non-social au rang des externalités et rend ardue, voire impossible, l'analyse des rapports entre le social et la nature. On voit ici apparaître une distinction que d'autres sociétés, à d'autres époques, ne concevaient guère en ces

² Avant qu'on ne m'accuse d'impérialisme disciplinaire, je rappellerai que Durkheim définissait un phénomène social comme ce qui s'impose à l'individu. Nous ne sommes pas si loin de la même logique qui ne considère que le structurel.

termes. Comme l'étymologie nous le révèle, économie et écologie ont une racine commune et bien administrer (*nemein*) la maison (*oikos*) ne peut se faire qu'en l'intégrant aux champs, aux paysages, au milieu local et régional (au *pays*, comme disent justement les agriculteurs français). L'époque actuelle retire les ensembles sociaux de leur base écologique, qu'elle exclut et renvoie dans les «environs» de la vie sociale, ne l'admettant guère que comme ressource.

On voit donc se profiler plusieurs exclusions: du non-économique, des groupes subalternes, de l'environnement naturel. Nous en subissons de façon de plus en plus flagrante les effets, qui seront d'autant plus négatifs que ces exclusions s'additionneront. Comme elles sont la conséquence du mode d'être capitaliste, on peut penser qu'elles toucheront avec le plus d'évidence les formations sociales où il s'insinue. On pourrait présenter ce processus de façon plus juste en relevant que cette intrusion est en fait une *inclusion* de ces formations dans les circuits, tant nationaux qu'internationaux, de l'économie capitaliste, ce que désignent habituellement les termes de mondialisation et de globalisation (voir figure 1).

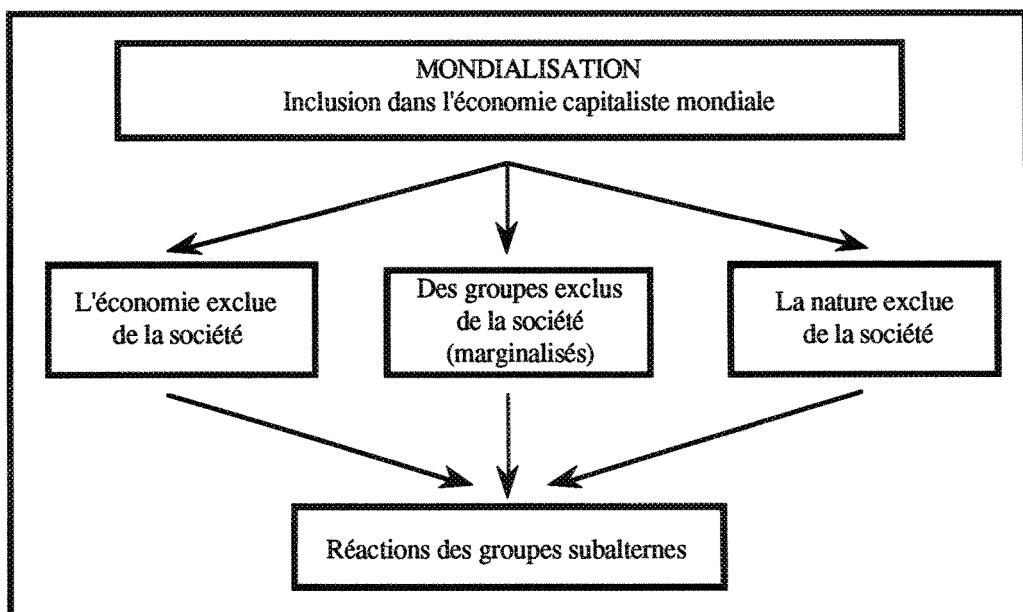


Figure 1: Les trois exclusions fondamentales

Mais sous peine de tomber dans les travers qu'on vient de relever, on ne peut présenter cette inclusion comme un processus se déployant sans heurts dans un espace politique plane. Comme toute domination, elle provoque chez les groupes diverses formes de résistance subalterne (Ranajit Guha, 1983; Haynes & Prakash, 1991). Certaines de celles-ci peuvent être conçues comme des réactions «ordinaires», plus ou moins cachées et relevant de la quotidienneté (Scott, 1990); d'autres, à la faveur de circonstances particulières et/ou d'individus exceptionnels (Chatterjee, 1984; Amin, 1984), trouvent un discours plus organisé pouvant offrir un mode collectif d'expression.

Le reste de ce texte s'appuiera sur la thèse suivante: la problématique de l'exclusion demeurera incomplète si elle néglige le processus parallèle d'*inclusion* dans les circuits de l'économie marchande (ou moderne, ou capitaliste)³. Ce processus duel est accompagné de réactions et de résistances dont certaines se fondent sur une conception moins autonome de l'économie et cherchent, au contraire, à l'intégrer au mode de vie et aux valeurs culturelles fondamentales. Parmi ces «modèles» différents, un des plus développés est le modèle gandien: on peut voir en lui plus qu'une réaction élémentaire et y distinguer une tentative – pas toujours victorieuse – pour faire plus que se formuler en simple contrepoint des pratiques dominantes. On y constate en effet des éléments d'une logique autre, partiellement en-dehors des cadres de pensée et d'action qui dominent la formation sociale indienne. Je vais donc commencer par rappeler brièvement le contexte social et régional d'une des manifestations les plus célèbres de ce mouvement, afin de montrer comment les problèmes qui lui donnent l'occasion d'exister sont les effets de l'inclusion de la région dans l'économie capitaliste nationale. Je présenterai ensuite les principaux moments de son évolution, dans le but de voir comment se manifestèrent les réactions locales à ces problèmes. Je tenterai ensuite de cerner les principales causes des zig-zags que connut le mouvement. Les deux dernières sections tenteront d'indiquer quelques-unes des leçons empiriques puis théoriques de vingt ans de résistance paysanne.

³ On aura compris que, contrairement à beaucoup de ceux qui utilisent le mot, je ne réduis pas la question de l'exclusion à celle de la dualisation du marché du travail. Le refus de l'économicisme me semble à ce prix.

HISTOIRE, ESPACE: LE CONTEXTE

Depuis qu'elle a remporté sa lutte contre les colonisateurs britanniques, l'Inde est une espèce de symbole de la résistance face à l'impérialisme. La façon dont elle a conquis son indépendance y est pour beaucoup: le charisme de Gandhi et l'interprétation qu'il faisait de ses «expériences avec la vérité» (Gandhi, 1927) transformait la lutte nationale en combat contre le Mal, représenté par la violence des colonisateurs et par leur mode d'organisation sociale déshumanisant, exploiteur et négateur de ce qu'il y a de plus sacré dans la vie. L'opposition à l'Occident est autant, sinon plus, un refus de la modernité, c'est-à-dire de la technologie inaccessible au commun des mortels, du pouvoir centralisé et de la dépendance du plus grand nombre (Paranjape, 1993). Gandhi proposait un «programme positif» fondant l'Inde indépendante sur l'agriculture et l'artisanat (on ne parlait pas encore des technologies intermédiaires), sur des communautés villageoises auto-suffisantes et auto-déterminées, sur le refus du salariat et sur l'égalité entre les personnes. Tous ces points lui semblaient typiques de la tradition indienne telle qu'elle est vraiment, une fois débarrassée des perversions produites par des siècles de domination impérialiste.

