

Des semences à la liberté, et la tentative d'institutionnalisation des résistances.

Sur deux mouvements paysans indiens qui placent les semences au cœur de leur lutte

Maddalena Gretel Cammelli

Dr. en Anthropologie, EHESS (IRIS) de Paris - Università di Bergamo,
e-mail: mgcammelli@gmail.com

L'Uttarakhand est un état au nord de l'Inde, qui va des hauts sommets des montagnes himalayennes pouvant atteindre 7000 mètres d'altitude, jusqu'à la plaine, là où le Gange, fleuve sacré des hindous, débouche sur la plaine qui l'emmènera jusqu'au Bengale. Entre les hautes montagnes et la plaine, les sommets se suivent, les uns après les autres, avec une alternance de grands et de petits sommets, les premiers essentiellement rocheux, les suivants entièrement couverts par le vert des forêts himalayennes. Au milieu, l'on trouve le district du Garwhal, dont les montagnes peuvent atteindre jusqu'à 1500, 2000 mètres d'altitude, montagnes totalement recouvertes par les arbres, et dont les terrasses sont cultivées par des paysans. Dans ce milieu, le contact et la relation de l'homme avec son environnement est centrale dans le dérou-

lement de la vie quotidienne et de la vie matérielle des habitants. Ces derniers sont pour la plupart paysans qui trouvent dans l'agriculture et ses produits leur source principale d'alimentation. C'est pour cela que l'attachement à la nature qui les entoure est aussi centrale, et leur sensibilité à celle-ci aussi raffinée.

Cela fait partie des raisons qui ont fait de ce district montagnard un milieu si fortement actif dans la préservation de ses ressources naturelles. Ici, la nature est au premier plan dans la satisfaction des besoins économiques de base : les grandes forêts, les rivières, l'agriculture et les moussons sont en interaction constante avec les communautés locales. Les villageois ont une conscience bien claire de l'importance du milieu naturel pour leur survie. Cette caractéristique avait déjà été soulignée pendant les années 1970. En effet, c'est à partir de cette période que naît le *Chipko Andolan* : un mouvement qui se diffuse dans toute la région pour lutter contre le déboisement de l'Himalaya promu par le *Forest Department*. Les paysans, qui subissaient alors chaque jour les conséquences de la coupe des arbres (terre plus friable qui s'effondre, manque de bois pour le feu et la cuisine, etc.) s'organisaient pour arrêter ce processus. Plus de dix ans de marches dans les montagnes (*satyagraha*), de diffusion de messages entre les villages, de manifestations et de face à face avec les gens chargés de couper ces arbres, amenèrent finalement la victoire de la communauté locale. En 1983, elle obtint un décret interdisant la coupe des arbres dans l'Himalaya. Cette victoire se diffusa dans la totalité des autres régions himalayennes du subcontinent, où l'on adopta finalement le même décret.

Dans la même région, depuis les années 1980, s'est constitué un autre mouvement, le *Beej Bachao Andolan*, mouvement pour la sauvegarde des semences. Il s'agit là d'un collectif de paysans qui s'était organisé face à l'arrivée de la révolution verte, réforme économique promouvant le changement des semences à utiliser pour agriculture, et l'introduction de nouvelles semences à haut rendement. C'est notamment à une présentation de ce mouvement, et aux tentatives d'institutionnaliser ses paroles, qu'est consacré le présent article.

I. LA RÉVOLUTION VERTE

«*Green Revolution*» est le nom donné à la transformation de l'agriculture mondiale

(notamment des pays en développement) fondé sur des innovations scientifiques et technologiques. Ces innovations semblaient au départ devoir ouvrir sur de miraculeuses perspectives. Ultime avancée de la technologie et de l'homme, nouvel exemple de sa capacité à créer pour subvenir à ses besoins : il s'agit ici des semences à haut rendement.

C'est lors de la famine de 1965-66, et confronté à la nécessité d'augmenter la productivité domestique indienne, que la chef du gouvernement, Indira Gandhi, qui avait sollicité l'aide des Etats Unis, accepte d'expérimenter en Inde ces nouvelles graines *miraculeuses*.

À partir de 1967-68, en effet, il s'agira, pour le gouvernement indien, d'ouvrir le secteur de l'agriculture aux nouvelles semences et aux produits chimiques. Il orientera donc les dépenses publiques vers le soutien aux paysans afin de leur donner la possibilité de commencer cette nouvelle agriculture.

La promotion de cette nouvelle technologie passait par différents moyens: la distribution des nouvelles semences HYV (*Hight Yielding Varieties*¹), la promotion de la recherche agricole, l'approvisionnement en engrais chimique et l'accord de crédits aux paysans afin qu'ils puissent faire face aux coûts du nouveau système productif.

Pour que la révolution verte puisse s'accomplir, il fallait que les fermiers accèdent à trois éléments indissociables : les nouvelles semences, les engrais chimiques et un système d'irrigation efficace. Pour rendre possible l'usage de ce nouveau modèle technique, l'Etat s'était chargé depuis le début d'un programme de subvention agraire: le *Retention Price System* (RPS). Ce programme subventionnait les industries semencières afin de mener des recherches dans le domaine technique, mais aussi pour qu'elles puissent lancer dans le commerce les semences et les fertilisants à un prix raisonnable. L'Etat s'investissait également dans la distribution de ces nouveaux éléments. Le plan de subvention devait donc également contrôler les prix sur le marché interne. Les paysans avaient donc droit à un prix particulièrement bas par rapport à l'industrie.

La nouvelle technique agraire prévoyait l'usage simultanée des semences certifiées et des fertilisants, qui étaient censée aider l'augmentation de la productivité des graines, en maximisant ainsi la quantité de nourriture à disposition, dans le cadre d'une technique de monoculture.

Si, avec cette révolution, on a pu noter une croissance de la productivité du blé et

du riz, on a en même temps pu constater une baisse de production (et non de productivité) de toutes les autres cultures.

Le paysan est supposé acheter chaque année des semences et leurs fertilisants : il est donc supposé avoir l'argent liquide qui puisse lui permettre l'achat. Chaque année, il a besoin d'une quantité plus grande de produits chimiques, pour parvenir au même niveau de productivité. Il ne peut arrêter le processus étant sous contrat ; mais aussi parce que l'agriculture chimique gâte le sol, et change l'équilibre naturel des substances nutritives. Un champ qui a été cultivé avec ces produits va mettre quatre ans à atteindre la même productivité qu'avant, avec des semences traditionnelles et une agriculture biologique. Quatre années durant lesquelles il y aura une baisse de production éclatante que les petits paysans n'arrivent souvent pas à affronter. Les nouvelles semences hybrides forcent le monde rural à entrer en contact avec le marché, et forcent les paysans à acheter chaque année de nouvelles semences : il leur faut être dépendants, prendre part au système. La révolution verte ne veut pas seulement augmenter la production du blé : elle veut aussi changer, et change de fait, toute la manière de pratiquer l'agriculture et de se concevoir paysan. Ce qui est en question ici, ce sont les relations complexes entre l'homme et la nature ; entre l'homme et son environnement ; entre l'homme et sa capacité de créer et d'utiliser une technique ; entre l'homme et son incapacité à accepter des limites².

