

INTRODUCTION

La foudre et le tonnerre ont besoin de temps, la lumière des astres a besoin de temps, les acres ont besoin de temps, même après qu'ils ont été accomplis, pour être vus et entendus. Cet acre est encore plus éloigné d'eux que les plus éloignés des astres – et pourtant ce sont eux qui l'ont accompli.

Friedrich Nietzsche, « Le dément »,
in *Le Gai Savoir*¹.

Une ère a pris fin. Celle, marquée par un climat exceptionnellement clément², qui a permis la naissance de notre monde moderne : l'agriculture sédentaire, les villes, les États-nations, la technologie de l'information, etc. Le niveau de la mer s'élève ; le climat devient instable ; les températures moyennes augmentent. On appelle Holocène l'ère géologique au cours de laquelle la civilisation est née, mais la période la plus récente est parfois désignée sous le nom d'Anthropocène. De fait, l'avenir saura que nous avons existé grâce aux merveilleux fossiles que nous aurons laissés partout : relations provenant des bombes atomiques, plastiques issus de l'industrie du pétrole, sans oublier les os de poulets³.

La suite est à la fois imprévisible et parfaitement prévisible. Quoi que les hommes décident de faire, le XXI^e siècle sera celui de changements « brutaux et irréversibles » dans cet ensemble d'interdépendances que l'on appelle parfois « le tissu du vivant ⁴ ». Pour désigner ce tournant fondamental dans la biosphère, les spécialistes du système terrestre usent d'une expression relativement pudique : « changement d'état ».

Malheureusement, l'écosystème qui a produit ce bouleversement a également produit des hommes incapables de saisir ce changement d'état. Pensez au fou de Nietzsche, qui annonçait la mort de Dieu, et à l'accueil qu'on lui a fait : bien que l'Europe industrielle ait réduit la religion à la fréquentation optionnelle de l'office du dimanche matin, la société du XIX^e siècle ne pouvait pas imaginer un monde sans Dieu. De même, pour la plupart de nos contemporains, il est plus facile d'imaginer la fin de la planète que celle du capitalisme ⁵.

Ce tournant majeur que nous vivons nécessite donc également un « changement d'état » intellectuel.

Commençons par la langue. En toute rigueur, « Anthropocène » est un terme inexact. *Anthropos* (« homme » en grec) signifie que le changement climatique, ainsi que la sixième extinction de masse des animaux, sont, tout simplement, dus aux hommes. Et il est vrai que, depuis la fin du dernier âge de glace, les hommes n'ont cessé de transformer la planète ⁶. Un taux de chasse légèrement supérieur au taux de renouvellement, associé à une modification du climat, a scellé le sort des mammouths des plaines du Columbia, en Amérique du Nord, du *Gigantolophoceros*, ce cousin de l'orang-outang (en format géant) ⁷,

et de l'énorme élan d'Irlande (*Megaloceros giganteus*) en Europe ⁸. Il est même possible qu'en raison des émissions de gaz à effet de serre liées à l'agriculture, les hommes soient responsables du refroidissement général que connaît notre planète il y a 12 000 ans ⁹.

Tout cela est vrai. Mais la destruction qui se déroule actuellement sous nos yeux s'accomplit à une vitesse et à une échelle qui n'ont aucune commune mesure avec nos ancêtres des cavernes. Aujourd'hui, l'activité humaine n'est pas en train d'exterminer les mammouths après des siècles de chasse excessive. Nous sommes en train de tout tuer, de la mégafaune au microbote, à une vitesse cent fois supérieure à celle du taux d'extinction naturel ¹⁰.

D'où vient cette différence ? Du capitalisme. Telle est donc notre thèse : à partir du XV^e siècle, l'histoire moderne est entrée dans l'ère du Capitalocène ¹¹. Recourir à ce mot, c'est *prendre au sérieux* le capitalisme, en y voyant bien plus qu'un système économique : *un ensemble de relations entre les hommes et le monde*. Car – et c'est un point fondamental – l'homme et la nature ne sont pas des entités séparées qui s'entrechoqueraient comme deux boules de billards : il s'agit d'un unique ensemble, étroitement interdépendant.

Ce livre cherche ainsi à penser les relations complexes, conflictuelles et inter-dynamiques qui existent entre les hommes et le reste du vivant. En donnant sens au monde qui nous entoure, il souhaite aussi en envisager l'avenir.

Quelle est son idée directrice ? Le monde moderne s'est construit en « cheapisant » sept choses : la nature, l'argent,

Le travail, le *care**, la nourriture, l'énergie, et les vies. Le but de la « cheapisation » est d'étendre toujours plus son contrôle sur le tissu du vivant.

Pour prendre un exemple simple, revenons à nos os de poulet fossiles. Le poulet (*gallus gallus domesticus*)¹² est la volaille la plus répandue dans le monde. Mais celle que nous mangeons aujourd'hui n'a rien à voir avec celle que l'on consommait il y a cent ans. Nos poulets sont en effet le résultat d'efforts intensifs déployés après la Seconde Guerre mondiale pour produire la volaille la plus lucrative possible¹³. Ce poulet, adulte en quelques semaines, peut à peine marcher, possède une poitrine démesurée, et est élevé et mis à mort dans des quantités significatives : plus de soixante milliards de volailles par an¹⁴. Voilà un cas exemplaire de ce que nous entendons par « nature cheap ».