Comme on sait, l'histoire n'a guère suivi les indications de Gandhi. Dès avant la victoire sur les Britanniques, le Parti du Congrès se fit le porte-parole d'une Inde «socialiste», ce qui signifiait un pouvoir central fort, un secteur public développé, une planification favorisant le salariat, l'industrie lourde et l'augmentation de la productivité agricole, bref: la modernisation de la culture et de la société (Nehru, 1946). Gandhi y voyait la reproduction d'une bonne partie du mode de vie de l'ex-colonisateur. Cela n'empêche pas les leaders nationalistes de rendre hommage au Père de la nation dans des discours devenus de plus en plus rituels et dénués de substance.

Le portrait général est donc double. D'une part, le prophétisme de Gandhi fournit un ensemble de représentations qui sont encore efficaces pour critiquer la domination impérialiste et la modernité (Nandy, 1987: 127-162). D'autre part, la montée des classes moyennes et les succès indéniables des quarante dernières années font de l'Inde un compétiteur de plein droit des autres grandes puissances. La coupure entre la culture et la société ou, si on préfère, entre la réalité et sa représentation, est sans doute plus

profonde en Inde qu'ailleurs, mais on ne peut négliger aucun des deux termes; l'Inde actuelle est le mieux définie par la tension entre ces deux pôles (Nandy, 1988).

À l'intérieur de ce cadre général, les situations particulières sont extrêmement diverses et les résistances au procès de modernisation le seront donc aussi. Plutôt que de se borner à des généralités, il vaut mieux chercher à comprendre comment elles s'articulent concrètement. J'ai donc étudié d'un peu plus près le mouvement *Chipko*, situé en Uttarakhand (voir la carte). Cette région se trouve au nord-ouest de l'état d'Uttar Pradesh, immédiatement à l'ouest du Népal et au sud de la frontière chinoise (tibétaine). On y trouve quelques-uns des plus importants temples hindous du sous-continent et elle est célèbre pour ses parcs. La population d'un peu moins de 5 millions de personnes y est très majoritairement hindoue. Les brahmanes en composent un peu moins du quart, les rajput (caste des guerriers) environ 40%, les basses castes 25%, les minorités ethniques et tribales composant le reste (Negi, 1994: 133).

L'Uttarakhand est une région-ressources dont l'économie marchande est dominée par la production minière, hydroélectrique et, en particulier, par l'industrie forestière. À peu près dénuée d'industries de transformation, elle voit sa population principalement occupée par une agriculture qui comporte relativement peu de production commerciale et est tournée vers l'auto-subsistance. Cependant, les fermes ne peuvent généralement subvenir qu'à environ 40% des besoins des familles. Ceux-ci doivent donc être comblés par d'autres sources comme l'emploi offert par les organismes gouvernementaux, par exemple pour la construction et l'entretien des routes, les hommes pouvant aussi devenir militaires dans un régiment comme le Garhwal Rifles. De plus, la région a intégré depuis longtemps la migration comme une part importante de son activité économique. Elle touche principalement les hommes, qui iront occuper un emploi salarié dans les hôtels du sud de la frange himalayenne ou dans les villes des plaines, et retourneront au village une partie de leur salaire, ce qui a amené des journalistes à décrire l'économie qui en résulte comme une *money-order economy*. Ses conséquences sont notables: une proportion appréciable des hommes se trouvant hors des villages, la reproduction économique et sociale des communautés reposera sur les femmes, qui se chargeront de l'essentiel des travaux agricoles. Berreman y voit la source de l'autonomie des femmes de la région, supérieure, dit-il, à ce qu'on peut voir dans les plaines, ce qui ne signifie cependant pas que leur sujexion soit inexistante (1970: 78).

UTTARAKHAND (SITUATION RÉGIONALE)



La région est reconnue pour la taille et la qualité de ses forêts qui fournissent depuis longtemps son principal produit d'exportation. Dès le XIXe siècle, les conquérants britanniques y puisèrent les essences nécessaires à la construction des chemins de fer qui servirent à unifier politiquement et économiquement l'Empire des Indes. Généralement confiée à des entrepreneurs privés que supervisait l'administration coloniale, l'exploitation prenait la forme de coupes à blanc qui épuisèrent peu à peu les zones forestières. Comme ailleurs en Inde⁴, l'Indian Forest Department s'allia aux groupes dirigeants locaux – en l'occurrence le rajah de Tehri – pour encourager l'expropriation des terres communales, ce qui amena fréquemment de graves conflits entre les populations paysannes et les classes dominantes (Guha & Gadgil, 1989).

La politique indienne après l'indépendance reproduisit la politique impériale (Gadgil & Guha 1992; Pande, 1984). Les années qui suivirent le départ des Britanniques ne touchèrent cependant que les zones les plus basses des montagnes, les difficultés de transport rendant pratiquement inaccessibles les zones situées plus au nord. La guerre sino-indienne de 1962 ayant amené un prodigieux développement du réseau routier, de nouvelles forêts furent alors ouvertes à l'exploitation et, les pratiques de coupe demeurant inchangées, cela élargit la surface en proie à la sur-exploitation.

Les conséquences n'en sont pas qu'écologiques, car les forêts sont étroitement intégrées à l'économie paysanne. Le bois sert à la construction des bâtiments, mais aussi aux équipements aratoires, alors que le feuillage est utilisé comme fourrage pour les bêtes, que les baies, noix et fruits, composent une part importante de l'alimentation humaine, etc. L'amenuisement des forêts a donc des conséquences directes et visibles sur la survie des communautés et sur le travail des femmes, celles-ci devant aller chercher de plus en plus loin les produits nécessaires à la ferme (B. Agarwal, 1992: 136-143). La défense de la forêt est donc celle d'un mode de vie autant que celle d'un écosystème et est vécue comme la réponse à une agression par les entrepreneurs des plaines, en qui s'incarne l'économie marchande mondiale qui menace les communautés villageoises. L'introduction de cette économie amène donc à la fois une dépendance économique et une sujétion culturelle à l'égard des plaines, qu'on peut appeler un

⁴ Selon Guha et Gadgil, l'IFD expropria jusqu'à 20% du territoire indien (1989: 147).

«colonialisme interne» (Berreman, 1983) qui ne va pas sans provoquer des réactions de type régionaliste ou autonomiste (Aryal, 1994).

La figure 2 résume les principaux moments du cercle vicieux de la déforestation. Elle indique que la perte de contrôle sur les espaces forestiers, c'est-à-dire leur appropriation à des fins d'exploitation commerciale, diminue les espaces dont les villageois peuvent disposer pour l'usage domestique et l'agriculture. Les zones qui demeurent accessibles seront donc utilisées plus intensément, ce qui risque d'amener à leur épuisement progressif. Cela renforce à la fois la charge de travail des femmes et l'émigration masculine.