Nous pouvons ainsi considérer la révolution verte comme l'illustration d'une de ces manières par lesquelles on induit les paysans à adhérer à une certaine conception du monde : car l'usage de ces semences hybrides les engage dans une quotidienneté qui n'est plus la leur. Ceux-ci doivent aller au marché vendre leurs produits pour se nourrir. Ils doivent adopter des stratégies de vie qui ne correspondent pas forcément à leurs valeurs.

La possibilité de modifier la façon de vivre des personnes, leur façon non seulement de pratiquer leur travail, mais aussi de concevoir leur rôle et leur identité de paysans, nous renvoie bien entendue à des problématiques d'ordre politique. Il s'agit à mon avis de comprendre quelle typologie de pouvoir est mise en place moyennant cette réforme.

Changer la variété des grains est une ingérence dans la construction de la *vie matérielle*³ du paysan. C'est exercer de fait une action sur l'action potentielle de l'autre,

gérer sa conduite, conditionner son processus de subjectivation. Parce que la variété de semence que l'on utilise détermine l'alimentation de la famille et détermine la disponibilité d'argent, ou de la nécessité qu'on en a. Cela conditionne les choix que le paysan doit accomplir pour gérer sa vie. Cela signifie, chose nouvelle, d'aller au marché vendre ses produits ; utiliser des engrais chimiques dans le sol, jamais utilisés auparavant ; cela signifie enfin cultiver une seule variété de produits, au lieu de toutes les variétés préexistantes. Cela revient à n'être plus satisfait par sa propre récolte au niveau alimentaire, et de devoir la vendre au marché, pour pouvoir se nourrir.

L'usage d'une graine pour un paysan, fait centralement partie de son processus de subjectivation. Cela fait partie de la construction de sa personne en tant que sujet agent de l'histoire, comme sujet agent de sa vie. Parce que la graine pour le paysan est au cœur de son existence, en tant qu'individu, mais aussi en tant qu'homme social et paysan.

Le paysan d'après la révolution verte se voit obligé d'acheter les semences, d'acheter les engrais, d'acheter sa nourriture et de vendre ses récoltes. Il n'est plus l'agent créateur de son travail, il n'est plus l'artisan de la terre ; il est un ouvrier qui travaille avec la terre, qui doit seulement faire ce qui lui est dit : obéir aux méthodes agricoles que l'Etat et les compagnies semencières lui exposent comme étant les meilleures. Le paysan pouvait auparavant se concevoir comme le centre de l'interaction entre la nature et l'homme : l'acteur et le sujet de cette relation. La révolution verte inverse la tendance et engendre une division du travail, des chercheurs spécialisés s'appropriant le rôle innovateur que jouait auparavant l'agriculteur. Le paysan est transformé en un maillon de la chaîne de production, en un simple usager.

Il y a donc un changement du rôle du paysan ainsi que de la perception de son travail. Il y a aussi un déplacement du savoir agraire des champs d'agriculteurs aux laboratoires scientifiques des universités. Le savoir est donc lui aussi au centre de ce changement. Le savoir apparaît finalement comme l'un des facteurs et véhicules permettant l'actualisation d'un nouveau régime de vérité.

Je crois que la révolution verte nous éclaire sur l'essence ou l'existence du domaine de l'économique. Je crois qu'il ne soit pas possible de l'envisager comme un domaine en soi ; du fait qu'il soit, comme tous les autres domaines sociaux, un lieu où le pouvoir s'exprime.

2. LE BEEJ BACHAO ANDOLAN

La venue de la révolution verte, dans le milieu rural himalayen, ne s'est pas opérée dans la passivité et le silence. Une fois terminée la lutte pour la défense des arbres, les activistes du Chipko Andolan retournèrent dans leurs villages et reprirent le travail dans les fermes. La plupart d'entre eux étaient du district du Garwhal, éparpillés dans plusieurs villages juchés sur les montagnes himalayennes.

C'est notamment dans cette région que s'est déroulée ma recherche de terrain, entre août et novembre 2007. Mon but était de tenter d'identifier les réactions locales après l'avènement de la révolution verte. C'est ainsi que, pendant mon séjour, je suis rentrée en contact avec des anciens militants du Chipko, aujourd'hui membres pour la plupart d'un autre mouvement : le *Beej Bachao Andolan* (BBA : *Save the Seeds Movement*).

Vijay Jardhary s'est engagé à plein temps dans le Chipko Andolan pendant une quinzaine d'années. Lorsqu'il rentre chez lui après la victoire de la bataille des arbres, nous sommes dans les années 1980. Entre 1983 et 1985 il essaye avec son père l'usage des semences hybrides avec les produits chimiques. Il s'aperçoit ainsi qu'à l'abondante production de la première saison, succèdent des récoltes de moins en moins fructueuses. Il essaye l'usage des semences hybrides sans les fertilisants. Il en résulte une réduction encore plus grande de la production. Le sol devenait toujours plus empoisonné ; la nourriture avait perdu son goût ; les techniques traditionnelles d'agriculture étaient en train de disparaître ; les paysans étaient de plus en plus dépendants du marché, changeant leur rôle dans leur travail ; la monoculture s'était affirmée comme système de production et la diversité agricole semblait perdue.

Ainsi, en 1987 Vijay Jardhari commence sa recherche sur les semences traditionnelles. L'expérience avec les semences hybrides l'avait convaincu du meilleur fonctionnement des semences traditionnelles, développées sur une durée si longue, et adaptées à leur milieu. Pour accomplir cette tâche il traversa les montagnes à la recherche des semences. En dix ans, il réussit à retrouver les graines de 300 différentes variétés locales. Aujourd'hui, le *Beej Bachao Andolan* est un *mouvement grass-roots*, un mouvement dont les paysans sont à la racine, sans aucune reconnaissance juridique, sans chef ou structure hiérarchique pyramidale. Il s'agit réellement d'un col-

lectif de paysans. Ils s'occupent de questions agraires, de problèmes les concernant directement. Il n'y a pas de représentants du mouvement, même si bien sûr certaines personnes en sont à l'origine. Aucune décision n'est prise par une personne au nom des autres. Des rencontres sont organisées chaque mois entre les groupes des villages avoisinant, ainsi que d'autres plus élargies, regroupant toute la communauté locale deux fois par an (elles peuvent regrouper jusqu'à 200-300 personnes environ). Les décisions sont prises en commun. Les problèmes à affronter sont les problèmes qui se posent chaque jour aux paysans. Les paysans pratiquent une agriculture de subsistance. Ils possèdent tous en moyenne un hectare de terre près de chez eux.

Le *Beej Bachao Andolan* promeut l'usage de semences traditionnelles, ainsi que les techniques d'agriculture traditionnelle. Ceci est appelé le *baranaja* (*bara* signifie douze, et *naja* grain). En effet, les paysans cultivaient traditionnellement douze types de grains différents, notamment pendant la saison des moussons. Cette technique garantissait le fait de pouvoir toujours se nourrir, étant donné que les douze grains cultivés n'ont pas les mêmes caractéristiques de résistance ni de faiblesse face aux maladies et au climat. La diversité permettait aux grains de se renforcer les uns les autres, ainsi qu'aux paysans d'avoir une alimentation variée et complète. Cette technique permet non seulement un usage maximal d'un terrain aussi petit que le leur, mais surtout, il réduit de beaucoup le risque de famine.

