
Introduction aux incommuns

Mario Blaser *Memorial University*

Marisol de la Cadena *University of California (Davis)*

Résumé : Dans cet article, le terme « incommun » est présenté comme une réponse conceptuelle à des questions soulevées dans un contexte de conflits entourant l'échelle et l'étendue de plusieurs « communs » menacés par l'extractivisme. Il présente les articles de ce numéro spécial, soumis en réponse à l'invitation à réfléchir sur le concept des « incommuns » dans des situations variées. Il conclut que ces articles constituent un fort ancrage suggérant que les incommuns sont constitutifs des communs et que le « faire incommun » pourrait être crucial dans la constitution de communs solides.

Mots-clés : Communs, faire commun, anticommuns, extractivisme, équivocation, conflit, développement, environnement

Abstract: This article introduces the term *uncommons* as a conceptual response to questions that emerged in the context of conflicts around the scale and scope of diverse “commons” that are under threat by extractivism. It introduces the articles of this special issue, which were the result of an invitation to think with the concept of *uncommons* for a variety of situations. It is concluded that these articles provide a strong grounding to think of uncommons as constitutive of the commons, and that “uncommoning” might be crucial for giving shape to solid commons.

Keywords: commons, commoning, uncommons, extractivism, equivocation, conflict, development, environment

L'idée des « incommuns » s'est imposée à nous (l'équipe de collaboration spéciale) dans le contexte entourant notre expérience d'un moment très précis en Amérique du Sud : la visibilité croissante de conflits « socio-environnementaux » accompagnant la consolidation du néoextractivisme, un modèle de développement principalement fondé sur l'extraction à grande échelle de ressources naturelles à des fins d'exportation (Gudynas 2011 ; Acosta 2010). Le néoextractivisme a pris forme à la fois sous les gouvernements conservateurs et progressistes, les premiers ayant poursuivi et approfondi les efforts précédents à la privatisation des revenus d'exportation, et les seconds ayant eu tendance à utiliser ces revenus pour réduire la pauvreté, accroître la participation sociale et assurer une stabilité (la leur) politique (Burchardt et Dietz 2014). Les figures paradigmatiques du néoextractivisme sont l'exploitation à ciel ouvert, l'expansion des frontières des combustibles carbonés, la construction de grands barrages hydroélectriques et la généralisation à grande échelle des modèles d'agro-entreprise. Comme ces activités impliquent souvent la destruction ou l'enclosure des communs, il n'est pas surprenant de voir les gouvernements extractivistes dépeindre ces activités comme des « intérêts communs » dont il faut s'approprier (appropriation par des sociétés ou l'État) dans l'intérêt du « bien commun » national. Sans surprise, l'invocation du bien commun n'a pas empêché l'émergence d'une opposition populaire (non uniquement locale) à ces modèles. En fait, les conflits qui mettent en lumière les conséquences environnementales et sociales de la destruction des communs, et ce, de différentes façons, apparaissent invariablement là où des projets extractivistes sont prévus ou entrepris (Svampa 2015).

Dans ce contexte, deux éléments ont attiré notre attention. Le premier : la convergence conceptuelle paradoxale entre les arguments des gouvernements extractivistes en faveur de l'enclosure des communs au nom du bien commun supérieur et ceux des groupes de

justice sociale et environnementale en faveur de la défense des communs. Le second : cette convergence paradoxale souligne clairement les limites des termes utilisés pour définir ces conflits. Même si les « enclosures » et les « communs » ont été analysés en économie politique en tant que termes opposés – le premier détruisant le second au fur et à mesure que s'étend le capitalisme sans pour autant écarter un renversement de vapeur –, ces deux concepts, qui s'articulent autour de divers éléments binaires (par exemple, individuel et collectif, privé et public, subsistance de base et profit), finissent par converger l'un vers l'autre. Cette convergence s'appuie sur la présumée continuité ontologique sous-jacente entre les humains *et* sur la discontinuité ontologique entre les humains et les non-humains, des hypothèses qui permettent une relation objectivant les non-humains en tant que ressources (naturelles), dont la distribution, l'accès et l'utilisation peuvent se transformer en points de discordance entre des sujets humains.

Cette convergence des concepts se distingue fortement de ce que nous ont exprimé nos interlocuteurs « indigènes » qui soulignent que ce qui les mobilisait était *non seulement* leur intérêt pour préserver leurs communs, mais aussi un sens du devoir (associé à de l'appréhension) envers ce qui, pour nous, sont les forêts, animaux, rivières et montagnes et qu'eux désignent comme de puissants êtres non-humains (Blaser 2013a, 2013b ; de la Cadena 2010, 2015). Les propos de nos interlocuteurs ont mis de l'avant un élément situé au-delà de la prise analytique de ces concepts, qui est non seulement basé sur la discontinuité ontologique entre les humains et les non-humains, mais qui, dans la pratique, ne cesse d'être étroitement lié à eux. Par exemple, les êtres non-humains seraient représentés (par nos interlocuteurs, leurs alliés, leurs opposants et les journalistes) en termes religieux (une montagne sacrée) ou culturels (« croyances traditionnelles ») qui traduisent un excès vers des formes de reconnaissance hégémoniques.

Nous avons avancé que ce que John Law (2015 : 127) nomme « un monde unique » (*one-world world*) – c'est-à-dire l'hypothèse selon laquelle le monde « est plutôt comme une grande boîte spatio-temporelle qui se meut par elle-même. Et [...] des personnes aux croyances différentes vivent dans cette boîte »¹ – est partiellement réalisé par ce genre de processus coloniaux quand des ensembles de vie hétérogènes qui ne se réalisent pas nécessairement en utilisant la division entre humains et non-humains (et qui ne se matérialisent pas *seulement* au travers de ces entités) sont à la fois contraints à cette distinction *tout en* la dépassant. Nous avons conceptualisé cette imbrication d'excès sous le vocable d'« incommuns », c'est-à-dire une condition qui

perturbe, mais qui ne remplace pas, l'idée d'un « monde » constituant une base commune – idée qui apparaît telle la condition à la constitution du bien commun et des communs.