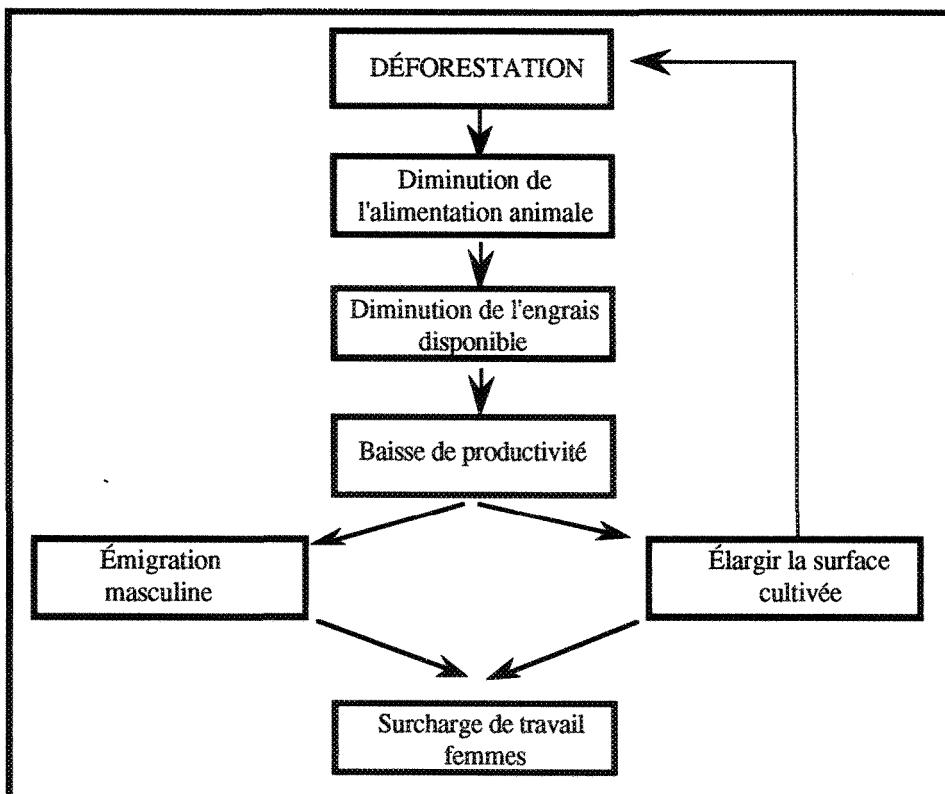


Figure 2: Le cercle vicieux de la déforestation

En résumé, la crise environnementale pousse à l'émigration masculine et augmente le besoin d'un revenu, cette monétarisation de l'économie semblant s'être accélérée depuis

une quarantaine d'années. Les villages deviennent ainsi de plus en plus dépendants de l'économie nationale, tant pour l'obtention de revenu que pour les biens que celui-ci permet de consommer. Cette monétarisation accélère la prolétarisation des habitants, mais de façon différentielle selon le sexe, les hommes étant plus étroitement intégrés à l'économie capitaliste. La reproduction économique et sociale reposera de plus en plus lourdement sur les épaules des femmes, sans qu'on puisse parler d'une amélioration proportionnelle de leur statut. Il est impossible d'y insister ici, mais on peut penser, en d'autres termes, que la modernisation semble avoir accentué, plutôt que diminué, la discrimination traditionnelle envers les femmes. La figure 3 synthétise les principales dimensions de cette dynamique complexe d'*intégration* au marché national et, par-delà, au système mondial.

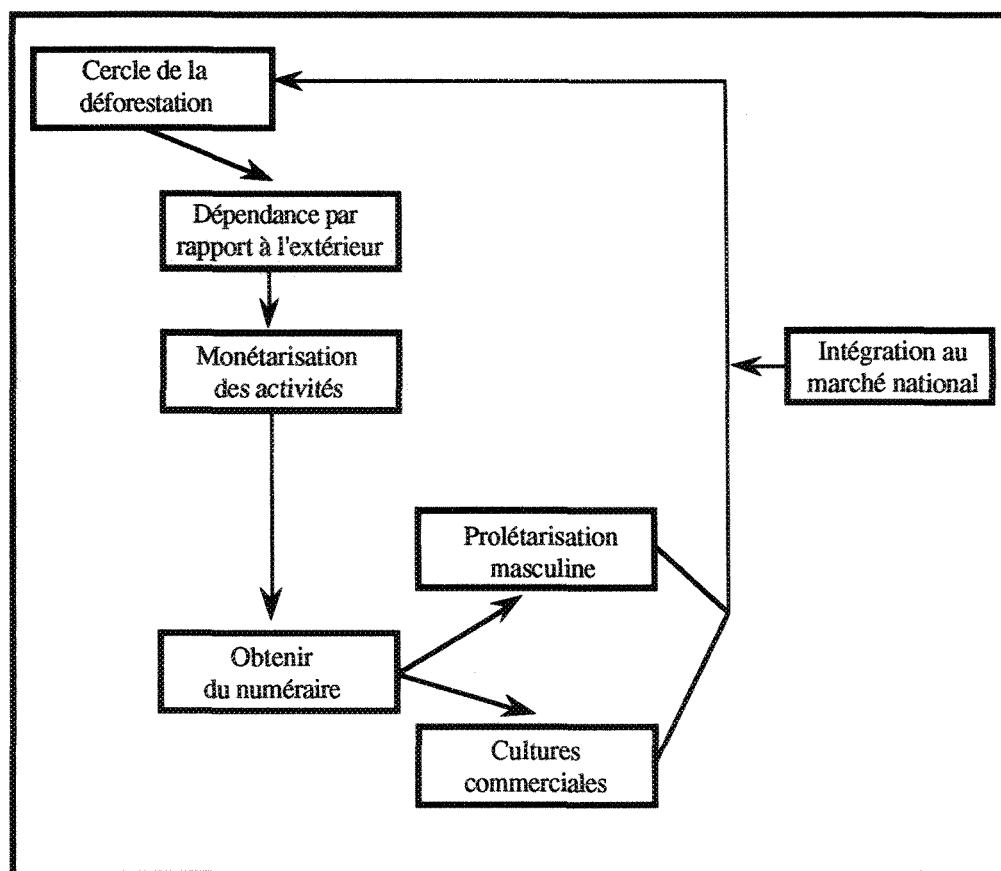


Figure 3: Conséquences sociales des problèmes environnementaux

La politique de modernisation qui opposa Gandhi et les élites dirigeantes du Congrès eut donc comme objectif et comme conséquence la constitution d'un espace économique national au sein duquel l'Uttarakhand était réduit au rang de région-ressource. Les conséquences en furent une importante déforestation, qui s'accéléra à mesure que des zones devenaient plus accessibles. Cette dégradation environnementale semble avoir accentué les différences au sein des communautés. De plus, l'environnement se trouvant fragilisé, les moussons eurent des conséquences de plus en plus négatives sur la région. Les glissements de terrain, l'érosion et les inondations s'aggravèrent pendant les années soixante, ce qui eut des impacts sur tout le bassin que draine le Gange, qui prend sa source en Uttarakhand. Nombreux furent ceux qui attribuèrent à la déforestation la responsabilité des catastrophes environnementales.