Les logiques promues par les nouvelles techniques agraires considéraient la richesse en relation à l'augmentation de la production, où de la productivité sur un même terrain. Pour les paysans au contraire, la richesse n'est pas dans une production plus grande de riz, mais dans la pluralité des produits à leur disposition. La biodiversité est ici la plus grande richesse.

Comme le dit Dhoom Singh Negi "*la graine garde la vie de l'homme qui le tient dans sa main*"⁴. Quand un paysan a sa graine dans la main, dit D.S.Negi, il ne doit pas aller au marché l'acheter. Dès qu'il a sa graine, il peut cultiver ses fruits et légumes, et donc subvenir aux besoins de sa famille. Dès qu'un paysan a plusieurs variétés de grains, du riz, du daal, etc, son petit champ pourvoit à son besoin de vitamines et de protéines : il a tout ce dont il a besoin. Pour eux ces semences ne sont pas seulement la source de la vie, les racines de l'agriculture ; les semences sont en même temps leur aliment, une arme de combat et le symbole de l'autonomie. Les semences tra-

ditionnelles et la technique ancestrale de culture ne doivent pas être oubliées, non pas parce qu'elles représentent la tradition comme quelque chose d'intouchable en soi, de fixe et de nécessairement bon, puisque venant du passé. La tradition doit être préservée de l'oubli parce qu'elle est la connaissance. La connaissance dans le sens qu'elle donne aux hommes les outils et les instruments pour résoudre leurs problèmes : la conscience de leurs besoins ainsi que de leurs droits. C'est seulement quand les individus prennent conscience de leurs capacités, de leurs nécessités et des alternatives possibles qu'ils peuvent être libres. L'enjeu majeur de la révolution verte, dit Biju Negi, a notamment été cette volonté de maîtriser l'agriculture traditionnelle : *“enlever leur savoir aux gens. Lorsqu'on oublie son savoir, on dépend de celui des autres: alors on croit tout ce qu'on nous dit.”*⁵⁷

L'autonomie pour le Beej Bachao Andolan ne se réduit pas à la subsistance alimentaire, même si elle en est une manifestation évidente. L'autonomie pour ces paysans militants est autant alimentaire que spirituelle. Ce concept est intrinsèquement lié à la *tradition gandhienne*. Gandhi est le porte-parole d'une autonomie sans besoin ni désir, et surtout sans aucune dépendance à tout ce qui n'est pas ancré dans l'individu. *“Sois ton propre maître”*, dit B. Negi. Il faut garder le contrôle sur soi-même. Il faut contrôler les bases nécessaires à l'autonomie physique de l'individu et contrôler ses propres désirs.

L'idée d'autonomie arrive à dépasser également celle de l'Etat. *“Nous sommes libres, nous ne devons pas suivre l'Etat”*⁵⁸ : l'Etat, d'ailleurs, reste, bien que cela n'empêche pas les personnes de ne plus en dépendre. L'Etat est présent, comme une sorte de garantie, d'entité que la réalité du monde d'aujourd'hui nécessite. Mais, dans la vision gandhienne de *village republic*, les villages doivent dépendre de l'Etat pour peu de chose. Il faut avoir le contrôle de ses propres besoins. En fait, la vision gandhienne de *village republic* arrive à dessiner un modèle de subsistance économique. Dans l'idéal, les ressources naturelles d'un endroit donné devraient être soumises au contrôle et à la juridiction des habitants de ce même milieu. *Soraj* est le mot à travers lequel s'exprime ce concept. Autodétermination et indépendance: une autonomie autant matérielle que spirituelle. L'autonomie doit donc partir du fort intérieur, pour se déployer ensuite dans la vie matérielle. La semence peut être considérée comme une arme de combat très puissante : la semence est la racine de la vie, la source de

celle-ci. La semence devient ainsi le symbole d'une lutte qui trouve dans l'autonomie sa principale inspiration. La semence devient donc pour les paysans un instrument de revendication de leur autonomie et surtout, de leur droit à l'autonomie, après avoir été le porte-parole d'un système souhaitant contrôler la vie paysanne de l'extérieur. A cela, le *Beej Bachao Andolan* répond en sensibilisant la communauté rurale, afin qu'elle n'oublie pas que ces semences sont l'essence de leur être. Lors des meetings mensuels et annuels du mouvement, les paysans échangent les graines entre eux : pratique aujourd'hui illégale, et pourtant depuis toujours au centre de l'activité agricole. C'est à travers cet échange que les paysans peuvent enrichir la biodiversité dans la région. En effet, dans la pratique agricole traditionnelle, chaque paysan a, dans son champ et chez lui, des semences. Pour lui, le concept de *banque de semences* n'existe pas, car il a sa propre *banque* chez lui et dans son champ. La pratique d'échange de semences permet à la biodiversité de s'enrichir et en est aussi la garante. L'autonomie dont il est question se manifeste à travers l'image des semences, symbole de cette lutte, et s'applique aussi à la totalité de la vie de la communauté. Dans la lutte également, l'autonomie se retrouve à la première place. En effet, dans le *BBA* il n'y a aucun leader ou représentant, aucune personne ne peut se faire porte-parole des besoins et problèmes d'autres paysans. Au centre du mouvement est cette volonté d'autonomie des individus qui arrive jusqu'à affirmer *“les locaux se doivent d'affronter eux-mêmes chaque problème ou question. Nous pouvons les soutenir, mais la lutte est la leur”*. L'enjeu se trouve donc dans la capacité des gens à combattre pour ne dépendre de personne : *“local people have to peek up theirs problems⁸.”* Cette question détermine aussi la structure de l'organisation. Il s'agit d'un vrai mouvement grass-roots : aucun financement n'est accepté pour les projets. Ils ont bien sûr besoin d'argent comme tout le monde, mais ils n'y accordent aucune importance. Ils acceptent uniquement des aides individuelles des gens, qui deviennent ainsi amis du mouvement. Ils n'acceptent pas, par exemple, de financements pour leurs projets, car selon eux c'est ainsi que l'on commence à être contrôlé. Ils veulent avoir une liberté d'action totale : accepter un soutien financier pour un projet limiterait immédiatement leur autonomie d'action. *“On a besoin d'argent pour faire des choses, mais les gens peuvent contribuer comme ils peuvent. Soit ils ressentent le problème très fortement, soit ils ne viennent pas. Les gens peuvent participer avec leur propre argent et se sentir réellement engagés*

*dans le problème. Nous ne voulons pas payer les gens pour qu'ils se mobilisent. Nous nous réunissons deux fois plutôt que dix, mais ce sera plus intensivement.*⁹⁹ Le *Beej Bachao Andolan* est un mouvement qui prend racine dans la terre, dans le sol, mais aussi dans la plus profonde volonté des personnes engagées.