Durant les dernières années, l'idée des communs en tant que simple réceptacle de ressources communes a été vivement critiquée (Ostrom 2015). Selon Linebaugh (2008 : 279) :

Se référer aux communs en tant que ressources naturelles est dans le meilleur des cas erroné et dans le pire, dangereux – les communs sont une activité et, en fait, ils expriment des relations au sein de la société qui sont inséparables des relations avec la nature. Il pourrait être mieux de considérer le mot en tant que verbe, en tant qu'activité, plutôt qu'en tant que nom, en tant que substantif.²

Dans le cadre de ces discussions, les auteurs préfèrent parler de « *commoning* » (faire commun), un processus de création et d'alimentation de la communauté (Bollier et Helfrich 2014, 2015) qui, chez certains, inclut les non-humains en tant qu'agents actifs (Papadopoulos 2010). À divers degrés et sans toujours réussir à la surmonter, ces théories émergentes se distancient de la discontinuité ontologique entre les humains et non-humains – discontinuité qui permet la conversion des non-humains en ressources dissociables (d'un point de vue conceptuel et pratique) des communautés humaines qui les utilisent, les reproduisent, et en dépendent. Autrement dit, les communs sont ici conçus comme des tous indissolubles d'humains et de non-humains en développement constant. Comme le dit la formule du milieu des communs, « il n'y a pas de communs sans communauté ».

Que suppose alors ce faire commun, cette élaboration de « tous » ? Pour Federici (2014 : 228-229), « si le faire commun a une quelconque signification, elle doit renvoyer à la production de nous-mêmes en tant que sujet commun. C'est ainsi que nous devons comprendre la devise "il n'y a pas de communs sans communauté" »³. Elle précise ensuite que sa conception de la communauté renvoie à « une qualité des relations, un principe de coopération et de responsabilité envers chacun et envers la terre, les forêts, les océans, les animaux »⁴ plutôt qu'à « un ensemble de personnes liées par des intérêts exclusifs qui les séparent des autres »⁵ (Federici 2014 : 229). Et pourtant, l'idée de communauté renvoie à un domaine partagé qui, à la lumière de notre perception des incommuns, soulève les questions d'échelle, d'étendue et de relations. Jusqu'où s'étend le domaine partagé qui constitue une communauté ? Quels types d'éléments comprend-il et quels types de responsabilités ces éléments requièrent-ils ? Quels sont les liens possibles entre les

communs et les incommuns ? Bref, l'idée des « communs » et du faire commun suscite l'exploration de ce qu'implique la mise en communs des « éléments » (objets, identités, concepts, idées, etc.), particulièrement lorsque les éléments peuvent (aussi) être des incommuns. Les articles réunis dans ce numéro répondent à l'invitation de poursuivre cette exploration⁶. Nous vous les présentons ci-dessous sous les trois axes liés aux questions précédentes en matière d'échelle, d'étendue et de relations.

Échelles du faire (in)commun

Même s'ils ne seraient que purement rhétoriques, les appels des gouvernements au bien commun national pour justifier la mainmise sur les communs trouvent certains échos, car ils touchent un enjeu qui demeure toujours plus ou moins présent, celui de l'échelle dans laquelle devraient être tracées les limites d'un commun (et de sa communauté associée). Ainsi, quelle communauté liée à un commun comme un fleuve devrait décider de son utilisation et gérer son administration ? Les communautés riveraines, les citoyens du pays que le fleuve traverse ou la communauté internationale qui se préoccupe du rôle joué par le fleuve dans les systèmes planétaires ? Une part importante de la littérature sur les communs est conçue dans le cadre de l'imagination scalaire conventionnelle des unités imbriquées où de grands domaines englobent de plus petits domaines (le mondial englobe le national qui englobe le régional qui englobe le local). Ainsi, elle aborde de façon normative les conflits potentiels entre les échelles, et ce, d'un point de vue plus ou moins fidèle au principe de subsidiarité qui stipule que les décisions devraient revenir à la plus petite entité juridictionnelle en mesure de s'occuper en faveur des communs, sauf si un conflit entre les « unités » surgirait, en auquel cas la prise de décision devrait revenir à l'entité d'un palier supérieur (Fennell 2011 ; Marshall 2008 ; Ostrom 2009). Cependant, comme le montre la contribution de Casper Bruun Jensen à ce numéro, il semble y avoir un problème d'échelle sous-jacent à ces discussions qui n'a pas été abordé ; lorsqu'on y regarde de plus près, les relations entre les échelles impliquent non seulement des conflits potentiels, mais également une prolifération d'incommuns.

Jensen confronte la signification conventionnelle des « communs », à savoir cet ensemble de ressources accessibles également par tous, à la sienne : « présuppositions partagées sur la nature des pratiques ou des mondes »⁷. Or, si on tient compte des arguments présentés précédemment au sujet du faire commun, le contraste entre les deux sens semble moins vif, dans la mesure où le faire commun suppose inévitablement la délimitation d'un domaine partagé. Jensen avance qu'en considérant

les communs en tant que *domaining* (soit le faire commun), nous pouvons les envisager tels des projets ou des plans devant constamment être réalisés, car non acquis. Par exemple, un fleuve comme le Mékong pourrait être perçu en fonction d'un domaine précis (*domained*) comme source commune de subsistance par les communautés riveraines ; comme source commune (potentielle) d'énergie hydroélectrique par les citoyens (représentés putativement par les gouvernements) de l'un des pays qu'il traverse ; et comme un élément clé du commun que représente la biodiversité par des organisations environnementalistes transnationales. Si nous considérons que chacune de ces perceptions du fleuve – source de subsistance, source potentielle d'énergie ou bassin de biodiversité – représente un projet différent de *domaining*, il devient plus évident d'apprécier comment les échelles, au lieu d'être acquises, pourraient découler de la façon dont ces projets sont visualisés.