CHIPKO, DU GANDHISME À L'ÉCOLOGIE

Rien de vraiment surprenant alors à voir apparaître au début des années soixante-dix une série de réactions des communautés villageoises contre la coupe des forêts. Elles furent assez nombreuses, assez concentrées dans le temps et dans l'espace et semblaient assez cohérentes pour que les journalistes (toujours importants dans la vie publique indienne) y voient très vite la naissance d'un mouvement. Certains militants ayant proposé de protéger les arbres de la coupe en les entourant de leurs bras, ce mouvement fut appelé *Chipko*, qui signifie «embrasser» ou «entourer de ses bras» en hindi. Il devint vite célèbre dans toute l'Inde et fut rapidement publicisé hors du pays⁵.

Plusieurs travaux, en particulier parmi les premiers, présentèrent ce mouvement comme un effet immédiat des difficultés environnementales de la région. On insista alors sur la spontanéité des réactions, sur leur unicité et leur dimension communautaire (villageoise) (Shepard, 1981). Un regard plus attentif révèle plutôt que le terrain avait été préparé de longue date par la présence de groupes de militants gandhiens. Ceux-ci fournissaient une espèce d'infrastructure permettant la circulation des informations et, ce qui n'est pas à négliger dans une région de faible alphabétisation, la formulation et la dissémination de thèmes revendicateurs. Comme cela arrive fréquemment, ces militants

⁵ L'histoire du mouvement a été racontée, entre autres, par Barthélémy (1981), Ramachandra Guha (1990), Shiva (ed) (1991) et Weber (1989).

formulateurs des demandes populaires ne provenaient pas des mêmes couches sociales que ceux qu'ils représentaient. Beaucoup, en effet, appartiennent à la caste des brahmanes, c'est à dire à la catégorie traditionnellement dominante. Par un paradoxe facile à comprendre, cela leur confère sans doute une légitimité particulièrement utile à l'acceptation de thèmes qui, pourtant, remettent en question l'ordre traditionnel.

Beaucoup de ces militants⁶ étaient en effet des participants ou des proches sympathisants de groupes *sarvodaya*, organisations lâchement reliées se reconnaissant dans un idéal gandien de réforme sociale dont les principales dimensions sont la démocratie villageoise, l'abolition des castes, la promotion de la position des femmes, le développement de micro-industries locales. Leur présence dans la région est en bonne part l'effet du mouvement impulsé dans les années cinquante par Vinoba Bhave, un personnage très près des hautes sphères du Parti du Congrès qui chercha à revitaliser le gandhisme et à en réactualiser les revendications d'égalité sociale en insistant sur le *trusteeship*, l'appui que les riches doivent démontrer aux pauvres (Fox, 1989: 169-192; Kantowsky, 1980; Ostergaard, 1985).

On ne retiendra ici que deux dimensions importantes: la première concerne ce qu'on pourrait appeler l'existence matérielle ou la réalisation des thèmes *sarvodaya*; la seconde a trait à leurs déplacements.

La première dimension s'attache au fait que ces militants, en accord avec le refus gandien de l'industrialisation centralisée, mirent sur pied des micro-entreprises, des industries villageoises. Elles sont, *grossost modo*, construites sur le modèle coopératif, c'est à dire que les participants en sont collectivement les propriétaires et en retirent un revenu égal ce qui, répétons-le, respecte le refus gandien du travail salarié. Ces entreprises faisaient (et font encore) du tissage et du filage, produisaient de la résine de pin, oeuvraient en construction immobilière ou en travaux publics (routes, par exemple), etc. En particulier, elles faisaient de l'exploitation forestière. Il faut remarquer que pour les tâches nécessitant une importante main-d'œuvre, certaines de ces coopératives embauchaient des travailleurs, auxquels elles versaient un salaire tout ce qu'il y a de

⁶ Mais pas tous: on relève la présence de membres du Parti Communiste Indien, de partis politiques de centre-gauche et même de quelques membres du Parti du Congrès. Cette multiplicité d'affiliations rendit difficile un accord général sur les thèmes revendicateurs.

plus classique⁷. La forme coopérative et la démocratie qu'elle implique sont donc à usage limité.

Les groupes sarvodaya, ces «organisations non-gouvernementales», comme dit l'expression indienne, ont donc ceci de particulier qu'ils sont des entreprises. Cela signifie que les propriétaires ne sont pas *que* des militants non-violents vivant de l'air du temps. Il faut bien que vive leur entreprise. En d'autres termes, les propriétaires sont aussi des entrepreneurs (collectifs) compétitionnant sur un marché. Cela éclaire d'un jour nouveau l'opposition des militants aux compagnies forestières venues des plaines exploiter la matière ligneuse locale. Dans un contexte où celle-ci se raréfie, on peut voir dans ce refus un effort pour protéger l'accès aux ressources et exclure les compétiteurs. On comprend dès lors l'alliance entre militants sarvodaya et propriétaires (privés) locaux de compagnies forestières. Guère compréhensible sur un plan strictement idéologique, elle n'en marqua pas moins profondément les premières manifestations (Mitra, 1993). Clairement, la domination des rapports capitalistes, tant dans l'économie indienne que sur le plan international, surdétermine l'espace des possibilités des militants sarvodaya.

La deuxième dimension à retenir a trait aux énoncés qui encadrent les revendications, les légitiment et les situent dans un ensemble culturel et symbolique où elles acquièrent une histoire, c'est à dire un sens. Il apparaît clair que le désir d'exclure les compétiteurs étrangers n'était pas motivé par une volonté conservationniste qui ferait de la nature quelque chose d'intangible. Bien au contraire, on désirait que les concessions d'exploitation forestière soient attribuées aux entrepreneurs locaux, coopératifs ou non. Au contraire des exploitants extérieurs, ceux-ci utilisent en effet une main-d'œuvre locale en proie au sous-emploi et au chômage chroniques. Dans le discours des militants sarvodaya, cela est une manifestation concrète du principe de *swadeshi*⁸ en plus, évidemment, d'offrir un revenu à une population pauvre. La centralité des ces revendications peut expliquer pourquoi elles rencontrèrent aussi rapidement l'adhésion de larges portions de la population et ne se limitèrent pas à ses fractions entrepreneuriales.

⁷ Le même processus se répétant dans les kibbutzim israéliens, on peut penser que ce comportement est assez répandu dans les coopératives de développement.

⁸ Le terme signifie «indigène» ou «autochtone». Il fut employé par Gandhi pour désigner le refus d'acheter les produits britanniques. Il symbolise la volonté d'encourager la production locale, ce qu'on peut comprendre tant sur le plan national que régional ou local.

Il faut toutefois insister sur la façon dont fut présentée cette revendication: il faut protéger les forêts locales contre les exploitants extérieurs qui les rasent. On distingue donc une demande «écologique» qui serait comme un palimpseste de l'économie: si on veut permettre la reproduction de l'agriculture locale, si on veut offrir un emploi, etc., il faut lutter contre la dégradation de l'environnement. L'étroite imbrication du mode de vie et des conditions naturelles devient ainsi manifeste, mais il n'en est pas moins vrai qu'il y a exagération à voir dans ces premières protestations un mouvement *écologiste*.