Le poulet est la viande la plus populaire aux États-Unis, et s'apprête d'ici 2020 à conquérir le monde¹⁵. Pour autant, les ouvriers du secteur de la volaille sont très peu payés : quand deux dollars sont dépensés pour un poulet de fast-food, deux *cents* seulement vont aux salariés, sans compter que certains industriels du poulet recourent au travail des prisonniers, payés 25 *cents* de l'heure. Voilà un cas exemplaire de ce que nous entendons par « travail cheap ».

Dans l'industrie volaillière américaine, 86 % des ouvriers employés à la découpe souffrent des gestes répétitifs de hachage et de torsion accomplis à la chaîne¹⁶, mais les blessures sont rarement reconnues. Une des consé-

* Ce terme n'est pas traduit car il relève de la philosophie du *care*, parfois traduite comme « éthique de la sollicitude ». Il renvoie au soin, mais aussi, de façon plus large, à toutes les dimensions de l'activité humaine qui prennent en charge les plus vulnérables (NAT).

quences, pour ces travailleurs, est une baisse moyenne de 15 % de leurs revenus dix ans plus tard¹⁷. Pendant leur convalescence, ils dépendront du réseau de leurs familles et de leurs amis. Ce phénomène n'est jamais pris en compte, mais demeure pourtant essentiel au maintien de la main-d'œuvre : c'est celui du « *care* cheap ».

La nourriture produite par cette industrie remplit les ventres et son bas prix fait taire les mécontents : c'est l'« alimentation cheap ».

Les poulets en eux-mêmes contribuent relativement peu au changement climatique : contrairement aux vaches, ils ne rorent pas du méthane. Mais ils sont élevés dans d'immenses hangars dont le chauffage nécessite de grandes quantités de fuel. Ainsi l'industrie volaillière aggrave-t-elle l'empreinte carbone¹⁸. Vous ne pouvez pas faire des poulets low-cost sans du propane en abondance : « énergie cheap ».

La vente de ces volailles n'est pas sans risque, mais est favorisée par un système de subventions – facilitant par exemple l'accès aux pays producteurs du soja qui nourrit les poulets (principalement la Chine, le Brésil et les États-Unis¹⁹), ou l'octroi de prêts commerciaux. Bref, la dépense publique se fait au bénéfice du profit privé : un des aspects de l'« argent cheap ».

Mettre en place cet écosystème requiert encore un dernier élément – le règne des « vies cheap ». Celles des femmes, des colonisés, des pauvres, des gens de couleur, des immigrés... (ainsi que celles des animaux). Et pour- tant, à chaque étape de ce processus, les hommes ont résisté – depuis les Peuples Indigènes²⁰ dont les volailles ont fourni le matériel génétique aux poulets industriels, jusqu'aux travailleurs du secteur demandant que leur souffrance soit reconnue, en passant par ceux qui combattent le changement climatique et Wall Street.

Quand on voit, rien qu'à partir de cet exemple ordinaire, les luttes sociales menées autour de la nature, de l'argent, du travail, du *carre*, de la nourriture, de l'énergie et de la vie elle-même, on comprend pourquoi le vrai symbole de la modernité, ce n'est pas l'automobile ou le smartphone, mais les Chicken McNuggets.

Tout cela est oublié dès l'instant où l'on trempe ce produit à base de poulet et de soja dans le petit pot de plastique plein de sauce barbecue. Oubliés aussi, les fossiles de mille milliards de volailles, qui survivront à l'humanité qui les a produits – ils en marqueront même le passage. Voilà pourquoi ce livre se veut un antidote à l'oubli. Car faire l'histoire des hommes, de la nature et du système qui a transformé la planète, revient à écrire une brève histoire du monde moderne. Non pas une histoire du monde dans son ensemble, mais plutôt celle de processus qui peuvent expliquer pourquoi le monde ressemble à ce qu'il est aujourd'hui. L'histoire de ces sept choses cheap illustre la façon dont le capitalisme, à partir de l'Europe, s'est étendu au monde entier, comme le montre la carte ci-après, où l'on voit que seule une petite partie de la terre a échappé au pouvoir colonial européen.

Nous dirons précisément ce que nous entendons par *cheap*. Mais nous devons d'abord montrer que ce n'est pas seulement un comportement proprement humain qui nous a menés au point où nous en sommes, mais plutôt une forme d'interaction spécifique entre les hommes et le monde biologique et physique.