Une vision holistique de la vie et du monde est au cœur du mouvement. Insérée dans cette perspective, l'agriculture n'est pas vécue comme un travail de l'homme sur la terre pour satisfaire ses besoins. "*L'agriculture n'est pas une activité pour nous remplir le ventre : pour nous l'agriculture est culture.*¹⁰⁰" À l'agriculture sont liées les fêtes, les relations, les rituels. De ce point de vue, c'est grâce à l'agriculture que les hommes se rapprochent de la nature, de ses divinités, de son essence. Et ils peuvent ainsi la comprendre et la respecter. L'agriculteur, pour le *Beej Bachao Andolan*, doit continuer à être le centre de ce processus d'interaction entre la nature et l'homme, contrairement à la révolution verte qui amène une vision très différente du rôle du fermier. Ici, en effet, le paysan est transformé en un acteur de consommation. La révolution verte crée un vrai bouleversement dans la signification du travail de l'agriculteur. Elle veut le transformer en un travail quantitatif et factuel, en le privant de toute la richesse des pratiques qualitatives que ce métier a toujours eu. Le *Beej Bachao Andolan* refuse cette approche. Pour eux, l'agriculteur est le sujet-acteur d'un travail important, précieux et qualitativement riche. La connaissance et le savoir sont de grandes richesses, ainsi que, comme dit auparavant, la voie obligatoire pour l'autonomie et la liberté.

Pour conclure, en 2003 l'Uttarakhand fut officiellement déclaré *Organic State*. Le *Beej Bachao Andolan* a évidemment un rôle important en tant qu'acteur soutenant cette ouverture. Depuis la naissance de l'Etat en l'an 2000, l'Andolan a fait pression sur les ministres et sur l'Etat pour qu'ils prennent conscience de l'urgence du devoir de sauvegarde de la biodiversité. D'après les acteurs du mouvement, il n'est pas certain que l'Etat en ait vraiment compris l'importance. Ceux-ci pensent cependant qu'un changement a bien eu lieu. Avant, l'Etat promouvait l'agriculture chimique, alors qu'aujourd'hui, depuis cette étiquette d'*Organic State*, les paysans sont partout appelés à utiliser l'agriculture biologique.

3. NAVDANYA

La protestation des paysans du *Beej Bachao Andolan* n'est pas isolée et n'est pas seule. Dans la même région himalayenne en effet, l'on trouve une ONG qui exprime les mêmes revendications que celles du BBA. Il s'agit de *Navdanya*, organisation instituée par Vandana Shiva. Vandana Shiva a pris à cœur la cause des paysans, et depuis une vingtaine d'années, elle s'est autoproclamée leur porte-parole. Elle a arrêté ses études de physique quantique pour se dédier à temps plein à la cause de la biodiversité. Elle est l'auteur de quelques dizaines de livres, sinon plus, sur les thèmes les plus actuels : la question de l'eau, du développement, sur le rôle de la femme, du problème des brevets, et de celui des semences. Pour atteindre ces objectifs, Vandana Shiva s'est personnellement engagée, établissant des organismes de gestion et d'action en Inde. Tout d'abord, le RFSTE (*Recherch Foundation for Science, Technology and Ecology*) à New Delhi, puis le *Bija Vidyapeeth*, une ferme située en Uttarakhand, et liée à Navdanya, un projet de recherche agricole, de fait devenue une véritable organisation non gouvernementale.

Vandana Shiva est de plus en plus connue en Europe et en Occident en général : ses livres sont traduits en plusieurs langues, et on peut les trouver dans toutes les librairies et bibliothèques. Son nom a été rapidement associé à celui des Social Forum, dont elle est l'un des principales actrices. Elle est devenue une sorte de leader de l'*altermondialisme* engagé, de ceux qui "envisagent un autre monde possible", et qui disent vouloir commencer à le construire dès maintenant. Il faut remarquer, dans les écrits de Vandana Shiva, une forte catégorisation du monde. Elle parle en effet de la globalisation comme d'un état du monde aujourd'hui, sans jamais vraiment questionner l'entité ou le processus nous ayant mené jusqu'ici. La globalisation, chez elle, est un phénomène qui dépasse les volontés multiples et les vies des hommes. La globalisation est décrite comme une catégorie au dessus, une méga-structure contre laquelle nous ne pouvons rien. Le capitalisme également est présenté comme un concept dont nous ne trouvons pas de véritable définition ou de remise en question. A la base de son modèle d'analyse théorique, nous trouvons la dichotomie mâle - femelle. Le modèle globalisant et capitaliste obéirait à une stratégie *patriarcale*, avec le désir du profit comme dominante et la volonté, non seulement de contrôler, mais aussi de modifier

la nature en la modelant pour ses propres besoins. Dans cette vision, l'homme est mis au centre du monde et de la vie : l'homme comme entité essentiellement masculine, l'homme donc comme force de création, de changement, de production. Diriger le monde dans une perspective de croissance à l'infini, de plier à ses propres nécessités tout ce qui ne s'y plie pas tout seul. Il s'agit d'un modèle enfin qui trouverait dans la monoculture, non seulement des champs à cultiver, mais aussi des cerveaux d'hommes, la voie de son déploiement.

Au contraire, le modèle que Vandana Shiva pose au centre de sa proposition est un modèle trouvant sa source dans la femme et dans l'élément féminin. V. Shiva voit dans cette même image l'essence d'un monde différent. Un modèle, qui, cette fois, ne voudrait pas modeler la nature à ses nécessités, mais bien s'y adapter, pour trouver dans l'harmonie entre l'homme et son milieu naturel, l'essence de ses propres besoins, et dans la diversité naturelle et globale, la plus grande des richesses. *Navdanya* est le nom du projet le plus important et le plus concret développé par V. Shiva. Il signifie "neuf semences", qui représenteraient la source collective de la sécurité alimentaire. Il s'agit désormais d'une organisation non gouvernementale, sa base bureaucratique se trouvant à New Delhi, au siège de la RFSTE, et ses établissements opérationnels en Uttarakhand, notamment dans le village Ram Garh, dans la Doon Valley, au sud de l'Etat peu éloigné du Dehra Dun. C'est là que se trouve le *Bija Vidyapeeth* : sa ferme. Il s'agit d'un projet ayant comme tâche principale la sauvegarde des semences traditionnelles, la protection des "petits paysans", la diffusion du savoir indigène local et la conservation de la biodiversité. *Bija Vidyapeeth* (qui signifie : Ecole des Semences) est la ferme où non seulement *Navdanya* cultive les semences traditionnelles, fait des expérimentations agricoles et conserve les variétés de graines dans une banque de semences ; mais aussi un lieu où sont organisés des cours (workshops) pour indiens et occidentaux, sur des thèmes variés, restant tout de même dans le panorama des intérêts de V. Shiva. Le *Bija Vidyapeeth* est aussi un lieu de rencontre pour les paysans de la région, ceux associés à *Navdanya*. Grâce à la banque des semences, *Navdanya* promeut l'agriculture biologique dans la région en distribuant aux paysans les semences. Une fois que le paysan a accepté et utilisé les semences de *Navdanya*, il devient associé. Les semences sont données gratuitement, en échange de quoi l'agriculteur doit, l'année d'après, soit ramener la même quantité de semences à *Navdanya*¹¹, soit

en donner la même quantité à un autre agriculteur. Un processus qui envisage ainsi la distribution et l'élargissement de l'agriculture biologique, qui ne tue pas le sol, et qui permet aux paysans de ne pas s'endetter pour acheter les fertilisants chimiques et les graines certifiées toutes les années. Les paysans sont donc appelés à venir chez *Navdanya* pour y apprendre des techniques agricoles qui correspondent à la tradition. Une fois devenu associé, le paysan vend son surplus (après avoir satisfait ses besoins alimentaires basiques) à *Navdanya*. C'est *Navdanya* qui ensuite vendra ces produits sur le marché, étiquetés sous un seul nom : *Navdanya*. Ni la localité, ni le village de provenance du produit n'apparaîtront sur le paquet.