La revendication environnementale devint cependant de plus en plus clairement énoncée, au point de déplacer presque entièrement les demandes «économiques» originelles. Quinze ans après les premières manifestations, les programmes de développement de l'emploi local par la mise sur pied de micro-industries n'ont plus guère d'élan et les efforts des organismes non-gouvernementaux pour abolir les castes se sont calmés et ont cédé le terrain aux programmes étatiques ou aux partis politiques. Les organisations sarvodaya ont certes conservé leurs dimensions économiques, mais il ne s'agit souvent que de coquilles vides qui ne survivent que grâce aux subventions ou aux dégagements d'impôt. Par contre, elles sont extrêmement actives dans les programmes de reforestation, dans la formation des responsables des forêts villageoises, dans les campagnes d'éducation populaire et dans l'animation des comités féminins⁹. Qui plus est, ces demandes environnementales ont pris des nuances strictement prohibitionnistes. Cela provoque des critiques assez féroces dans les communautés locales. Alors qu'au début, les militants demandaient une exploitation de la forêt qui soit respectueuse des contraintes de l'écosystème, ils se sont peu à peu faits les défenseurs d'une simple non-utilisation de la forêt. Plusieurs pensent qu'un tel refus de toute coupe brime les droits d'usage traditionnels et, ainsi, tend à reproduire, voire à augmenter, la pauvreté.

Que s'est-il donc passé? Les hypothèses sont nombreuses. Quelques-unes ont trait à l'évolution personnelle des militants, certains ayant été «convertis» à la défense de l'environnement par des expériences ou des rencontres personnelles (Bahuguna, 1989). D'autres ont trait à l'échec global des efforts entrepris sous l'égide de Vinoba: on est tenté de croire que les organisations se sont alors cherché une façon de survivre en se

⁹ La loi sur la protection des forêts communales fait des comités féminins villageois les responsables de la surveillance et de l'entretien des boisés.

trouvant de nouveaux enjeux. Plus convaincant cependant est le poids d'une conjoncture particulière. Les premières manifestations coïncident en effet avec un regain de l'attention internationale sur la situation de l'environnement (conférence de Stockholm en 1972), qui créa une pression sur les gouvernements et, en particulier, sur ceux qui aspiraient à un leadership international, comme le gouvernement indien. Cela ouvrit une «fenêtre d'ouverture politique» (Gamson & Meyer, 1992) propice à un partenariat entre les porte-paroles du mouvement populaire et l'État central. Celui-ci consulta ceux-là, édicta des lois et des règlements visant à la conservation des ressources et mit sur pied des comités d'experts sur lesquels siégeaient les principaux leaders du mouvement, toutes choses qui montraient son ouverture aux demandes populaires, son respect de l'environnement naturel et sa capacité à gérer l'héritage national. La proximité entre le Parti du Congrès et le mouvement de Vinoba facilitait évidemment les choses¹⁰.

Il faut remarquer que lorsque l'État central se mit à se préoccuper des revendications des paysans d'Uttarakhand, il ne fit pas que les absorber. Les demandes originelles portaient sur un univers défini en bonne part par les exigences d'un mode de vie local, alors que la politique formulée par le gouvernement considérait les forêts comme des ressources *nationales* en voie de disparition qu'il fallait, en conséquence, protéger. Le rapport à la forêt, partie intégrante d'un mode de vie, se modifia et la forêt devint une ressource à laquelle les industries nationales devaient avoir accès. Il s'agit donc moins d'une simple récupération que d'une réinterprétation complète. Ses effets sont complexes et suscitent des réactions contradictoires.

Prenons par exemple le cas de l'interdiction de coupe au-delà de 1000m. d'altitude qui fut promulguée suite aux demandes des militants participant aux travaux du comité chargé d'étudier les causes des nombreux glissements de terrain de la première moitié des années soixante-dix. L'érosion étant attribuée à l'insuffisance du couvert forestier, il apparaît logique de protéger ce dernier, mais contre quoi? Certains estiment que l'édit est appliqué par le département des forêts comme une interdiction de *toute* utilisation, incluant non seulement la coupe commerciale, mais aussi l'usage paysan (récupération

¹⁰ De plus, comme me le rappelait un informateur du Département des forêts, l'autoritarisme qui marqua la période de l'«État d'urgence» proclamé par I. Gandhi en 1975 rendait plus aisée l'application des décisions gouvernementales. Pour reprendre ses termes, les effets politiques de cette période sont critiquables, mais ses effets sur la protection du couvert forestier furent positifs.

des feuilles, pâtrage des bêtes, ramassage du bois mort, etc.). Les droits traditionnels sont donc remis en cause, ce qui fragilise encore plus l'économie agricole. Les mêmes informateurs et informatrices continuent souvent en disant que d'ailleurs, l'interdiction de coupe commerciale est toute relative. La corruption des forestiers par les contracteurs est tellement grande que ceux-ci peuvent braver à peu près impunément les règlements.

À cette analyse s'oppose celle des forestiers et de bons nombre de militants qui avaient réclamé cette interdiction. Ils rappellent que le texte de la loi est clair: seul l'usage *commercial* est rendu illégal. Les droits d'usage ne sont pas touchés et les paysan-ne-s ne pâtissent pas de la protection de l'environnement qui est l'objectif premier de l'édit. Celui-ci représente donc une victoire très nette pour les habitants de la région car, à défaut de l'arrêter totalement, il ralentit l'épuisement des forêts. Selon ces informateurs, si les villageois-e-s souffrent de l'application de l'édit, la faute en revient au département des forêts qui, parce qu'il est trop centralisé dans les plaines et trop loin des conditions locales, n'arrive pas à contrôler la corruption.

L'interprétation des effets des règles de protection environnementale n'est donc pas chose simple. L'essentiel, cependant, est de remarquer que le débat porte sur la conservation et non sur le développement de l'emploi, sur le respect des droits d'usage traditionnels, non sur la mise sur pied de nouveaux organismes visant à modifier la façon dont on utilise l'environnement. Quelque chose a changé.

Ce rétrécissement de l'ampleur des demandes s'accompagne cependant d'une augmentation du nombre des organisations se préoccupant de la sauvegarde, de la protection ou de l'amélioration de l'écosystème himalayan. On peut concevoir cette «popularité» comme un signe de la diffusion des thèmes écologistes dans la région; sans doute faut-il y voir aussi une plus grande ouverture des élites locales et des programmes gouvernementaux à des revendications qui, peu à peu, commencent à ressembler à une tradition. De ce point de vue, les mobilisations paysannes des années soixante-dix et quatre-vingt ont porté leurs fruits. Si on peut attribuer aux conditions internationales la sensibilité nouvelle du gouvernement indien à la protection de l'environnement forestier (montagnard, mais celui des plaines aussi), on doit voir dans les *mobilisations* locales la source des *organisations* locales et régionales.

Il faut remarquer un déplacement important de l'échelle des revendications et des organisations. Les manifestations qui se déroulèrent sous le nom de Chipko étaient essentiellement locales: leurs bases sociales et l'objet immédiat des demandes ne dépassaient guère le niveau du village ou de la forêt qui lui est adjacente. Conséquemment, les organisations qui se firent les porte-paroles de ces demandes étaient elles aussi locales. Il est peu à peu apparu que certains problèmes vont bien au-delà et qu'il faut les penser au niveau régional. La construction des routes, l'exploitation des mines et carrières, la coupe forestière elle-même, si elles ont des impacts négatifs locaux, sont pensées et planifiées sur une base régionale. Ce point est encore plus clair lorsqu'il s'agit de la politique des parcs et réserves écologiques (Dang, 1991) ou des barrages hydro-électriques, car la question est alors immédiatement nationale (Dogra, 1992a, 1992b). On peut alors comprendre que les organisations nouvelles cherchant à protéger l'environnement tendent à être supra-locales et ne se privent pas d'intervenir hors de leur zone d'attraction immédiate.