Avant le capitalisme

Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on déplore la triste façon dont les hommes traitent le monde naturel. Platon l'a fait dans le *Critias*, où il parle d'un temps qui le précède de neuf mille ans : des forêts couvraient alors l'Attique, et les hommes vénérables qui s'y trouvaient ne connaissaient pas la propriété privée : tout était commun, et ils aimaient la nature, plus que les contemporains de Platon. D'après lui, ces derniers ont déshonoré la nature, en dépouillant les collines de leurs arbres²¹ ; mais l'histoire de l'Attique racontée par Platon est romancée – et presque certainement fausse²². Notre analyse ne parlera pas de déshonneur, mais de ce qui s'est passé lorsque, par hasard, à la marge occidentale de la civilisation asiatique, a éclaté une crise climatique, sanitaire et sociale. Notre histoire commence quelques siècles avant l'aube du capitalisme, dans une région d'où l'on regarde avec envie les richesses et les civilisations d'Asie centrale et orientale²³. Nous commençons dans l'Europe féodale.

L'optimum climatique médiéval est une anomalie qu'a connue la région de l'Atlantique du Nord entre 950 et 1250²⁴. Pendant cet intervalle, les hivers sont doux et les périodes de croissance des végétaux sont longues. Les cultures s'étendent vers le nord comme vers le sud : on plante des vignes dans le sud de la Norvège et des céréales dans les montagnes, des Alpes aux Highlands²⁵. Entre l'an 800 et le XIV^e siècle, la population européenne a presque triplé pour arriver à 70 millions d'êtres humains²⁶. La population anglaise atteint vers 1300 un pic qu'elle ne devait retrouver qu'à la fin du XVII^e siècle²⁷. Le surplus agricole, qui augmente encore plus vite, vient nourrir des villes qui prolifèrent : en 1300, de moins en moins de

monde travaille dans l'agriculture – peut-être un cinquième de la population. Or une telle prospérité, aussi relative soit-elle, alimente des désirs d'expansion. Un exemple : les Croisades, expéditions à la fois militaires et commerciales, qui commencent en 1095 et visent les richesses de la Méditerranée orientale. Elles s'accompagnent d'autres mouvements de conquête : deux d'entre eux, en particulier, contribuent à la formation du monde moderne cinq siècles plus tard. Le premier est la Reconquista chrétienne de l'Ibérie – l'Espagne et le Portugal actuels –, lorsque, à l'occasion de la première vague de Croisades, Castillans et Aragonais commencent à déloger le pouvoir islamique de la péninsule. La conquête, grâce au tribut, est une activité lucrative pour les Croisés : caractéristique qui deviendra celle du capitalisme colonial à venir. Le second mouvement est plus subtil, mais plus puissant : l'agriculture. Le travail agricole est en effet l'aspect le plus important du système féodal – et le plus grand des conquérants, car il a permis à l'Europe de s'étendre sans qu'il soit besoin d'un pouvoir centralisé. Au XIV^e siècle, un tiers du territoire européen est cultivé, ce qui représente une augmentation drastique (six fois supérieure à la surface cultivée cinq cents ans auparavant), réalisée en grande partie au détriment des forêts²⁸.

Le point d'orgue de cet optimum climatique médiéval se situe vers 1250 : le temps devient ensuite plus froid – et plus humide. Après des siècles de relative sécurité alimentaire, la famine revient, et avec d'autant plus de force qu'elle frappe une population habituée à un climat très doux. En mai 1315, des pluies massives s'abattent sur l'Europe, peut-être suite à l'éruption du mont Tarawera en Nouvelle Zélande²⁹. Le déluge se poursuit jusqu'au mois d'août, puis laisse place à une vague de froid. Les

récoltes ont été faibles les années précédentes, mais celles de 1315 sont un désastre – ainsi que celles de l'année suivante. Dans les années qui suivent, la population diminue de 20 %³⁰, et il faut attendre 1322 pour que le continent sorte de ce que les historiens appellent la « Grande Famine³¹ ».

Les contemporains ne le savaient pas, mais ils venaient d'entrer dans le Petit Âge glaciaire, qui allait durer jusqu'au XIX^e siècle. Ce Petit Âge glaciaire met à nu les vulnérabilités du féodalisme. Son système alimentaire, par exemple, ne peut fonctionner que si le climat reste clémente. Il repose en effet sur un arrangement entre classes sociales, dans lequel les seigneurs jouissent d'un contrôle formel sur les terres, tandis que les paysans les cultivent. Ces derniers constituent une population toujours plus importante, qui peut donc produire plus. Pourtant, on observe des rendements de moins en moins bons car, au fil des siècles, l'activité humaine a fini par épuiser la fertilité des sols – or ce déclin a été partiellement masqué par l'augmentation de la population paysanne. Le brusque changement climatique a ainsi engendré une succession de catastrophes qui, en se propageant en cascade à travers un système social basé sur l'exploitation du sol, ont provoqué la mort de millions de personnes.