Selon Jensen, contrairement à ce que l'imagination scalaire conventionnelle suggère, les communs de petite échelle ne s'insèrent dans des communs de plus grande échelle que lorsqu'ils constituent un « ensemble » commun du Mékong ; en fait, ils acquièrent leur taille (petite ou grande), voire même leur existence, en fonction du rapport qui s'établit entre les domaines. Comme le démontrent les exemples de Jensen, afin de s'établir en tant que préoccupation *mondiale commune*, la préservation de la biodiversité commune devrait être associée à la source de subsistance commune des communautés riveraines dans le cadre de projets de foresterie ou d'écotourisme, ce qui faciliterait l'utilisation du fleuve à des fins de pêche. Inversement, les moyens de subsistance (menacés) des communautés pourraient bénéficier de l'appui des projets de protection de la biodiversité mondiale, comme des projets de foresterie et d'écotourisme ; ce commun devenant ainsi une version « locale » d'un commun « mondial ». L'un des points fondamentaux apportés par Jensen, c'est que peu importe s'ils sont à petite ou à grande échelle, les domaines représentent des lieux où les incommuns abondent. Dans un projet de foresterie, par exemple, lequel constitue un domaine commun (petite échelle) impliquant des villageois ainsi que des ONG nationales et internationales, l'intérêt commun pourrait ne pas être si généralisé : alors que les habitants locaux pourraient être intéressés par la possibilité de freiner les coupes en forêt ou les plantations envahissantes en vue d'obtenir une part des ressources du projet pour leurs propres besoins (y compris possiblement pour faire des offrandes aux esprits), l'ONG nationale pourrait plutôt viser l'amélioration des activités de subsistance, tandis que l'ONG transnationale pourrait préserver la biodiversité. Comme

le faire commun (ou le *domaining*) doit constamment avoir lieu, notamment en alignant différents projets de domaines, les incommuns ne cessent de proliférer ; autrement dit, il semblerait que les incommuns soient inhérents aux communs.

Un point semblable est présenté par Farquhar, Lai et Kramer dans leur « géographie yin-yang » de Bijiang. Faisant écho dans une certaine mesure aux propos de Jensen, les auteurs conçoivent les communs d'abord comme un domaine partagé, et dans leur cas, un domaine caractérisé comme un « univers connu » généré par les activités de l'État chinois. Ce commun est généré par l'extension de la portée de l'État quand il amplifie la version d'une forme connue et bien ordonnée de relation entre les humains et non-humains. La région géographique à l'origine de la réflexion des auteurs est à peu près la même que celle ayant mené James Scott à réfléchir à la portée étatique et aux *spaces of freedom* (« espaces de liberté ») qui pourraient s'en échapper. À l'inverse de cette image, les auteurs comparent la mise en ordre étatique de la géographie (au sens de faire connaître un espace) à la clarté du principe yang. Toutefois, comme le Yang comporte un Ying, le commun connu produit par l'État engendre également des incommuns qui le surpassent et ne peuvent être articulés. Le contraste majeur avec Scott réside dans la nature de la relation entre la portée de l'État (son traçage des communs) et ce qui lui est hors de portée (les incommuns) : il ne s'agit pas d'une extériorité, mais d'une intériorité mutuelle. Les communs et les incommuns se donnent un sens l'un l'autre, mais surtout, ils s'interpellent en tant que principes actifs, produisant ainsi une oscillation dans le temps : les activités de l'État qui visaient autrefois à transformer un village montagnard reculé en une ville ordonnée et reconnue ont engendré aujourd'hui un terreau fertile pour l'émergence d'entités et de comportements « sauvages » (comme des mauvaises herbes ou des soirées bien arrosées dans la chambre forte d'une banque abandonnée). Cela dit, ces caractéristiques incommunes pourraient éventuellement constituer une assise menant à un nouveau cycle d'ordonnement.

En insistant sur l'intériorité mutuelle et la temporalité (oscillation) de la relation entre les communs et les incommuns, Farquhar, Lai et Kramer font ressortir un point clé que nous voulons souligner : il ne faut pas conceptualiser les incommuns comme l'expression de différences fossilisées préexistantes (soit un ensemble de pratiques – ou d'« éléments » – qui ont toujours été là, pareilles à elles-mêmes et distinctes les unes des autres), mais plutôt comme un processus de divergence continu et constamment renouvelé. Pour revenir aux exemples de Jensen, célébrer les esprits aujourd'hui à

l'aide de ressources provenant d'un projet forestier ne correspond pas tout à fait à l'ancienne façon de les célébrer. Et la mise en œuvre d'un projet forestier en vue d'utiliser ces ressources pour célébrer les esprits diffère d'une mise en œuvre du projet en vue de protéger la biodiversité. Bref, ces nouvelles relations entre domaines (par exemple, la « célébration des esprits » et la « conservation de la biodiversité »), permises par la formation d'un nouveau domaine (par exemple, le projet forestier) qui peut entraîner la transformation du domaine précédent (c'est-à-dire les faire diverger d'eux-mêmes), ne signifient pas qu'ils convergent pour devenir un seul et même domaine. Nous pourrions dire, sans qu'ils soient inchangés, que chaque domaine amène ses propres « éléments » non communs dans un processus de faire commun.

Étendue du faire (in)commun

Ce que Law appelle « le monde unique » (*one-world world*) peut être pensé en tant que projet de faire commun à grande échelle (universel), au sens de l'élaboration d'un seul domaine partagé au sein duquel existent toutes les différences. Évidemment, ce que dit Jensen au sujet de l'élaboration des domaines s'applique à ce domaine universel, leurs élaborations étant l'effet de pratiques qui supposent l'existence préalable de ce domaine. Et pourtant, la plausibilité de ces suppositions repose sur le travail fructueux qui assemble le domaine en question. Une biodiversité mondiale est un domaine plausible dans la mesure où ses diverses versions « locales » sont correctement liées les unes aux autres. L'exemple du réseau ferroviaire de Latourien, certes éculé mais toujours aussi significatif, est pertinent ici ; on peut affirmer l'existence de ce réseau « mondial » seulement dans la mesure où les gares, rails, signalisations et contrôleurs de billets « localisés » sont reliés entre eux et demeurent unis. Les connexions et les liens sont clairement au cœur de la constitution des domaines (ou des communs), mais tout aussi cruciale est la capacité des « éléments » non communs à s'accrocher ensemble pour former un commun. Ainsi, il apparaît crucial de se demander selon quelles conditions les incommuns peuvent-ils soutenir les communs.