En devenant le seul acquéreur des produits des paysans, *Navdanya* établit un système de monopsonne¹². La question qui se pose, c'est de savoir si l'on est ici face à une dynamique économique différente de celle proposée par la révolution verte. N'est-ce pas plutôt une dynamique qui recrée les mêmes problématiques que celles qu'elle voulait combattre ? Dans les magasins *Navdanya* à New Delhi ou à Dehra Dun, les prix des produits sont au moins sept fois plus chers qu'ailleurs. C'est-à-dire, à titre d'exemple : un paquet de biscuits coûte en moyen 12 Roupies en Inde, un paquet de biscuit *Navdanya* en coûte 70. Les paysans, comme on l'a dit, vendent les produits exclusivement à *Navdanya* : ce serait donc à *Navdanya* même d'en déterminer le prix sur le marché. Les paysans ainsi, ayant un seul acheteur de leurs propres produits (*Navdanya*), ne sont pas autonomes ni libres des contraintes : ils dépendent en fait de *Navdanya* pour la vente et continuent donc à être des instruments dans les mains de quelques-uns. Vandana Shiva elle-même est la seule et unique volonté décisionnelle et l'unique personnalité responsable des décisions prises par *Navdanya*. A *Navdanya*, V. Shiva est le seul vrai chef, la seule qui signe les ouvrages et les articles, la seule qui gère les financements, la seule qui connaisse vraiment les finances de l'organisation. Même si *Navdanya* représente à présent une organisation bien répandue et avec une activité fertile, je ne crois pas son existence possible sans l'image et la présence de V. Shiva. Au niveau des financements aussi, le principal financeur de *Navdanya* est V. Shiva elle-même. *Navdanya* est financé aussi par un certain nombre d'organisations non gouvernementales européennes. Mais sur le site Internet, il n'y a aucune information concernant les fonds de l'organisation.

A la fin de notre entretien, Vandana Shiva a ainsi synthétisé la philosophie qu'elle

voudrait laisser au monde : “*La monoculture de la pensée est un appauvrissement. La monoculture crée un appauvrissement. La diversité crée la démocratie. Toute ma pensée sociale et écologique se trouve dans ces phrases.*”¹³” Pourquoi alors construire une organisation sans pluralité décisionnelle? Où sont la pluralité et la diversité en pratique chez *Navdanya* ?

Vandana Shiva, moyennant *Navdanya* évidemment, revendique des droits pour les paysans : mais il ne s’agit certainement pas d’établir un processus différent de subjectivation. Il y a en effet une différence marquante entre le *Beej Bachao Andolan* et *Navdanya* : chez l’un l’on trouve une protestation qui prend racine dans la vie des hommes, dans leur travail, dans leur “être” paysan : ils veulent pouvoir continuer à l’être. Chez l’autre en revanche, l’on trouve une protestation qui se concrétise moyennant des revendications de droits, autour de la biodiversité, l’écologie, l’environnement, la propriété intellectuelle.

Que devient une protestation, que devient la vie ou un problème, si l’on fait abstraction de son principal agent, ou acteur, sujet, objet, victime et bien sûr protagoniste ? Où sont les paysans à *Navdanya* ? Lorsque Vandana Shiva parle d’un modèle démocratique où les décisions seraient prises localement : parle-t-elle d’une hypothèse pour le futur ou pour le présent ? Pourquoi ne nous est-il pas possible, en effet, de voir en *Navdanya* un organisme construisant déjà dans le présent cette démocratie ?

Dans cette perspective, que signifie enfin, une *alternative*? Serait-elle quelque chose ayant pour but d’offrir une proposition adaptée à tous les secteurs, ou bien au contraire devrait-t-elle seulement chercher à résoudre certains problèmes parmi d’autres, ne mettant pas en question le système dans sa totalité ?

Je ne crois pas possible de nommer *alternative* quelque chose qui propose si bien l’introduction et l’usage d’une agriculture soutenable et biologique, et cependant trouve dans cette proposition sa limite la plus concrète. Une vraie *alternative* devrait, j’imagine, commencer par s’établir à partir d’une structure et d’un modèle de gestion et de diffusion des responsabilités et du pouvoir qui ne puisse pas tomber dans et ne pas reproduire les mêmes défauts contre lesquels lui-même s’était rebellé.

Ainsi, *Navdanya* pourrait être l’institution ayant cette double nature d’étendre l’état naissant, en même temps qu’elle en assure la continuité (Alberoni, 1981 : 230).

On peut en effet ici trouver une institution qui se veut héritière du mouvement,

mais qui l'est seulement dans l'apparence, dans les paroles. Elle ne peut pas l'être dans les faits, dans l'essence.

Nous trouvons des revendications chez *Navdanya*, mais nous ne trouvons pas une expérience de vie. L'essence de la protestation — ce nouage si spécifique entre une forme de vie communautaire et une pratique de résistance — n'a pas su se maintenir dans le projet de transplantation et de traduction mené par *Navdanya*.

Il n'est pas du tout faux de penser que *Navdanya* s'est appropriée la lutte du *Beej Bachao Andolan*, lui donnant une vie et une reconnaissance nationale et internationale qu'elle n'aurait pas eu autrement. Cependant, cette ré-appropriation a privé la lutte de son essence profonde et vitale. La vie, en tant qu'expérience, s'est, d'une certaine façon, échappée du noyau de la protestation. Chez le *Beej Bachao Andolan* cette protestation trouvait, dans les graines la source de la vie, de l'autonomie, et le symbole et l'essence de la lutte : une lutte qui était donc pour la vie des semences et la vie des paysans, une lutte donc, pour la vie.

Chez *Navdanya*, les graines sont une voie, un objet de revendication ; ces graines semblent pourtant s'être vidées de leur essence la plus profonde : devenues les instruments d'une protestation, elles ne représentent plus l'essence de la vie. La graine s'est institutionnalisée, et, ce faisant, la vie dont elle était le symbole et l'essence, a simplement migré sur un autre plan.