Une explication possible de cette crise civilisationnelle dérive en droite ligne des théories de Malthus et de son *essai sur le principe de population* : il y avait trop de gens pour trop peu de nourriture. Pour le dire en langage plus moderne, le changement climatique a affecté ce qu'on appelle la capacité porteuse de l'Europe (c'est-à-dire la population maximale qu'un milieu peut tolérer, sans que la ressource végétale ou le sol ne subissent de dégradation

irrémediable), entraînant la réduction du nombre de personnes que pouvaient sustenter les sols dégradés par le féodalisme. Mais la capacité portreuse, qu'elle augmente ou qu'elle baisse, dépend de *celui qui gouverne*. La vraie question — alors comme aujourd'hui — est donc bien celle du pouvoir. C'est pourquoi Malthus est sans doute moins utile que Marx pour comprendre cette histoire. Représentons : les seigneurs féodaux veulent de l'argent ou des céréales — car elles peuvent être facilement entreposées et vendues —, et consomment les modestes surplus arrachés au sol, sans rien laisser ou presque pour réinvestir dans l'agriculture³². Sans les exigences des seigneurs, les paysans auraient pu diversifier leurs cultures : par exemple, inclure des produits maraîchers à côté des céréales aurait été une solution au manque de nourriture. Quant à la question du nombre de bouches à nourrir, soulignons que l'augmentation de la population n'est pas déterminée par une pulsion procréatrice intemporelle, mais par un ensemble de conditions historiques liées à la culture, aux classes sociales, et aux terres disponibles. Comme le fait remarquer Guy Bois dans son ouvrage classique sur le féodalisme normand, si l'Europe médiévale était passée à d'autres formes de propriété foncière, offrant aux paysans plus d'autonomie et plus de pouvoir de décision sur les cultures, une telle transition aurait permis de nourrir jusqu'à trois fois plus d'individus³³. Mais ce changement n'a pas lieu, et les petits arrangements féodaux continuent leur chemin cabin-caha, jusqu'au coup de grâce de 1347 : la Peste noire³⁴.

À la sortie de l'optimum climatique médiéval, l'Europe est en piteux état. Incapables de faire face au changement climatique, les structures qui, depuis l'an Mil, produisent assez de nourriture pour entretenir villes et campagnes ont

désormais conduit une part croissante de la population à la malnutrition³⁵. (On a exhumé, dans les cimetières anglais, des corps datant du XI^e siècle attestant d'une bien meilleure santé que ceux du XIII^e siècle³⁶.) La Peste noire, en s'abattant sur des corps affaiblis par la pénurie, va faire de cette vulnérabilité une hécatombe. Entre le tiers et la moitié de la population européenne est décimé, et ce, à la faveur de la mondialisation — de sa version médiévale, du moins. En effet, portées par le développement de l'urbanisation et du commerce, de plus en plus de personnes se sont installées dans les villes, et de plus en plus de villes dans les réseaux commerciaux. De la Sicile à Shanghai, les artères commerciales qui convoient capitaux et marchandises ont également fait de l'Asie et l'Europe un gigantesque « bassin épidémique » à l'échelle continentale³⁷. L'arrivée de la Peste noire en Europe — en Sicile en octobre 1347, à Gênes trois mois plus tard — sonne donc la fin du féodalisme.

Que peut nous apprendre ce délirement sur la façon dont les grandes crises surviennent ? Une chose importante : les dynamiques du climat et de la population se mêlent à celles du pouvoir et de l'économie.

Ainsi le féodalisme, comme beaucoup de civilisations agraires, a tendance à ruiner ses ressources agricoles et environnementales. À mesure que la population croît, l'agriculture demande plus de travail, c'est-à-dire plus de personnes occupées à protéger les récoltes des prédateurs et à apporter un soin contraignant aux cultures. Mais dès 1270, en Angleterre, ce système montre des signes de faiblesse : le rendement des céréales chute, et la consommation de céréales par tête — la base de l'alimentation paysanne — baisse de 14 %³⁸. Autrement dit, le régime

payсан, déjà terriblement modeste, se détériore brutalement ; or nous sommes encore un demi-siècle avant la Grande Famine.

Les civilisations ne s'effondrent pas simplement parce que les gens meurent de faim. Le nombre de personnes mal nourries demeure supérieur à 800 millions depuis 1970, et l'on entend pourtant parler de « fin de la civilisation ³⁹ ». Non, les grandes transitions historiques se produisent lorsque le « business as usual » ne fonctionne plus. Les puissants s'arrangent toujours pour appliquer leurs vieilles stratégies aussi longtemps que possible, même lorsque le changement se produit sous leurs yeux. L'Europe féodale n'a pas dérogé à cette règle.

Le système féodal, on l'a dit, s'appuie sur une population croissante : pour produire de la nourriture, certes, mais aussi pour assurer la pérennité du pouvoir seigneurial. Afin de se maintenir en position de force, il vaut mieux beaucoup de paysans en concurrence pour des terres que beaucoup de seigneurs en concurrence pour des paysans. Mais les réseaux de commerce et d'échanges ne se sont pas contentés de transmettre le virus de la peste, ils deviennent aussi des vecteurs d'insurrections de masse. Presque du jour au lendemain, les révoltes paysannes cessent d'être des affaires locales : elles se synchronisent pour devenir des menaces à grande échelle pour l'ordre féodal, des réactions systémiques à une crise généralisée — en d'autres mots, une rupture fondamentale dans la logique féodale du pouvoir, de la production et de la nature ⁴⁰.