Dans son apport à ce numéro, Atsuro Morita se penche sur un moment précis de l'histoire de la conception de ce monde unique, un moment où l'essence commune universelle de la « nature » se dessinait par l'extension de pratiques scientifiques dans de multiples endroits géographiques. Son point de départ est la rencontre entre le projet humboldtien visant à créer un « portrait complet de l'univers » (*comprehensive portrait of the universe*) et la participation du roi Mongkut du

Siam à celui-ci (ou à certains de ses aspects) pour ses propres fins. L'évènement paradigmatique est une expédition dans la jungle organisée par le roi afin d'assister à une éclipse solaire complète qu'il avait lui-même prédite. L'expédition réunit « la famille royale du Siam, des nobles, d'éminents astrologues de la cour, des astronomes français, des diplomates de plusieurs pays européens [...] le gouverneur de Singapour »⁸ et naturellement, « des instruments d'observation astronomique »⁹. Certains pourraient interpréter cet évènement comme l'extension des pratiques scientifiques ayant soutenu la crédibilité des hypothèses de Humboldt qui postulent un univers ordonné de façon précise et constitué d'« éléments » particuliers et de règles à étudier selon une méthode donnée. Morita explique qu'au-delà de cette interprétation, qui ne saurait être inexacte, se trouve autre chose : la tentative du roi de gérer les relations entre le Siam et les puissances coloniales après avoir été informé grâce au savoir « commun » du Siam sur la façon de maintenir ensemble un univers de « trois mille grands milliers de mondes »¹⁰ !

Les actions du roi étaient conformes avec la gouvernance d'un régime mandala qui, de concert avec les principes cosmologiques hindo-bouddhistes, était conçu comme un ensemble de cercles d'influence et de pouvoirs concentriques au milieu d'une multitude de régimes configurés de façon similaire. L'astrologie occupait un rôle central au sein des technologies politiques et diplomatiques des mandalas. C'est dans cet esprit que le roi abordait l'astronomie et la géodésie. Cet évènement ne doit cependant pas être vu simplement comme l'« incorporation » par le roi de certains aspects des pratiques scientifiques dans une astrologie et une gestion politique « traditionnelles ». À la manière de notre exemple précédent sur la foresterie, le roi donnait corps à un nouveau domaine au sein de ce que l'auteur appelle un « interstice » (*interstitial space*), un « espace sis entre plusieurs pratiques liées à la connaissance et à la gestion du monde »¹¹. Les pratiques élaborées dans ce domaine se sont éloignées de leurs racines tout en s'y ancrant (par exemple, l'astrologie, l'astronomie, la géodésie ou la diplomatie). Elles s'écartent de leurs racines en raison de leur tissage en un nouvel ensemble de pratiques et s'y ancrent parce qu'on pouvait parfaitement reconnaître qu'elles appartenaient à des protocoles établis. Les ancrages et les écarts simultanés des pratiques du roi par rapport à leurs racines ont ultérieurement amené les scientifiques à percevoir l'expédition comme une représentation de « la victoire de la science moderne et du monarque éclairé sur la superstition »¹², et les astrologues thaïlandais ainsi que leurs clients à la voir « comme le début de l'astrologie thaïlandaise moderne »¹³.

Ainsi, le faire commun ou *domaining* effectué par le roi dans l'interstice n'a pu que légèrement effacer les éléments non communs sur lesquels il s'appuyait. Pourtant, pour le temps qu'il aura duré et en partie parce qu'il représentait un ensemble d'équivocations, ce nouveau domaine permit que la science moderne et l'astrologie thaïlandaise se rejoignent malgré leurs divergences.

Comme il a été mentionné précédemment, il semble que les équivocations jouent un rôle clé dans le rassemblement des incommuns en communs. Des *equivocations* – une notion empruntée à Eduardo Viveiros de Castro (2004) – ont lieu lorsque différents interlocuteurs ne se rendent pas compte qu'ils utilisent un même terme pour définir des réalités différentes. Le domaine des pratiques communes défini par le roi du Siam représente un ensemble d'équivocations au sens où les pratiques auxquelles les interlocuteurs ont eu recours pendant l'expédition s'appuyaient sur des référents différents : pour les scientifiques, elles renvoyaient à l'ordre universel du cosmos humboldtien alors que pour les astrologues thaïlandais, elles renvoyaient à l'ordre universel des trois mille grands milliers de mondes. Nous pouvons imaginer ces interlocuteurs en train de se féliciter mutuellement de la réussite de l'expédition sans jamais réaliser qu'ils ne faisaient pas allusion aux mêmes éléments, un ensemble de pratiques homonymique aux référents distincts.