Enfin, mais cette question pourrait nous entraîner très loin, on peut voir dans cette pertinence de l'échelle régionale une base et une manifestation d'un sentiment particuliste régional. Présent depuis longtemps, il s'affirme maintenant ouvertement sur le plan politique. Non seulement y a-t-il maintenant un parti autonomiste, c'est à dire réclamant que l'Uttarakhand fasse sécession de l'Uttar Pradesh et devienne un état affilié à l'Union indienne, mais la plupart des partis politiques inscrivent maintenant cette demande dans leur plate-forme électorale. Ces demandes s'appuient sur les particularités culturelles et écologiques de la région et font explicitement référence au mouvement Chipko pour se donner une légitimité historique.

ENSEIGNEMENTS: UNE CRITIQUE DU GANDHISME

Le premier enseignement qu'on peut retirer de cette présentation est que l'évolution des mouvements de protection de l'environnement en Himalaya central semble remettre en question un des points fondamentaux de l'utopie gandhienne: la communauté locale n'est pas un ensemble auto-suffisant, ni autarcique, ni auto-déterminé. La région est depuis longtemps une zone d'émigration, un lieu de passage transfrontalier et une destination pour les pèlerins et les vacanciers des plaines. La production agricole

circule encore relativement peu, il est vrai, mais elle le fait de plus en plus et, ce qui est capital, elle est insuffisante à faire vivre une population villageoise en progression constante. La situation s'est progressivement aggravée et la pauvreté et le chômage sont maintenant la première cause d'émigration (Bora, 1987: 195).

Simultanément à cette fuite des personnes se produit une monétarisation des économies locales. Les biens sont de plus en plus produits à l'extérieur, c'est à dire dans les plaines, pour être mis en vente sur le marché local. Nous sommes loin de relations de réciprocité de type *jajmani* (Gould, 1987; Stern, 1993: 97-100). La production locale cède progressivement la place à la production nationale, dont la venue est facilitée par l'amélioration du réseau routier et des moyens de communication. En d'autres termes, la consommation, les modèles culturels, le mode de vie, etc., ressemblent de plus en plus à ceux des plaines. La région est de moins en moins exclue de la vie nationale, de plus en plus inclue dans les circuits productifs, marchands, communicationnels, éducatifs et politiques. Mais cette inclusion se fait sous le mode de la région-ressource dont l'intégration à la vie nationale relève du «colonialisme interne». Sa conséquence en est une surexploitation des forêts qui diminue la productivité des fermes et, entre autres conséquences, accentue la pauvreté. Commencée sous l'égide des Britanniques, cette politique ne s'est guère ralentie depuis leur départ, ce qui permet de penser que la cause en est moins la domination par une puissance étrangère que l'insertion de l'Inde dans l'économie-monde capitaliste telle que la médiatise l'État central.

Pour comprendre la situation, on peut donc se situer à un premier palier touchant aux relations entre l'État et les communautés locales. Mais on aurait tort de voir ces dernières comme des espaces sans fracture. L'efficace des divisions internes est au contraire notable. Ainsi, hommes et femmes se distinguent sur les plans de la division du travail agricole, de l'accès au revenu en numéraire, des déplacements dans l'espace, etc. De plus, les sexes ont des statuts, un accès aux institutions publiques, à l'alphabétisation, fort différents. Tout cela signifie que l'insertion dans l'économie et la vie nationales (et, par-delà, mondiales) affectera différemment les genres, tout en les touchant tous deux. Les conséquences sur l'organisation des réactions en sont importantes, car on peut présumer que l'analyse que chacun-e fera de la situation variera selon la place occupée dans la société. De même au niveau des objectifs d'action des protestataires: certains chercheurs ont relevé des occasions où les femmes ont eu

tendance à demander un reboisement en espèces moins commercialisables mais plus directement utiles à la vie de la ferme, alors que les hommes préféraient des arbres à usage marchand (Shiva, 1989: 75-79).

Sans y insister, relevons qu'on peut user de la même logique lorsqu'il s'agit de la hiérarchie des castes, qui a fréquemment une contrepartie en termes de richesse (les plus hautes castes tendant à posséder plus de terre) et, conséquemment, en termes d'accès aux centres de pouvoir. La situation est renforcée (et compliquée) lorsqu'on inclut la division en classes, qui ne recoupe que partiellement celle des castes, remarque qu'on peut aussi faire à propos des minorités ethniques (*scheduled tribes*).

Au total, il est clair que loin d'être homogènes, les villages se composent de sous-ensembles. Certains ont une existence plutôt théorique et analytique; d'autres – familles, clans, factions et, bien sûr, castes et sous-castes – sont des *corporate groups* ayant conscience d'eux-mêmes et agissant en conséquence. Toute action sur eux aura donc des impacts différentiels et sa planification, comme son évaluation, devra se faire en tenant compte de cette répartition inégale des effets.

La difficulté est de tenir simultanément compte de ces deux paliers de structuration. Elle est d'autant plus grande que l'un et l'autre ne coïncident pas nécessairement: clans ou castes, par exemple, ne se terminent pas aux limites du village. Les analyses comme les interventions achoppent fréquemment sur cette double nécessité et finissent par privilégier l'un ou l'autre aspect. C'est ce qu'on peut reprocher à l'approche gandienne qui, favorisant la prise de décision consensuelle au sein d'un «conseil de village» (*panchayat*) prétendant rassembler les volontés de tous, a sous-estimé le poids des divisions internes. La communauté villageoise réelle n'a rien d'une démocratie naturelle égalitaire: les villageois se sentent appartenir au même ensemble socio-spatial, mais cela ne signifie pas qu'ils y ont les mêmes droits, les mêmes capacités, les mêmes ressources ou les mêmes priviléges. Voir dans les communautés villageoises des ensembles sans fractures ou, pour mieux dire, négliger le fait que le rapport État/communauté n'a d'existence qu'en tant qu'il est médiatisé par la structure «interne», relève donc de l'utopie et les efforts des activistes gandhiens n'y échappent pas. *Mutatis mutandis*, les mêmes critiques valent pour les autres dimensions du gandhisme:

l'auto-suffisance des communautés, leur autonomie fondamentale par rapport à la société globale, etc. (Yadav, 1993: 41)

Critiquables, ces bases idéologiques expliquent néanmoins comment les militants ont pu se «reconvertir» en activistes écologistes. La base de leur action est en effet fondée sur un rapport communauté/nature qui tend à indifférencier chacun des deux termes. On assiste donc à une espèce de transfert de la même sous-estimation de la prégnance des rapports sociaux inégalitaires. Dans sa version «vert pâle», cela risque de mener à un conservacionnisme qui cède le terrain à l'autoritarisme étatique; dans sa nuance «vert foncé», à un refus de toute intervention. La première version peut mener à négliger la lutte contre la pauvreté, comme la deuxième, mais celle-ci le fait plutôt en magnifiant la simplicité dans le mode de vie¹¹. L'une et l'autre frôlent le conservatisme, c'est à dire la reproduction des structures hiérarchiques.