Avec la Peste noire, un système déjà parvenu à un point de rupture se retrouve confronté à une tension qu'il ne pouvait plus soutenir. L'Europe d'après la peste est traversée par la guerre de classes, des pays baltes à la péninsule Ibérique, en passant par Londres et Florence ⁴¹.

Partout, les paysans réclament des allègements fiscaux et la restauration de droits coutumiers, revendications inacceptables pour les pouvoirs en place. De leur côté, malgré tous leurs efforts, les couronnes, les banques et les aristocraties européennes ne peuvent plus restaurer le *status quo ante*. C'est dans cette perspective qu'on peut voir dans les législations répressives de l'époque (contrôle des salaires, et parfois même retour du servage...) une réaction des classes dominantes à la Peste noire. Parmi les premières mesures, mentionnons l'Ordonnance des Travailleurs (*Ordinance of Labourers*) et le Statut des Travailleurs (*Statute of Labourers*), adoptés en Angleterre lors de la première vague de peste (1349-1351). Un équivalent aujourd'hui consisterait à répondre à une épidémie d'Ebola en rendant la syndicalisation plus difficile. Car le système veut continuer à fonctionner comme avant : c'est ce à quoi se sont employés les aristocrates européens, qui ne sont que trop conscients des conséquences du changement climatique. En vain : nulle part, en Europe centrale ou occidentale, le servage n'est rétabli. En revanche, les revenus et le niveau de vie des paysans et des classes urbaines s'accroissent de façon substantielle, suffisamment pour compenser le déclin global de l'économie. La conjoncture a été une aubaine pour la plupart des gens, tandis que les « 1 % » les plus riches ont vu leur part du surplus économique se restreindre. L'ordre ancien est irréparablement rompu.

C'est de cette rupture qu'émerge le capitalisme, lorsque les classes dominantes européennes ne se contentent plus de vouloir restaurer leur richesse mais veulent aussi l'étendre. Il se trouve qu'une solution est apparue à la fin du XV^e siècle à l'aristocratie ibérique, et que cette solution a entièrement réinventé la relation des hommes au tissu du

vivant. Après des siècles de Reconquista, les sociétés et les royaumes espagnols et portugais se sont profondément endettés auprès des banquiers italiens. C'est cette dette, ajoutée à la soif des richesses promises par la conquête, qui déclenche — avec les Îles Canaries et Madère — les premières invasions européennes vers l'Atlantique. À la dette de guerre, la solution a donc été de nouvelles guerres, et l'expansion coloniale vers de nouvelles, d'immenses frontières⁴².

Qu'est-ce qu'une frontière ?

Le premier colonialisme moderne a réinventé la notion de frontières. Auparavant, l'expansion coloniale était due à une population trop nombreuse. Après 1492, la nouvelle civilisation et ses logiques démographique et géographique renversent radicalement ces modèles établis depuis des millénaires. C'est la richesse financière, désormais — nous le verrons au chapitre 2 —, qui rend ces conquêtes possibles, et les frontières en sont un principe essentiel. Des éléments caractéristiques du monde moderne sont réunis pour la première fois dans une des premières colonies portugaises, lors d'une expérimentation autour de la production de l'un des tout premiers produits capitalistes : le sucre.

C'est sur une petite île au large de l'Afrique du Nord que s'allume un des premiers flambeaux de la modernité, dans les années 1460 : un nouveau système de production et de distribution alimentaire. En 1419, des marins portugais repèrent, à 400 miles (644 kilomètres) de Casablanca, une île qu'ils nomment Madère, « l'île du bois » (en portugais, *maderina*)⁴³. Le Vénitien Alvise da Cà da

Mosto (Cadamosto), voyageur et trafiquant d'esclaves, fait savoir, dans un rapport de 1455, que « chaque pied de terrain y est couvert par de grands arbres⁴⁴ ». Moins de cent ans après, dans les années 1530, il était devenu difficile d'y trouver du bois. La déforestation de Madère s'est déroulée en deux phases. Dans un premier temps, les arbres servent de bois de construction pour les bateaux. La forêt dénudée est convertie en champs de blés : les premières cargaisons arrivent au Portugal dans les années 1430. La seconde phase de déforestation, la plus spectaculaire, survient lorsque le bois est utilisé comme combustible pour la production de sucre.

Les hommes, les primates et la plupart des mammifères adorent le goût du sucre⁴⁵. Depuis la découverte de la canne à sucre en Nouvelle-Guinée, vers 6000 av. J.-C., les hommes ont compris la façon dont il convenait de la traiter⁴⁶. Il faut récolter les cannes quand elles se gonflent d'un jus sucré, au moment où la tige est épaisse et difficile à couper. Ensuite, on n'a que 48 heures⁴⁷ pour en tirer tout le sucre — au-delà, la plante commence à pourrir.