Pour sa part, Margaret Wiener présente dans ce numéro spécial deux ensembles de pratiques liées à des « éléments » qui agissent aussi en tant que terreau d'équivocations : les *kris* et le territoire. Le premier est une dague familiale indonésienne qui rassemble une panoplie de pratiques non communes comme des pratiques muséologiques visant à préserver l'intégrité matérielle d'un objet et des rites balinaïses visant à renforcer le pouvoir des dagues à titre d'êtres surhumains puissants et actifs. Wiever démontre comment ces pratiques non communes frémissent sans cesse sous la surface du monde (supposé) commun des objets matériels, mais aussi comment, de façon intermittente, elles se donnent à voir. Lors d'une conversation avec une conservatrice du musée national d'Indonésie, celle-ci a révélé que ses « pratiques de conservation » comprennent l'embauche d'experts en rituels afin de veiller à ce que les objets de famille « exécutent leur rôle muséologique attendu en tant qu'objets inertes » et ne se meuvent pas comme de puissants acteurs »¹⁴. Les incommuns se révèlent aussi au cours d'une exposition itinérante de ces objets de famille nationaux, allant du musée national de Jakarta au *kabupaten* de Klungkung à Bali dans le cadre d'une commémoration de l'État. La tournée de ces patrimoines familiaux expose un autre champ d'équivocations où une

commémoration de l'État et un rituel balinais coexistent parallèlement tout en empiétant l'un sur l'autre. Le caractère incommun est révélé brièvement lorsque les objets de famille ne sont pas traités exactement comme le prescrivent les protocoles de préservation muséologique ou les normes rituelles de maniement, entre autres lorsque les « objets du musée » sont manipulés à mains nues par un prêtre, contrairement aux pratiques de préservation. Ou encore, lorsqu'un employé du musée accompagnant l'exposition s'inquiète des risques pour la santé quand quelques gorgées d'eau bénite sont bues pendant les rites. Ce caractère incommun n'est exposé qu'un court laps de temps puisque qu'une légère modification du protocole (quand les acteurs du rituel cessent de manipuler les objets de famille sans gants) et le recours à des paroles œcuméniques (on informe l'employé musulman du musée à l'effet que Dieu a supprimé toutes les bactéries de l'eau) ramènent les deux ensembles de pratiques en terrain commun. Il n'est toutefois pas toujours possible d'étouffer ainsi les incommuns, un aspect que Wiener présente de façon prenante dans sa discussion sur le caractère non commun d'un élément du territoire balinais, ses plages.

Les plages, à l'instar des ravins et des cimetières, sont des endroits que les Balinais nomment *tenget*, des lieux dangereux et hantés. Pendant quelques mois en 1965 et 1966, entre 80 000 et 150 000 personnes furent assassinées par des groupes paramilitaires incommunistes, des voisins ou même des proches, lors d'une vague de violence liée à la guerre froide initiée par l'Ordre nouveau du régime du général Suharto. La majorité des massacres eurent lieu aux *tenget* et c'est là où les corps furent enterrés. Hormis les cimetières, ces lieux attirent beaucoup les Européens et Américains, ce qui les rend intéressants pour les investisseurs de l'industrie touristique, y compris les politiciens et généraux ayant appuyé les massacres. En résumé, « une industrie complète s'est développée au-dessus des corps de ceux et de celles dont la mort a permis à d'autres d'en profiter et de prendre le pouvoir ». Depuis la chute de l'Ordre nouveau, un mouvement en faveur de l'exhumation des fosses communes grandit. Dans certains cas, le mouvement à Bali est incité par les défunts eux-mêmes qui, se manifestant par des possessions, des apparitions ou des suicides, exigent une incinération en règle. Toutefois, pour répondre entièrement aux demandes des défunts, il faudrait retirer les hôtels construits sur les fosses communes. Sans compter les problèmes pratiques posés (notamment celui de contrecarrer les intérêts de puissants politiciens), à elle seule, la publicité sur ce sujet pourrait causer un immense tort à une industrie dont plusieurs Balinais dépendent. Selon Wiener, la situation

met en lumière les conflits entre différentes formes de prospérité, même pour les Balinais : ceux engendrés par la volonté de maintenir de bonnes relations entre les vivants et les morts, et entre les humains et les forces non humaines, et ceux associés à une force du faire commun, communément appelée le capitalisme.¹⁵

Côte à côte, les deux exemples de Wiener illustrent la productivité des équivocations par rapport à la constitution des communs, comment ces équivocations permettent à des pratiques divergentes de coexister en ne s'interrompant mutuellement que très peu. Il n'est donc pas surprenant que, dans certains cas, les équivocations semblent en quelque sorte favoriser activement l'imperceptibilité de ces divergences. Dans le cas des *kris*, des changements mineurs au protocole du rituel ou le recours à des énoncés œcuméniques jouent ce rôle. Aussi, il est probable que la conservatrice du musée national agisse avec réserve à propos de ses pratiques rituelles devant un public professionnel de muséologie. Mais, contrairement aux plages balinaises où s'occuper des défunts et soutenir une industrie touristique vont clairement à l'encontre l'un de l'autre, dans les exemples de Wiener, les pratiques non communes peuvent coexister dans un champ d'équivocations puisqu'elles ne s'interrompent pas assez pour entraver irrémédiablement le processus de faire commun. Il appert donc que les incommuns se manifestent même lors d'une incompatibilité entre les pratiques ou lorsque l'analyste expose les équivocations sur lesquelles un commun semble érigé. Puisque le faire commun semble avoir une valeur positive, quelle portée politique entraînerait la révélation des incommuns, le faire incommun (*uncommoning*) ?

Faire commun, faire incommun et retour aux (in)communs

Dans la littérature sur les communs, le faire commun a été présenté comme l'antithèse des enclosures. Toutefois, comme le remarque David Harvey (2011), les communs supposent un certain degré d'enclosure. Ni tout le monde ni toutes les choses finissent par faire partie d'un commun en particulier. Le faire commun, tout comme les enclosures, implique le *domaining*, et les domaines délimités ont une portée et une étendue variables. La principale différence entre le faire commun et la privatisation (*enclosing*) est que le faire commun est orienté vers une constitution plus démocratique, égalitaire et juste d'un domaine pour les humains et non-humains : un commun. Comme le souligne Jensen, il y a toutefois un glissement de sens entre les communs en tant que nom et le faire commun en tant qu'action ; les domaines (ou communs) prennent forme sous l'effet

d'actions (faire commun) qui supposent la préexistence des domaines en création. Les participants ont ainsi tendance à assumer qu'un commun donné est exhaustif par rapport aux termes à partir desquels il a été élaboré. Les cas présentés dans les articles de ce numéro indiquent le contraire, ce qui ne veut pas dire que les communs ne sont pas formés efficacement, mais que même lorsqu'ils le sont, les incommuns sont juste-là, sous la surface. Nous avons affirmé que les équivoques jouent un rôle primordial dans un faire commun réussi. Il ne faut néanmoins pas perdre de vue que la plupart du temps les champs d'équivoques sont asymétriques, ce qui suppose que le rôle clé joué par les incommuns dans l'élaboration des communs finit par être renié, le commun ne pouvant plus respecter ses engagements démocratiques, égalitaires et justes. Analysons ce point en survolant à nouveau quelques-uns des cas présentés dans les articles.