Toutes ces ambiguïtés n'ont rien de surprenant. Elles sont d'ailleurs encore plus généralisées que je ne l'ai laissé entendre, car la satisfaction que les résidents d'Uttarakhand éprouvent à raconter l'histoire du mouvement Chipko, même lorsqu'ils et elles ne ménagent pas leurs critiques, démontrerait, si besoin était, que quelque chose a changé qu'on peut attribuer au mouvement. D'une part, il y a un sentiment de fierté à voir la région connue partout dans le monde. Vu comme une des plus sous-développée de l'Inde¹², en butte au mépris séculaire des habitants des plaines (Berreman, 1987: 272-278), l'Uttarakhand assiste depuis vingt ans à un nouveau type de pèlerinage: les journalistes indiens ou étrangers, les chercheurs universitaires, les militants féministes ou écologistes, les institutions internationales, se réfèrent maintenant à la région et la citent en exemple.

Cette popularité mène à croire que le mouvement Chipko a probablement eu un impact dans la reformulation de la politique nationale de gestion des forêts. La reconnaissance de la place des femmes, de l'importance des ressources communales (*common property resources*), des coopératives, de la protection nécessaire des zones de haute altitude,

¹¹ L'objectif est louable et probablement inévitable, mais ne doit pas masquer la pauvreté réelle de larges fractions de la population.

¹² Le terme anglais généralement utilisé en Inde est encore plus révélateur: *backwards*, c'est à dire arriérée...

de la consultation, autant d'aspects où le mouvement et ses leaders jouèrent un rôle. Il serait sans doute exagéré de leur en attribuer l'entièvre responsabilité. Ces thèmes sont nouveaux sur la scène indienne et, pour reprendre l'expression d'Arjun Appadurai, la «culture publique» en est différente. Mais il serait naïf de croire qu'il y a là des acquis définitifs.

CONCLUSION: PENSER GLOBALEMENT?

Cela peut libérer de mesurer le monde à pied
pied à pied

Saint-Denis Garneau

«Penser globalement, agir localement» est un des slogans écologistes les mieux connus (Gerlach, 1991). Mais comme parler de la globalisation et de la mondialisation est un des exercices les plus populaires en ce moment, il convient sans doute de rappeler qu'il ne faut pas cesser de penser localement pour autant. J'entends par là non qu'il faut tomber dans le provincialisme, mais que nous devons penser concrètement à la topique de réalisation des rapports sociaux. Il nous faut poser les questions là où elles doivent l'être et chercher les réponses à l'échelle pertinente.

En réaction à l'échelle nationale typique des efforts de «modernisation» des années cinquante, la vague suivante de penseurs ne jurait plus que par la communauté locale, les micro-projets et les effets de démonstration. On a un peu oublié que l'important était moins de faire petit que d'éviter de présenter des modèles tout faits. Or, certains problèmes sont plus adéquatement posés sur une base régionale que sur une base strictement micro-territoriale. C'est le cas, par exemple, de beaucoup de problèmes environnementaux; les écologues nous le rappellent lorsqu'ils insistent sur les bassins versants comme unités de planification et d'intervention. De ce point de vue, l'opposition simple entre local et global est sans doute moins pertinente que celle entre une approche territoriale, ayant un lieu, localisée, et une approche déterritorialisée. Cela n'est évidemment que l'autre versant du fait qu'on ne peut pas *à la fois* parler de globalisation-mondialisation et limiter le champ conceptuel aux frontières et aux écono-

mies nationales, *comme si de rien n'était*. Sur le plan méthodologique, il conviendrait donc de distinguer unité d'analyse et unité d'observation.

Ce que nous devons penser, c'est cette condensation des divers rapports sociaux – idéologiques, politiques, économiques, rapports de genres, de classes, d'ethnies, de générations, d'espaces – à une échelle où c'est leur simultanéité qui importe et où on ne peut rien exclure. L'intérêt non seulement des problèmes, mais aussi de la pensée écologique, est alors manifeste, si on tient à s'adresser aux trois exclusions que j'ai identifiées au début de ce texte.

Il faut insister, deuxièmement, sur ce que McAdam et Rucht (1993) ont appelé la diffusion et que je préférerais nommer la circulation internationale des idées. Avec l'accessibilité des mass médias écrits, l'ubiquité des lecteurs vidéos, des cassettes audio, de la radio et, de façon croissante, des réseaux informatiques (Afonso, 1994) et de la télévision¹³, il n'y a plus guère d'espaces clos sur eux-mêmes. Ajoutons-y la généralisation de l'anglais comme langue internationale et la facilité des déplacements des personnes, que ce soit pour faire du tourisme ou pour cette sorte particulière de tourisme académique que sont les congrès et conférences, et le portrait général devient celui d'une scène où les «effets de démonstration» ne se produisent plus uniquement à portée de voix et où, conséquemment, les exemples inspirants voyagent vite et loin. Les effets en sont facilement perceptibles, que ce soit sur le plan des répertoires de l'action collective¹⁴, des analyses, des thèmes idéologiques ou, tout simplement, sur celui des supports financiers (la solidarité internationale).

Cette circulation ouvre évidemment la porte à des caricatures, des mythifications, des incompréhensions, bref à des réinterprétations. L'essentiel est ici que des expériences localisées se retrouvent véhiculées hors de leur domaine immédiat. On comprend que de ce fait, elles se trouvent *incluses* dans un corpus en croissance rapide.

¹³ Dans la petite ville où j'ai passé une bonne partie de mon séjour sur le terrain, la première télévision est arrivée en 1978. En 1993-1994, les antennes paraboliques permettaient de capter la BBC, les canaux australiens et, via Singapour, les vidéoclips de Much Music...

¹⁴ Il y a quelques années, des manifestants de Colombie-Britannique entouraient des arbres de leurs bras, en faisant une référence explicite au mouvement Chipko. La même chose s'est produite en Angleterre en 1990 (Milton, 1993: 114).

La troisième conclusion serait donc qu'il faut voir large, non seulement dans le temps et l'espace mais aussi, sur un plan plus conceptuel, dans les divers champs de l'action sociale et les multiples domaines de réalisation des rapports sociaux. Seul le point de vue de Sirius permet d'aborder la société d'une façon linéaire. Sans tomber dans le culturalisme qui semble revenir à la mode, il faut reconnaître que les structures n'existent que grâce à leur actualisation constante dans la pratique des acteurs (individuels ou collectifs) et que ceux-ci ne sont jamais monovalents. Qui veut agir sur le plan de l'économie ne peut se borner à agir *uniquement* sur lui.