La canne à sucre exige donc une production rapide, rendant le sucre rare, car difficile à obtenir en grande quantité. L'historien et anthropologue Sidney Mintz rapporte ainsi qu'« en 1226, Henri III d'Angleterre demanda au maire de Winchester de lui fournir trois livres de sucre d'Alexandrie [soit 1,4 kg], s'il était possible d'obtenir cette quantité en une fois à la foire de Winchester⁴⁸ ». Mais pour augmenter la quantité obtenue « en une fois » et aller au-delà de ce que peut produire une famille, il faut de nouvelles techniques. Par exemple, dans les grandes civilisations musulmanes, l'Iran et l'Afrique du Nord se servent de la potasse (le carbonate de potassium) afin d'obtenir des cristaux de sucre plus fins : c'est pourquoi

le sucre d'Alexandrie prisé par Henri III était le meilleur⁴⁹. C'est par des expérimentations menées à la fois sur le travail, la nature et le commerce que seront inventés des moyens de produire plus — beaucoup plus.

Le sucre est importé dans la péninsule Ibérique par Jacques II d'Aragon (1267-1327), qui amène avec lui un esclave expert dans son extraction. En 1420, la production du sucre est financée par des banques allemandes, comme la Ravensburger Handelsgesellschaft, et cultivée près de Valence par des esclaves ou des salariés⁵⁰. À cette époque, c'est encore une denrée rare. Mais dans les années 1460 et 1470, les fermiers de Madère cessent de cultiver le blé pour se consacrer uniquement au sucre. Toujours plus de sucre. La frontière du sucre s'étend rapidement, d'abord à d'autres îles de l'Atlantique, puis, changeant spectaculairement d'échelle, au Nouveau Monde⁵¹. Comme les monocultures de palme ou de soja aujourd'hui, elle rase les forêts, épuise les sols, et multiplie le nombre de nuisibles à une vitesse vertigineuse⁵².

Ce rythme effréné est atteint grâce à la réorganisation du système de production du sucre, qui est fragmenté puis divisé entre les travailleurs. Il est en effet impossible d'obtenir de bons rendements quand les travailleurs, épuisés après avoir coupé des cannes à sucre toute la journée, doivent passer la nuit à la raffiner. On passe aussi des moulins à meules (grosses machines employant un morrier et un pilon) aux moulins à deux cylindres, et des petites exploitations aux immenses plantations de Sao Tomé⁵³. Ainsi, plusieurs siècles avant qu'Adam Smith ne s'émerville de la fabrication d'une épingle au moyen de la division du travail le long d'une chaîne d'approvisionnement, les idées fondamentales de la production moderne sont inventées dans les champs de canne à sucre, à travers une

nouvelle relation entre les hommes, les plantes et le capital. La véritable première usine, c'est donc la plantation. Et chaque fois que le sucre a repoussé ses frontières, quittant Sao Tomé pour le Brésil puis les Caraïbes, cette usine a été réinventée — avec de nouvelles machines et de nouveaux agencements dans le trajet de la plantation au moulin.

Ne manque plus à cette histoire qu'un élément : les hommes.

À Madère, ceux qui travaillent dans les plantations sont des Indigènes des Canaries, des esclaves d'Afrique, et — parfois — des Européens salariés. Les plantations sont irriguées par des canaux creusés à l'aide d'arbres, de boue, de sueur et de sang : les *levadas*. Aujourd'hui, il reste encore 2 100 kilomètres de *levadas* sur une île qui ne dépasse pas 60 kilomètres de largeur. Des esclaves, parfois suspendus à des cordes, creusent des canaux jusque dans la pierre⁵⁴. Nombreux sont ceux qui périssent dans des éboulements de terrain ou des ruptures de digues. Mais l'efficacité des ingénieurs hydrauliques fait qu'Afonso de Albuquerque, premier duc de Goa et second gouverneur de l'Inde portugaise, demande à ce qu'on les envoie « changer le cours du Nil⁵⁵ ». Financés par des capitalistes flamands et italiens, les Portugais se chargent de la plantation, de l'irrigation et de la récolte des cannes à sucre, puis de leur transformation en cristaux de sucre.

Transformer la canne en sucre exige d'énormes quantités de combustible : il faut au moins 50 livres (23 kg) de bois pour obtenir une seule livre (0,45 kg) de sucre. Pour transformer les cannes gorgées d'eau en mélasse ou en pains de sucre, des moulins sont construits autour de l'inchal, la capitale de Madère : il faut encore des esclaves

pour y acheminer les cannes. À son zénith, l'industrie de Madère consomme 500 hectares de forêt chaque année pour approvisionner les cours européennes. Mais après l'emballage, la production s'effondre bientôt. Dès les années 1530, l'île n'a plus d'arbres, et l'activité des fourneaux commence à décliner. La production s'écroule, et les plantations du Nouveau Monde offrent aux investisseurs de bien meilleurs retours⁵⁶. Le sucre dévoré par les riches Européens a, à son tour, dévoré l'île de Madère.