Sauf du point de vue de l'analyse ethnographique d'un auteur, le seul cas où les incommuns sont facilement visibles est celui de l'incompatibilité d'entretenir de bonnes relations avec les défunts et le tourisme sur les plages balinaises. Wiener indique clairement comment cette agitation des incommuns risque de se manifester davantage dans un futur proche, à travers la victoire de l'industrie touristique qui étouffera toute possibilité d'un traitement adéquat des défunts. Ici, il est impossible qu'une équivoque se produise et transforme les plages en un commun pour chaque ensemble de pratiques. La puissante asymétrie existant aujourd'hui entre ces pratiques est telle que le conflit est établi de façon univoque¹⁶. Examinons maintenant quelques détails révélateurs de l'expédition du roi Mongkut et de la tournée des *kris*, au cours desquels des équivoques ont permis aux communs d'exister.

Souvenons-nous que, selon Morita, les scientifiques ont perçu l'expédition comme une représentation de « la victoire de la science moderne et du monarque éclairé sur la superstition »¹⁷, alors que les astrologues thaïlandais et leurs clients l'ont perçu comme « le début de l'astrologie thaïlandaise moderne »¹⁸. Autrement dit, alors qu'un changement s'opère au sein de l'astrologie thaïlandaise (sa redéfinition en tant que « moderne »), la science moderne est reconfirmée. Il semble que l'astrologie thaïlandaise perçoive et adopte la science moderne en tant que savoir, mais l'inverse n'est pas le cas. Une asymétrie similaire est également évidente dans le cas des *kris*. Les efforts pour permettre à l'équivoque de continuer de fonctionner sont soutenus par ceux qui conçoivent les biens de famille comme des agents surhumains. Ce sont eux qui couvrent leurs mains pour respecter les pratiques muséologiques de

préservation et ce sont eux qui ont recours à des « paroles œcuméniques » pour calmer les inquiétudes des agents de l'État. En d'autres mots, dans ces cas, le faire commun est possible au prix de la subordination d'un ensemble de pratiques à l'autre par un processus de « mémification » (*same-ing*), c'est-à-dire la proclamation (et l'acceptation) d'une équivalence là où une divergence est en vigueur. Il en résulte que les pratiques dominantes peuvent ultimement avoir cours comme si les pratiques subordonnées n'étaient nullement pertinentes à l'élaboration du commun. Le faire incommun va à l'encontre de cette possibilité, non seulement en avançant que les pratiques mises en commun sont *différentes* (le contraire de « mêmes »), mais aussi en insistant sur leur *divergence* – un concept qu'Isabelle Stengers (2005) utilise pour expliquer ce qu'elle nomme « l'écologie des pratiques » (*ecology of practices*). D'après ce concept, les pratiques qui nous intéressent sont constituées de leurs propres divergences *positives* alors qu'elles se rassemblent de façon symbiotique (comme dans une écologie) tout en demeurant distinctes : ce qui les rassemble, c'est *un intérêt en commun qui n'est pas le même intérêt*. Le but du faire incommun n'est donc pas d'écarter la possibilité du faire commun, mais plutôt, chaque fois que c'est possible, de chercher des façons d'asseoir le commun sur une base plus solide de divergences productives reconnues.

L'article d'Amiria Salmond sur l'« ethnographie récursive » offre des éléments pour faciliter une réflexion sur ces « bases plus solides ». L'ethnographie récursive consiste d'abord en une simple observation de la configuration ethnographique, l'ethnographe confrontant des « éléments » qui, *en comparaison*, sont incommuns pour elle et son audience. Le défi est de rendre l'incommun commun. Pour cette ethnographe récursive, ce défi n'est pas simplement relevé en parvenant à une compréhension selon des termes dont elle (ou son audience) dispose déjà. Le défi est plutôt de trouver « comment favoriser la conscience de différents mondes sociaux dans un contexte où tout ce dont on dispose ce sont nos propres termes »¹⁹ (Strathern cité par Salmond). Plutôt que de renoncer à l'ethnographie en raison de son impossibilité à comprendre les autres par leurs propres termes, les approches récursives

explorent cette question par l'expérimentation méthodologique et en investiguant quels éclairages (*insights*) et implications (pratiques, philosophiques, politiques) peuvent être tirés et déployés *par* les transformations ethnographiques, c'est-à-dire par les processus par lesquels l'ethnographie altère inévitablement son sujet d'étude tout en étant simultanément transformée (« devenir différent de ») elle-même.²⁰