4. CONCLUSION

Institutionnaliser une lutte est la première marche d'un processus qui vise à en neutraliser la vigueur. Une contestation qui ne dialogue pas avec les institutions peut avoir des chances de provoquer des conséquences sociales concrètes. Une lutte institutionnalisée demandera au contraire des droits, des revendications à obtenir, tout en demeurant dans le même cadre social. Une contestation institutionnalisée sera aussi plus facile à encadrer : Vandana Shiva et ses semblables dans le monde se réunissent, des centaines et des centaines d'ONG ensemble, revendiquant un *autre monde possible*. Un autre monde est possible : dans le futur. Pour le présent, d'après les observations faites chez *Navdanya*, il semble difficile d'y trouver les racines ou les bases d'un quelconque système alternatif. Il s'agit en effet ici d'une lutte revendiquant des

droits dans le contexte institutionnel contemporain, une protestation disant “Non” aux injustices politiques. Même si ce “Non” s’oppose et refuse, c’est un “Non” qui continue de dialoguer. Il s’agit d’une réfutation.

Il me semble que l’on peut utiliser, à propos de *Navdanya*, l’expression gramscienne de “guerre de position”. La guerre de position, c’est, chez Gramsci, le parcours qu’une hégémonie doit accomplir pour devenir dominante. Il désigne ainsi une conception du monde qui souhaite fasciner l’ensemble social, c’est-à-dire s’imposer par la séduction. Cette conception est prise dans les dynamiques du pouvoir constitué, elle se bat pour le pouvoir et pour pouvoir un jour, enfin, diriger.

Navdanya ne fait, en fait, qu’imaginer obtenir une plus grande part du gâteau:

“Nearly all antisystemic, antiglobalisation, or antineoliberal movements directed against the continued growth of the neoliberal project primarily seek a better position within the contemporary system, or seek to invert it (...), they seek either a larger slice of the pie, or to tinker with the recipe for the pie¹⁴”.

Je crois que l’on retrouve chez *Navdanya* ce type de résistance au pouvoir. Une résistance institutionnalisée dialoguant avec le pouvoir, qui accepte la frontière de ce qui est possible et impossible aujourd’hui, au quotidien. Cette résistance articule une critique qui forcera le système de pouvoir à se justifier et ainsi à incorporer en soi une partie de cette critique (Boltansky and Chiapello, 1999) : à son avantage.

Navdanya me semble ainsi être l’incarnation de la liberté que l’on a de protester, de se mobiliser pour quelque chose, à la recherche d’un compromis. *Navdanya* est ainsi l’une des expressions possibles de l’espace de liberté que le Capital laisse ouvert aujourd’hui ; une liberté de lutte donc chez *Navdanya*, à ne pas confondre avec une lutte pour la liberté. Parce que justement il s’agit ici d’une lutte qui ne remet pas en question le système lui-même et les dynamiques qui le composent. Il s’agit d’une lutte, d’une résistance qui pourtant reste empêtrée dans le Capital lui-même ; une lutte qui, de fait, capitalise les semences et en fait un outil de revendication dont toute profonde vitalité est absente. La liberté de lutte que nous trouvons chez *Navdanya* trahit l’expérience de la lutte elle-même, en la construisant de manière abstraite.

Il me semble que, face à un régime de vérité tel que celui qui s’exprime dans la révolution verte, où l’accumulation et la croissance sont les seules valeurs et vérités communément acceptées, la lutte du *Beej Bachao Andolan* est en revanche l’image

d'une vie communautaire qui pose une limite sérieuse aux dynamiques impériales de ce système. En effet, ce mouvement paysan, comme nous l'avons vu, prône et pratique l'autonomie alimentaire. Il s'agit de communautés paysannes disposant de petites propriétés sur lesquelles elles peuvent cultiver des graines. Ce sont des organisations familiales, fondées sur le noyau familial. Elles utilisent des techniques traditionnelles d'agriculture qui trouvent dans l'auto-subsistance leur principal but. Ces paysans ne cherchent pas à dégager du profit, mais à avoir tous les jours de quoi manger. Nous trouvons ainsi, juché sur les montagnes himalayennes, un modèle économique de subsistance qui rend ses acteurs autonomes et presque totalement indépendants du marché¹⁵.

Contrairement à l'ONG *Navdanya* qui revendique, elle, le fait d'être en lutte contre la globalisation et donc d'avoir un statut de mouvement de résistance visant la construction d'un *Autre Monde*, le *Beej Bachao Andolan* ne revendique pas un tel statut. Les paysans sont ici engagés dans une lutte les concernant directement, qui concerne leur possibilité de continuer à vivre comme ils le veulent dans le monde, leur possibilité d'existence en tant que paysans. Dans leurs paroles et actions, ce qui est mis en question est leur vie, leur existence, leur liberté et la possibilité de se constituer en tant qu'acteurs et sujets agissant sur leurs vies. Pour ces paysans militants, il n'y a pas un système capitaliste à combattre, il n'y a pas une globalisation qui veut pénétrer leurs champs et attaquer leur autonomie. Tous ces mots et ces entités ne sont que des abstractions loin de leurs vies et de leurs problèmes.

Les paysans du *Beej Bachao Andolan* s'engagent pour des problèmes qui les concernent directement et ils s'opposent à la révolution verte et à ses techniques novatrices avec leur savoir agricole traditionnel. Non parce qu'ils sont conservateurs, mais plutôt parce que ce savoir satisfait leurs besoins et nécessités primaires, contrairement aux innovations techniques.

Il n'est pas question pour eux d'avoir un manifeste de lutte et de révolution dévoilant un autre monde, mais d'affirmer leur droit de vivre comme ils le désirent. C'est justement là où ce style de vie n'est pas compatible avec les nécessités d'expansion et d'accumulation propres au Capital que ce mouvement constitue une limite à l'élargissement de la sphère d'emprise de ce dernier. Et c'est justement là où nous retrouvons cette frontière pour l'expansion du Capital et ses principes, que nous prenons la

mesure de la capacité créative du *Beej Bachao Andolan*. Vivant comme ils le font, ces paysans arrivent de fait à édifier un quelque monde autre, un système indépendant, autonome des dynamiques d'accumulation du capitalisme.

Je crois que l'on peut trouver la singularité de ce mouvement dans sa tâche : avoir l'autonomie pour but. Sa grande richesse réside cependant dans sa pratique actuelle : utiliser l'autonomie pour atteindre ce but, c'est-à-dire l'autonomie comme moyen (Castoriadis, 1975 : 112). La résistance du *Beej Bachao Andolan* est ainsi l'image d'une résistance capable de provoquer la dynamique du pouvoir d'aujourd'hui : une résistance qu'on peut voir comme créatrice et innovatrice, même si pourtant traditionaliste, elle se concrétise dans la construction d'un monde autre, dans la quotidienneté du présent, dans la routine de la vie matérielle, dans le processus constant de subjectivation des paysans. D'une certaine façon, ce sont les artistes d'une conception du monde différente et vraie, prenant racine dans une autonomie qui part d'une nécessité primaire : l'autonomie alimentaire. Il me semble que ce soit là le caractère plus singulier du *Beej Bachao Andolan*, caractère nous imposant de le considérer en tant que mouvement ontologiquement anti-systémique. Caractère enfin qui le distingue de Navdanya qui élabore des revendications et déploie des pratiques d'action locales cherchant un compromis avec le système marchand.