Mais le capitalisme n'abandonne pas Madère — il se réinvente⁵⁷. Comme il n'y a plus de combustible bon marché (les derniers arbres de l'île se trouvent dans l'intérieur, trop inaccessibles pour que leur abattage soit rentable), de nouvelles stratégies apparaissent pour arracher encore du profit à cette terre dévastée. Sur les cendres de l'industrie sucrière, on fait pousser des vignes : elles demandent moins de travail, d'eau et de combustible que les cannes à sucre. Mais le vin a besoin de tonneaux, donc de bois, fourni à vil prix par les forêts du Nouveau Monde. Et puis Madère est aussi, jusqu'au XVIII^e siècle, un noeud important sur le passage du commerce des esclaves⁵⁸. Plus récemment, le capitalisme de Madère s'est encore réinventé : l'île utilise aujourd'hui cette histoire sinistre comme source de revenus, à travers le tourisme⁵⁹.

Ainsi, tandis qu'à Madère la frontière du sucre se ferme, de nouvelles frontières s'ouvrent ailleurs. Des forces, moins faciles à reconnaître que le goût du sucre, vont changer l'île, et bientôt la planète⁶⁰.

La stratégie cheap

Cette esquisse d'une frontière coloniale nous fait entrevoir comment le capitalisme va fonctionner au-delà de Madère. Arrêtons-nous un instant sur la notion de frontière. L'image qu'on nous propose généralement pour visualiser la diffusion du capitalisme est celle de l'impact d'un astéroïde, ou d'une maladie qui s'étend sur toute la planète. C'est plus compliqué. Si le capitalisme est une maladie, alors c'est une maladie qui mange votre chair, puis vend vos os comme engrais, avant d'investir ce profit pour récolter des cannes à sucre et, enfin, vend cette récolte aux touristes qui paient pour visiter votre tombe⁶¹. Mais même cette description est inadéquate. La frontière est, par définition, une connexion : elle siphonne la vie ailleurs pour régler ses dysfonctionnements. La frontière est donc un lieu où *les crises stimulent de nouvelles stratégies pour faire du profit*. Les frontières sont aussi des zones de contact entre le capital et la nature — au sens large, car nous y incluons les humains. Or *la question essentielle est toujours celle de la réduction des coûts*, qui fait que *le capitalisme n'existe que par des frontières* : car pour réduire ses coûts, il se transfère d'un lieu à l'autre, transformant les relations socio-écologiques, produisant toujours plus de biens et de services, qui circulent à travers une série d'échanges en perpétuelle expansion. Mais, plus important encore, les frontières sont enfin *des lieux où s'exerce le pouvoir* et pas seulement le pouvoir économique. Aux frontières, États et empires mettent en œuvre violence, culture et connaissance, afin de mobiliser la nature au moindre coût.

C'est cette cheapisation qui rend les frontières si centrales, dans l'histoire moderne, et qui rend possible

pour y acheminer les cannes. À son zénith, l'industrie de Madère consomme 500 hectares de forêt chaque année pour approvisionner les cours européennes. Mais après l'emballlement, la production s'effondre bientôt. Dès les années 1530, l'île n'a plus d'arbres, et l'activité des fourneaux commence à décliner. La production s'écroule, et les plantations du Nouveau Monde offrent aux investisseurs de bien meilleurs retours⁵⁶. Le sucre dévoré par les riches Européens a, à son tour, dévoré l'île de Madère.

Mais le capitalisme n'abandonne pas Madère — il se réinvente⁵⁷. Comme il n'y a plus de combustible bon marché (les derniers arbres de l'île se trouvent dans l'intérieur, trop inaccessibles pour que leur abattage soit rentable), de nouvelles stratégies apparaissent pour arracher encore du profit à cette terre dévastée. Sur les cendres de l'industrie sucrière, on fait pousser des vignes : elles demandent moins de travail, d'eau et de combustible que les cannes à sucre. Mais le vin a besoin de tonneaux, donc de bois, fourni à vil prix par les forêts du Nouveau Monde. Et puis Madère est aussi, jusqu'au XVIII^e siècle, un noeud important sur le passage du commerce des esclaves⁵⁸. Plus récemment, le capitalisme de Madère s'est encore réinventé : l'île utilise aujourd'hui cette histoire sinistre comme source de revenus, à travers le tourisme⁵⁹.

Ainsi, tandis qu'à Madère la frontière du sucre se ferme, de nouvelles frontières s'ouvrent ailleurs. Des forces, moins faciles à reconnaître que le goût du sucre, vont changer l'île, et bientôt la planète⁶⁰.

La stratégie cheap

Cette esquisse d'une frontière coloniale nous fait entrevoir comment le capitalisme va fonctionner au-delà de Madère. Arrêtons-nous un instant sur la notion de frontière. L'image qu'on nous propose généralement pour visualiser la diffusion du capitalisme est celle de l'impact d'un astéroïde, ou d'une maladie qui s'étend sur toute la planète. C'est plus compliqué. Si le capitalisme est une maladie, alors c'est une maladie qui mange votre chair, puis vend vos os comme engrais, avant d'investir ce profit pour récolter des cannes à sucre et, enfin, vend cette récolte aux touristes qui paient pour visiter votre tombe⁶¹.