Salmond illustre cette approche récursive par un projet mené en collaboration avec d'autres ethnographes, des concepteurs de bases de données et un groupe maori. Il s'agissait de la création d'un dépôt numérique des *taonga* (trésors ancestraux pouvant comprendre une variété d'éléments, allant de chansons à des objets) dudit groupe maori. Les *taonga* sont « non communs » lorsque nous les comparons aux standards euro-américains modernes – dans la mesure où ils sont des « objets » qui, similairement aux biens de famille de Wiener, sont eux-mêmes des agents *semblables à des personnes*. Nous insistons sur l'idée de « similarité avec des personnes » pour guider le lecteur vers ce travail de « faire commun » réalisé dans les traductions ethnographique antérieures, où le *taonga* devenait commun en le rendant équivalent (mais tout à fait pareil) à une entité / un concept familier aux Euro-Américains (à savoir celui de personne). Les ethnographes et les concepteurs de bases de données participant au projet ont considéré cette traduction comme la base commune partagée avec les participants maoris et à partir de laquelle le groupe entier pourrait s'interroger sur la façon dont serait utilisé le dépôt numérique reliant différentes entités (plusieurs *taonga* et humains, entre autres). Or, les problèmes rencontrés au cours du processus ont mis un fait en évidence : selon les Maoris, ce qui fait d'une « chose » un *taonga*, ce n'est pas une qualité intrinsèque, mais plutôt la qualité de ses relations. De plus, la notion de relations en question ne s'est pas avérée aussi simple qu'elle en avait l'air : pour les participants maoris, les relations précèdent et constituent des entités, et non l'inverse. Comme le souligne Salmond, « le caractère incommun de ces choses par rapport au répertoire conceptuel de l'anthropologie et des technologies numériques s'est avéré productif dans ce cas, en suscitant un besoin d'innovation méthodologique »²¹ qui s'est traduit en un réaménagement de *chacun* des répertoires conceptuels et de la manière dont les *taonga* sont composés. En effet, les ethnographes ont ensuite eu une « nouvelle » compréhension des « relations », et les développeurs ont pu concevoir une architecture numérique à partir de la notion que les relations précèdent les entités, ainsi le dépôt numérique peut à son tour générer des *taonga* inédits.

L'exposé de Salmond décrit le mouvement par lequel l'ethnographie transforme son sujet d'étude tout en étant elle-même transformée ; ce phénomène a lieu par ce que Viveiros de Castro (2004) appelle la « traduction en tant que manière contrôlée de créer des équivocations »²². Contrairement aux attentes habituelles selon lesquelles la traduction doit établir une *équivalence* entre deux termes par le biais d'un référent commun, la traduction en tant que création contrôlée d'équivocations vise de *ne*

pas perdre de vue que les termes sont différents – la différence étant un effet de la comparaison, du caractère non commun. Par conséquent, au lieu de se contenter du « caractère commun » atteint par le travail de traduction, l'ethnologue prend conscience de son caractère contingent – la traduction fonctionnant telle la relation unit deux termes ensemble. Viveiros de Castro (2004 : 5) offre une image frappante pour saisir comment cette traduction fonctionne lorsqu'il affirme que parler de la traduction en tant que manière contrôlée de créer des équivocations équivaut à parler de la marche en tant que manière contrôlée de tomber. La traduction et la marche fonctionnent toutes deux tant qu'elles sont continuellement répétées. L'exemple de Salmond illustre cette dynamique dans la « redescription mutuelle » du *taonga* et de son interprétation ethnographique qui opère d'une façon telle qu'elle les mène à devenir autre (par rapport à leur état dans une itération précédente), mais sans jamais devenir équivalents l'un de l'autre. Évidemment, pour que cela fonctionne, chacun des termes doit être disposé à être transformé par la relation.

Les études de cas abordées par nos collaborateurs montrent que le faire commun repose souvent sur des équivocations qui renient les incommuns et, de ce fait, retranchent les asymétries entre les éléments des communs. Dans ces situations, le faire incommun – modelé au cours de la traduction en tant que création contrôlée d'équivocations – peut appuyer le faire commun dans son évolution vers ses visées démocratiques et égalitaires en sensibilisant les acteurs impliqués aux incommuns qui sous-tendent les communs ; en les rendant attentifs aux asymétries que la traduction en tant que création incontrôlée d'équivocations pourrait occulter ; en leur permettant de prendre conscience de la nature contingente et pragmatique de la maniabilité de la traduction en tant que création contrôlée d'équivocations ; et en les ouvrant à une transformation mutuelle (redescription) qui n'a pas comme fin la similitude ou l'équivalence. En paraphrasant Helen Verran (2013), un commun ainsi constitué impliquera paradoxalement le refus de la réduction colonisatrice à une catégorie partagée et l'acceptation que nous (ceux qui participent au faire commun) puissions ne pas être engagés métaphysiquement dans un monde commun, mais plutôt dans un cheminement conjoint dans la divergence.

Mario Blaser, *Department of Geography, Memorial University, St. John's, NL. Courriel : mblaser@mun.ca.*
Marisol de la Cadena, *Department of Anthropology, University of California, Davis, CA. Courriel : mdelac@ucdavis.edu.*