Nous trouvons dans ce mouvement de paysans au milieu des montagnes himalayennes, le témoignage de la possibilité de l'homme de construire son histoire, de déterminer son processus de subjectivation, de concrétiser sa propre conception du monde. Il s'agit ici, d'une résistance créatrice, d'une alternative se concrétisant dans les choix de vie quotidienne de ces paysans, dans leurs actions. Ils me semblent être les témoins de la possibilité de l'homme de changer et de déterminer son existence. Comme Castoriadis (1975 : 103) le dit : "*l'idée centrale de la révolution, c'est que l'humanité a devant elle un vrai avenir, et que cet avenir n'est pas simplement à penser, mais à faire*". Il me semble que les paysans militants du *Beej Bachao Andolan* incarnent cette possibilité, cette capacité humaine à faire son propre avenir. Et qu'une politique de revendication de droits, telle qu'elle est pratiquée chez Navdanya, est, au contraire une voie qui n'est pas souhaitable. La création d'une autre façon de vivre se doit de commencer par les pratiques de tous les jours. Et non, donc, dans un dessein et un projet révolutionnaire pour un lendemain toujours lointain et un futur absent

par définition. Au contraire, la richesse de ce mouvement paysan, me semble venir de l'essence de la paysannerie : un ensemble d'hommes concrets qui voient, analysent, et répondent aux problèmes qu'ils trouvent dans la terre, dans leur sol, au présent. Et ainsi, leur capacité d'y réagir, au présent, dans la quotidienneté immédiate.

Pour ces paysans militants, le futur est aujourd'hui, ici et maintenant. Et c'est d'ici qu'il faut commencer à le construire autrement. Voilà qui me semble être le caractère principal du *Beej Bachao Andolan* et ce qui le distingue le plus de *Navdanya*.

Il ne s'agit donc pas d'une lutte revendicative des droits pour demain, mais d'une lutte qui, en pratiquant des actions quotidiennes, parvient à changer le présent en créant une façon de vivre alternative, externe et échappant aux dynamiques actuelles du Capital.

Les paysans du *Beej Bachao Andolan* n'attendent pas une révolution : c'est leur être même qui, en subjectivant leur existence, les rend *Rebelles*.

NOTES

1. Variétés à Haut Rendement.

2. Celui-ci est loin d'être un problème nouveau dans l'histoire des hommes. Déjà Eschyle des Perses avait fait surgir la question de la $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma$ des hommes. Nous trouvons, chez Gramsci une intéressante référence à la volonté creatrice de l'homme: "*L'uomo ha voluto navigare, e ha navigato ; ha voluto volare, e ha volato ; da tanti secoli che pensa Dio, non dovrà servire a niente? Albeggia, emerge, dalla creatura la mentalità del creatore. Se non si può scegliere tra i vari modi di vita, perché specializzarsi vorrebbe dire mutilarsi, non rimane che fare tutto. Se l'autentica religione sembri esausta, non rimane che ringiovanirla. Universalità, interiorità, magicità. Se Dio si cela, resta il Demiurgo. Uomo dell'Occidente hic res tua agitur*" (Antonio Gramsci, Quaderni del Carcere, les références renvoient à l'édition critique de l'Institut Gramsci, par V.Gerratana, Einaudi, Torino 1975 in Montanari, 1997: 28). Et encore "*Un mondo che concepisce le cose, ed identifica l'uomo stesso, come creatio ex nihilo eleverà a potenza tanto la pulsione costruttiva quanto la pulsione distruttiva. Perché più ci si aspetta dalla creazione, più si hanno ragioni per desiderare il suo contrario, cioè la distruzione intesa come ritorno a quel nulla da cui ogni atto di creazione deriva*" (in M.Cammelli, Logiche della Resistenza, Introduction à Canguilhem, 2006: 48). Ici, autant d'arguments à développer, qui toutefois nous ne pourrions pas approfondir au présente. Tenons cependant à l'esprit l'ampleur d'une réforme qui envi-

sage la création des semences, source de la vie, en tant que manifestation de la volonté et de la capacité créative de l'homme, qui parvient jusqu'à envisager de recréer la même vie.

3. *“Ce que l'humanité au cours de son histoire antérieure a incorporé profondément à sa propre vie, comme dans les entrailles mêmes des hommes, pour qui telles expériences ou intoxications de jadis sont devenues nécessités du quotidien, banalités.”* (Braudel, 1988: 14).

4. Interview fait le 7 Octobre 2007, à Khaddi, Garwhal, Uttarakhand, Inde. Pour la traduction de l'hindi, je remercie Laura Micheletti; la traduction de l'italien en français, c'est la mienne.

5. *“Taking the people away from their own knowledge. When you forget your knowledge, you depend on other's knowledge: then you accept what the other say.”* Interview fait le 11 Octobre 2007, à Dehra Dun, Uttarkhand, Inde.

6. Interview de Dhoom Singh Negi, fait le 7 Octobre 2007, à Khaddi, Garwhal, Uttarakhand, Inde.

7. *“Any problems or issue, the local people have to fight for themselves. We can be along with them, but the fight is theirs”* Interview à Biju Negi fait le 11 Octobre 2007.

8. Interview de Biju Negi fait le 11 Octobre 2007.

9. *“You need money to do things, but people can contribute for what they can. Either they feel very much the problem, either they don't come. People can contribute with their money, so that they are really engaged with the problem. We don't want us to pay the people to mobilize. We will not do ten meetings, only two: but they will be more intensive”.* Interview à Biju Negi fait le 11 Octobre 2007.

10. Ibid.

11. Les semences en question ici étant naturelles se reproduisent en grande quantité toutes seules. Ce n'est donc pas difficile de voir en rendre une partie.

12. *“Marché caractérisé par la présence d'un acheteur unique et d'une multitude de vendeurs.”* La-Rousse, 2007.

13. *“Monoculture of the mind is a source of scarcity. Monoculture creates scarcity. Diversity creates democracy. All my thinking socially and ecologically are kept in those phrases.”*

14. *“Presque tous les mouvements antisystème, anti-globalisation, ou anti-néolibéraux désirant l'arrêt de la croissance continue du projet néolibéral, cherchent tout d'abord à mieux se positionner dans le système contemporain, ou cherchent à le retourner (...), ils cherchent soit une part plus grande du gâteau soit à lui inventer une nouvelle recette.”* (Hall et Fenelon, 2005 : 207).

15. *presque* : ils ont en effet besoin d'une petite quantité d'argent pour envoyer les enfants à l'école, payer la dote aux filles, payer le peu de choses qu'ils ne peuvent pas produire tout seuls. Nous avons vu que pour avoir cet argent les paysans du Beej Bacho Andolan collectaient les surplus agricoles

chaque année et vont le vendre au Dilly Haat, une foire qui se tient chaque année à New Delhi où les producteurs peuvent vendre directement aux clients, sans intermédiaires d'aucun type. L'argent gagné de cette vente, les paysans le partagent entre eux.