Enfin, la dernière conclusion est que l'exemple des efforts de défense de l'environnement en Himalaya central mène à relativiser la notion d'exclusion. Ni les causes de la dégradation environnementale, ni celles de l'apparition d'organismes écologistes, ni les modes d'action que ceux-ci mettent sur pied ne sont *en-dehors* de la société indienne, de sa culture et de son développement. Ce serait plutôt le contraire: le trait dominant des cent cinquante dernières années est la lente mais continue inclusion de la région et de ses habitants dans les circuits nationaux, mais à une place subalterne qui leur en fait supporter le coût. Les bénéfices, est-il besoin de le dire, seront accaparés par les groupes dominants de la scène nationale et les catégories locales qui s'allient à eux. Mais ceci, comme disait Kipling, est une autre histoire.

BIBLIOGRAPHIE

- ADAM, B.N. (1993) «Post-marxism and the new social movements», *Revue Canadienne de Sociologie et d'Anthropologie*, 30,3: 316-337.
- AFONSO, C.-A. (1994) «Au service de la démocratie», *Le monde diplomatique*, 484: 16-17.
- AGARWAL, B. (1992) «The Gender and Environment Debate: Lessons from India», *Feminist Studies*, 18,1:119-158.
- AMIN, S. (1984) «Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern U.P., 1921-22», dans R. Guha (ed) *Subaltern Studies III*, Delhi: Oxford University Press, p. 1-61.
- ARYAL, M. (1994) «Uttarakhand State of Mind», *Himal*, 7,6: 10-21.
- BAHUGUNA, S.L. (1989) «A Tribute to St.Barbe», dans I. Ramesh, N.D. Jayal (eds) *St.Barbe Baker. Man of the Trees: a Centenary Tribute*, New Delhi/Silyara: Indian National Trust for Art and Cultural Heritage/Chipko Information Centre, p. 3-14.
- BARTHELEMY, G. (1981) *Chipko. Sauver les forêts de l'Himalaya*. Paris: L'Harmattan.
- BERREMAN, G.D. (1970) «Pahari Culture: Diversity and Change in the Lower Himalayas», dans K. Ishwaran (ed) *Change and Continuity in India's Villages*, New York: Columbia University Press, p. 73-103.
- BERREMAN, G.D. (1983) «The U.P. Himalaya: Culture, Cultures and Regionalism», dans O.P. Singh (ed) *The Himalaya: Nature, Man and Culture*, New Delhi: Rajesh, p. 227-265.
- BERREMAN, G.D. (1987) «Uttarakhand and Chipko: Regionalism and Environmentalism in the Central Himalayas», dans M.K. Raha (ed) *The Himalayan Heritage*, Delhi: Gian Publishing House, p. 266-300.
- BORA, R.S. (1987) «Extent and Cause of Migration from the Hill Region of Uttar Pradesh», dans V. Joshi (ed) *Migrant Labour and Related Issues*, New Delhi: Oxford & IBH Publ. co., p. 187-209.
- BOURDIEU, P. (1980) *Le sens pratique*, Paris: Éditions de minuit.
- CHATTERJEE, P. (1984) «Gandhi and the Critique of Civil Society», dans R. Guha (ed) *Subaltern Studies III*, Delhi: Oxford University Press, p. 153-195.
- CROOK, S.; J. PAKULSKI; M. WATERS (1992) *Postmodernization. Change in Advanced Society*, London: Sage.
- DANG, H. (1991) *Human Conflict in Conservation. Protected Areas: the Indian Experience*, New Delhi: Society for Development Alternatives et Har-Anand Publications.
- DOGRA, B. (1992a) *The Debate on Large Dams*, New Delhi: Bharat Dogra.
- DOGRA, B. (1992b) *Forests, Dams and Survival in Tehri Garhwal*, New Delhi: Bharat Dogra.
- FOX, R.G. (1989) *Gandhian Utopia: Experiments with Culture*, Boston: Beacon Press.

- GAMSON, W.A.; D.S. MEYER (1992) *Framing Political Opportunity*, Chilmark, MA: paper presented at the 1992 ASA meeting (Pittsburg) (xéro.).
- GANDHI, M.K. (1927) *Autobiography, or the Story of my Experiments with Truth*, Ahmedabad: Navjivan, 1983.
- GERLACH, L.P. (1991) «Global Acting, Local Acting. Movements to Save the Planets», *Evaluation Review*, 15,1: 120-148.
- GOULD, H.A. (1987) *The Hindu Caste System. The Sacralization of a Social Order*, Delhi: Chanakya.
- GUHA, Ranajit (1983) *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi: Oxford University Press.
- GUHA, Ramachandra (1990) *The Unquiet Woods. Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*, Berkeley: University of California Press.
- GUHA, Ramachandra; M. GADGIL (1989) «State Forestry and Social Conflict in British India», *Past and Present*, 123: 141-177.
- GUHA, Ramachandra; M. GADGIL (1992) *This Fissured Land. An Ecological History of India*, Berkeley: University of California Press.
- HAYNES, D.; G. PRAKASH (1991) «Introduction: the Entanglement of Power and Resistance», dans D. Haynes, G. Prakash (eds) *Contesting Power: Resistance and Everyday Social Relations in South Asia*, Delhi: Oxford University Press, p. 1-22.
- KANTOWSKY, D. (1980) *Sarvodaya: the Other Development*. New Delhi: Vikas.
- McADAM, D.; D. RUCHT (1993) «The Cross-National Diffusion of Movement Ideas», *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 528: 56-74.
- MILTON, K. (1993) «Introduction: Environment and Anthropology», dans K. Milton (dir) *Environmentalism: the View from Anthropology*, London: Routledge, p. 1-17.
- MITRA, A. (1993) «Chipko: an Unfinished Mission», *Down to Earth*, April 30: 25-36.
- NANDY, A. (1987) *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness*, Delhi: Oxford University Press.
- NANDY, A. (1988) *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhi: Oxford University Press.
- NEGI, S.S. (1994) *Garhwal, the Land and People*, New Delhi: Indus.
- NEHRU, J.L. (1946) *The Discovery of India*, Delhi: Oxford University Press.
- OSTERGAARD, G. (1985) *Non-violent Revolution in India*, Sevagram/New Delhi: J.P. Amrit Kosh/ Gandhi Peace Foundation.
- PANDE, D.C. (1984) «Forest Management – Concept and Strategy for the Regeneration of Himalayan Environment», dans S.C. Joshi, D.R. Joshi, D.D. Dani (eds) *Rural Development in the Himalaya. Problems and Prospects*, Nainital: Gyanodaya Prakashan, p. 212-230.

- PARANJAPE, M.R. (1993) *Decolonization and Development. Hind Svaraj Revisioned*, New Delhi: Sage.
- POLANYI, K. (1944) *The Great Transformation*, Boston: Beacon Press, 1968.
- SCOTT, J.C. (1990) *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven: Yale University Press.
- SHEPARD, A. (1981) «Chipko: North India's Tree-Huggers», *Co-EVOLUTION quarterly*, fall: 62-70.
- SHIVA, V. (1989) *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, London: Zed Books.
- SHIVA, V. (ed) (1991) *Ecology and the Politics of Survival*, New Delhi: United Nations University Press/Sage.
- STERN, R.W. (1993) *Changing India. Bourgeois Revolution on the Sub-Continent*, New Delhi: Cambridge University Press.
- YADAV, Y. (1993) «Four Questions to Gandhians», *Lokayan Bulletin*, 10,2: 37-42.