Notes

- 1 Texte original : « is really something like a large space-time box that goes on by itself. And [...] that there are people with different beliefs living in this space-time box. » (notre traduction).
- 2 Texte original : « To speak of the commons as if it were a natural resource is misleading at best and dangerous at worst – the commons is an activity and, if anything, it expresses relationships in society that are inseparable from relations to nature. It might be better to keep the word as a verb, an activity, rather than as a noun, a substantive. » (notre traduction).
- 3 Texte original : « if commoning has any meaning, it must be the production of ourselves as a common subject. This is how we must understand the slogan “no commons without community. » (notre traduction).
- 4 Texte original : « a quality of relations, a principle of cooperation and of responsibility to each other and to the earth, the forests, the seas, the animals. » (notre traduction).
- 5 Texte original : « a grouping of people joined by exclusive interests separating them from others » (notre traduction).
- 6 Les articles font partie d'un plus grand ensemble présenté au séminaire Sawyer-Mellon sur *Les anticommuns*, organisé par les collaborateurs spéciaux à l'Université de California-Davis en mai 2015.
- 7 Texte original : « shared presuppositions of what practices or worlds consist of » (notre traduction).
- 8 Texte original : « the Siamese royal family, nobles, eminent court astrologers, French astronomers, diplomats from various European countries, [...] the Governor of Singapore » (notre traduction).
- 9 Texte original : « instruments for astronomical observation » (notre traduction).
- 10 Texte original : « thousand-cubed great thousands worlds » (notre traduction).
- 11 Texte original : « spaces between various practices of knowing and managing the world. » (notre traduction).
- 12 Texte original : « the victory of modern science and the enlightened monarch over superstition » (notre traduction).
- 13 Texte original : « as marking the beginning of modern Thai astrology » (notre traduction).
- 14 Texte original : « would enact their expected museum role as objects rather than erupting as potent actors. » (notre traduction).
- 15 Texte original : « brings into view clashes among different forms of prosperity, even for Balinese : those resulting from maintaining proper relations between the living and the dead, and between humans and other-than-human forces, and those associated with the commoning force known as capitalism » (notre traduction).
- 16 Nous insistons sur le fait qu'il s'agit de la situation telle qu'elle est actuellement. Nous pourrions toutefois nous demander ce qui arriverait si les possessions et apparitions s'intensifiaient à un point tel que, même si c'était pour des raisons de relations publiques, il pourrait s'avérer adéquat pour l'industrie touristiques de faire quelque chose à cet effet.
- 17 Texte original : « the victory of modern science and the enlightened monarch over superstition » (notre traduction).
- 18 Texte original : « the beginning of modern Thai astrology » (notre traduction).
- 19 Texte original : « how to create an awareness of different social worlds when all at one's disposal is terms which belong to one's own » (notre traduction).
- 20 Texte original : « explore this question through methodological experimentation and by investigating what insights and implications (practical, philosophical, political) might be drawn out and opened up through ethnographic transformations, that is, via the ways in which ethnography inevitably alters what it studies while at the same time being transformed (« becoming alter to ») itself. » (notre traduction).
- 21 Texte original : « [t]he uncommonness of these things in relation to the conceptual repertoire of both anthropology and digital technology [was] productive, in this case generating an imperative for methodological innovation » (notre traduction).
- 22 Texte original : « translation as controlled equivocation. » (notre traduction).

Références

- Acosta, Alberto. 2010. *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo : Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Policy Paper 9. Quito, Ecuador, Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS. <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/07671.pdf> (Page consultée le 12 juin 2017).
- Blaser, Mario. 2013a. Ontological Conflicts and the Stories of Peoples In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology* 54(5):547–568. <http://dx.doi.org/10.1086/672270>.
- Blaser, Mario. 2013b. Notes Towards a Political Ontology of “Environmental” Conflicts. In Lesley Green (dir.), *Contested Ecologies : Nature and Knowledge*. Pp. 13–27. Cape Town: HSRC Press.
- Bollier, David, and Silke Helfrich. (dir.), 2014. *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State*. Amherst, Levellers Press.
- Bollier, David, and Silke Helfrich. 2015. Patterns of Commoning. Amherst: Levellers Press.
- Burchardt, Hans-Jürgen, and Kristina Dietz. 2014. « (Neo-)Extractivism: A New Challenge for Development Theory from Latin America », *Third World Quarterly*, 35 (3) : 468–486. <https://law.utexas.edu/wp-content/uploads/sites/31/2016/02/Burchardt-Neo-extractivism-%E2%80%93a-new-challenge-for-development-theory-from-Latin-America.pdf> (Page consultée le 12 juin 2017).
- de la Cadena, Marisol. 2010. Indigenous Cosmopolitics in the Andes : Conceptual Reflections Beyond “Politics”. *Cultural Anthropology* 25(2):334–370. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>.
- de la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings : Ecologies of Practice Across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- Federici, Silvia. 2014. Feminism and the Politics of the Commons. In Bollier, David et Silke Helfrich (dir.), *The Wealth of the Commons : A World Beyond Market and State*, p. Amherst: Levellers Press.
- Fennell, Lee Anne. 2011. « Ostrom's Law : Property Rights in the Commons. », *International Journal of the Commons*, 5 (1) : 9–27. <https://www.thecommonsjournal.org/article/10.18352/ijc.252/> (Page consultée le 12 juin 2017).
- Gudynas, Eduardo. 2011. « Más allá del nuevo extractivismo : Transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo. ». In

- Fernanda Wanderley (dir.), *El desarrollo en cuestión : Reflexiones desde América Latina*, 379-410. La Paz, Oxfam et CIDES-UMSA.
- Harvey, David. 2011. The Future of the Commons. *Radical History Review* 109(109):101–107. <http://dx.doi.org/10.1215/01636545-2010-017>.
- Law, John. 2015. What's Wrong With a One-World World? *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 16(1):126–139. <http://dx.doi.org/10.1080/1600910X.2015.1020066>.
- Linebaugh, Peter. 2008. *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*. Oakland: University of California Press.
- Marshall, Graham. 2008. Nesting, Subsidiarity, and Community-Based Environmental Governance Beyond the Local Scale. *International Journal of the Commons* 2(1):75–97. <http://dx.doi.org/10.18352/ije.50>.
- Ostrom, Elinor. 2015. *Governing the Commons*. Cambridge: Cambridge University Press. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781316423936>.
- Ostrom, Elinor. 2009. Design Principles of Robust Property Rights Institutions: What Have We Learned. In G. K. Ingram et Y.-H. Hong (dir.), *Property Rights and Land Policies*. Pp. 25–51. Cambridge: Lincoln Institute of Land Policy.
- Papadopoulos, Dimitris. 2010. Insurgent posthumanism. *Ephemera: Theory and Politics in Organization* 10(2):134–151.
- Stengers, Isabelle. 2005. Introductory Notes on an Ecology of Practices. *Cultic Studies Review* 11(1):183–196. <http://dx.doi.org/10.5130/csr.v11i1.3459>.
- Svampa, Maristella. 2015. Commodities Consensus: Neextractivism and Enclosure of the Commons in Latin America. *South Atlantic Quarterly* 114(1):65–82. <http://dx.doi.org/10.1215/00382876-2831290>.
- Verran, Helen. 2013. “Engagements between Disparate Knowledge Traditions: Toward Doing Difference Generatively and in Good Faith.” In Lesley Green, (dir.), *Contested Ecologies: Dialogues in the South on Nature and Knowledge*, ed., 141–161. Cape Town: HSRC Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1):3–22.
-