BIBLIOGRAPHIE

- Alberoni, F. (1981) *Movimento e Istituzione, Teoria Generale*. Bologna : Il Mulino.
- Bandyopadhyay, J. (1999) Chipko Movement: Of Floated Myths and Flouted Realities. *Economic and Political Weekly*, 10 Avril.
- Bhalla, G.S. (2007) *Indian Agriculture Since Independence*. India: National Book Trust.
- Bhalla, G.S., Racine, J.L. & Landy, F. (eds.) (2002) *Agriculture and the WTO : Indian and French Perspectives*. Paris : Edition de la Maison de Science de l'Homme.
- Bloch, M. (1952) *Les Caractères Originaux de l'Histoire Rurale Française*. Paris : Librairie Armand Colin.
- Boillot, J-J. (2006) *L'Economie de l'Inde*. Paris : Editions La Découverte.
- Boltansky, L., Chiapello E. (1999) *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*. Paris : Essais Gallimard.
- Braudel, F. (1985) *La Dynamique du Capitalisme*. Paris : Champs Flammarion.
- Bugio, A. (2002) *Gramsci Storico: una Lettura dei "Quaderni del Carcere"*. Roma : Editori Laterza.
- Bugio, A. (2007) *Per Gramsci: Crisi e Potenza del Moderno*. Roma : DeriveApprodi.
- Camus, A. (1951) *L'Homme Révolté*. Paris : Editions Gallimard.
- Canguilhem, G. [2006 (1935)]. *Il Fascismo e i Contadini*. Bologna : Il Mulino.
- Castoriadis, C. (1975) *L'Institution Imaginaire de la Société*. Paris : Edition du Seuil.
- Chatterjee, P. (1988) Developing Foucault: More on Modes of Power and the Peasantry. In Guha, R. & Spivak, G.Ch. (eds). *Selected Subaltern Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Cospito, G. (2001) Struttura e Sovrastruttura. In *Materiali di Lavoro per il Seminario sui Quaderni del Carcere*. Roma, 27 Avril 2001. Available at: www.gramscitalia.it
- Cospito, G. (2003) Egeminia. In Frosoni F., Liguori, G. (a cura di). *Materiali di*

- Lavoro per il Seminario sul Lessico Gramsciano*, le 23 mai 2003. Available at: www.gramscitalia.it
- Dasgupta, B. (2005) *Globalisation, India's Adjustment Experience*. New Delhi : Sage Publications.
- Foucault, M. (1976) *Histoire de la Sexualité I : la Volonté de Savoir*. Paris : Editions Gallimard.
- Foucault, M. (2001) *Dits et Ecrits II. 1976-1988*. Paris : Editions Gallimard.
- Foucault, M. (2004) *Naissance de la Bio-politique. Cours au Collège de France, 1978-79*. Paris : Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2004) *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-78*. Paris : Seuil/Gallimard.
- Friedman, J. (2005) *La Quotidianità del Sistema Globale*. Milano: Bruno Mondadori Editore.
- Friedman, J., Chase-Dunn Ch. (ed.) (2005) *Hegemonic Declines: Present and Past*. Boulder : Paradigm Publishers.
- Gandhi, M.K. (1973) *La Mia Vita Per la Libertà: l'Autobiografia del Profeta della Non-Violenza*. Roma : Newton Compton Editori.
- Gills, B.K. (ed.) (2000) *Globalisation and the Politics of Resistance*. New York : St. Martini's Press Inc.
- Godelier, M. (1980) *Rationalité et Irrationalité en Economie*. Paris : François Maspero.
- Gramsci, A., Quaderni del Carcere. In Montanari M. (1997). *Pensare la Democrazia, Antologia dei Quaderni del Carcere*. Torino : Einaudi.
- Guha, R. (1989). *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*. California : University of California Press.
- Guha, R., & Spivak, G. Ch. (1988) *Selected Subaltern Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Jardhari, V. (2001, July) 'Barah Anaaj'- Twelve Food Grains: Traditional Mixed Farming System. *Leisa Magazine*.
- Landy, F. (1994) *Paysans de l'Inde du Sud : Le Choix et la Contrainte*. Paris : Editions Karthala.
- Marcuse, H. (1967) *L'Uomo a Una Dimensione*. Bologna : Piccola Biblioteca Einaudi.

- Metcalf, B. & Metcalf, Th. (2004) *Storia dell'India*. Oscar Mondadori.
- Navdanya: *Two Decades of Service to the Earth and Small Farmers*: brochure obtenue au Bija Vidyapeeth, en Septembre 2007.
- Negi, B., Negi D.S. *Seeds for Life: The Story of Beej Bachao Andolan* (Uttarakhand, India). Article obtenu par Vijay Jardhari pendant mon séjour à Jardhagaon, en Octobre 2007.
- Nehru, J. (1980) *An Autobiography*. Jawaharlal Nehru Memorial Fund, Oxford University Press.
- Olssen, M. (1999) *Michel Foucault, Materialism and Education*. London : Bergin and Garwey.
- Radhakrishnan, R. (1990) Toward an Effective Intellectual : Foucault or Gramsci ?. In Robbins B. (ed.). *Intellectuals: Aesthetics Politics Academics*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Riva, F. (2007, octobre). *Beej Sathyagraha: Semi e Lotte Contadine*. Aam Terra Nuova.
- Sahlins, M. (1976) *Age de Pierre, Age d'Abondance : L'Economie des Sociétés Primitives*. Paris : Editions Gallimard.
- Scott, J.C. (1985) *Weapons of the Weak : Everyday forms of Peasant Resistance*. Yale University Press.
- Shiva, V., Vanaja, R., Pandurang, H., Omkar, K., & Radha, H-B. (1995) *The Seed Keepers*. The Research Foundation for Science, Technology and Ecology.
- Shiva, V. (1992) *The Violence of the Green Revolution*. Other India Press et Research Foundation for Science, Technology and Ecology.
- Shiva, V. (2002) *Terra Madre: Sopravvivere allo Sviluppo*. Libreria Utet.
- Shiva, V. (2003) *Le Guerre dell'Acqua*. Milano : Feltrinelli Editore.
- Shiva, V. (2005) *Le Nuove Guerre della Globalizzazione: Sementi, Acqua, Forme di Vita*. Libreria Utet.
- Shiva, V. (2006) *Il Bene Comune della Terra*. Milano : Feltrinelli Editore.
- Shiva, V. & Bhutani, Sh. (2001) *Intellectual Property Rights and Patents*. Research Foundation for Science, Technology and Ecology.
- Smarth, B. (1989) La Politique de la Vérité et le Problème de l'Hégémonie. In Couzens Hoy D. Michel Foucault, *Lectures Critiques*. Editions Universitaires,

De Boeck Université.

Sombart, W. (1928) *Le Bourgeois*. Paris : Petit Bibliothèque Payot.

Suryanarayanan J., Kothari A. *Protecting Forests, Conserving Seeds: The Story of Jadhargaon*. Kalpavriksh.

Tandon, V. (1965) *The Social and Political Philosophy of Sarvodaya after Gandhiji*.

Rajgath, Varanasi : Sarva Seva Sangh Prakashan.

Tchayanov, A. (1990) *L'Organisation de l'Economie Paysanne*. Paris : Edition du Regard.

The International Commission on the Future of Food and Agriculture (2006).

Manifesto on the Future of Seeds. Regione Toscana : Press Service Srl.

Wolf, E. (1966) *Peasants*. Prentice-Hall.

Wolf, E. (1974) *Les Guerres Paysannes du Vingtième Siècle*. Paris : François Maspero.