Mais même cette description est inadéquate. La frontière est, par définition, une connexion : elle siphonne la vie ailleurs pour régler ses dysfonctionnements. La frontière est donc un lieu où *les crises stimulent de nouvelles stratégies pour faire du profit*. Les frontières sont aussi des zones de contact entre le capital et la nature — au sens large, car nous y incluons les humains. *Or la question essentielle est toujours celle de la réduction des coûts*, qui fait que *le capitalisme n'existe que par des frontières* : car pour réduire ses coûts, il se transfère d'un lieu à l'autre, transformant les relations socio-écologiques, produisant toujours plus de biens et de services, qui circulent à travers une série d'échanges en perpétuelle expansion. Mais, plus important encore, les frontières sont enfin *des lieux où s'exerce le pouvoir* — et pas seulement le pouvoir économique. Aux frontières, États et empires mettent en œuvre violence, culture et connaissance, afin de mobiliser la nature au moindre coût.

C'est cette cheapisation qui rend les frontières si centrales dans l'histoire moderne, et qui rend possible

l'expansion des marchés capitalistes. Voilà qui nous donne un précieux indice pour comprendre ce qu'on entend par productivité. On a beaucoup écrit sur l'histoire sanglante et oppressive du capitalisme, mais on a souvent négligé un fait : si le capitalisme a triomphé, ce n'est pas parce qu'il est violent et destructeur (il l'est), mais par sa façon de produire⁶². Le capitalisme triomphe, non pas parce qu'il détruit la nature, mais parce qu'il met la nature au travail — au moindre coût.

Grâce aux frontières, le capitalisme exploite et contrôle un réseau bien plus étendu que ce que laissent voir les chiffres des recettes et des pertes enregistrés par les comptes. Il n'y a pas de mot en anglais ou en français pour désigner le processus consistant à « faire de la vie », mais on trouve de tels mots dans d'autres langues. Les Anishinabe, qui occupaient à l'origine un vaste territoire au nord-est de l'Amérique du Nord, ont le mot *minobimatisiwin*, qui veut dire « la vie bonne », mais aussi « la renaissance continue » de relations réciproques et cycliques entre les humains et la vie autre⁶³. Les langues des Bantou d'Afrique du Sud ont *ubuntu*, l'accomplissement humain à travers l'être-ensemble, et la langue shona a également l'idée de *ukama*, qui désigne le fait d'être « en relation avec le cosmos tout entier », ce qui comprend le monde biophysique⁶⁴. On trouve des idées semblables dans le chinois *shi-shi wen-ai*, et dans le maori *mauri*⁶⁵.

Tout ce que font les hommes est coproduit par le reste de la nature : nourriture, vêtements, maisons et lieux de travail, routes, voies de chemin de fer, aéroports, de même que les téléphones et les applications. Tout le monde sait qu'une activité comme l'agriculture associe le travail des hommes et celui des sols, et associe aussi toutes sortes de processus physiques avec la connaissance humaine. Mais

quand les processus se déploient sur des échelles plus larges, on a alors souvent tendance à penser que les processus « sociaux » sont différents des processus « naturels ». Il est plus facile de saisir la relation immédiate entre le sol et le travail à partir d'un marché de fermiers que du marché financier mondial. Mais *Wall Street est tout autant coproduit par la nature que le marché agricole*. Bien plus : les opérations de la finance mondiale qui se déroulent à Wall Street impliquent un système de relations écologiques planétaires qui aurait été inimaginable dans les civilisations précédentes.

L'Histoire ne naît donc pas d'une séparation des hommes avec la nature : elle se fait dans l'évolution et la variation de leurs configurations. Il existe, par exemple, une variété de moustiques (*Culex pipiens*) qui s'est installée dans le métro de Londres et s'est si bien adaptée au monde du *commuter* britannique qu'elle ne peut plus se croiser avec son homologue d'en haut — d'où l'apparition d'une nouvelle espèce, le *Culex pipiens molestus*⁶⁶. Cette nouvelle espèce, créée par l'activité humaine, est un maigre dédommagement karmique pour toutes les espèces détruites par le travail effectué à la City de Londres (le Wall Street britannique) par ces voyageurs, dont le sang nourrit les moustiques.

La relation entre le tissu du vivant et le capitalisme : telle est la matière de ce livre. Les frontières du capitalisme se situent toujours à l'intérieur du vaste monde de la vie. Mais pour le capitalisme, ce qui importe, c'est que les nombres figurant sur les registres — la paie des travailleurs, l'approvisionnement en vivres à destination des travailleurs, l'acquisition de l'énergie et des matières premières — soient le plus bas possible. Le capitalisme ne respecte que ce qu'il peut compter, et il ne peut compter

que des dollars. Chaque capitaliste désire investir aussi peu que possible, et engranger des profits aussi élevés que possible. Un système capitaliste fonctionne donc lorsque des États puissants et des capitalistes sont en mesure de réorganiser la nature, d'investir le moins possible et d'engranger le plus possible de nourriture, de travail, d'énergie et de matières premières, avec le moins de perturbations possibles.

« Externalités », entendra-t-on peut-être grommeler des économistes, qui pourraient s'étonner que nous n'ayons pas lu les spécialistes de l'externalité, Arthur Cecil Pigou ou James Meade⁶⁷. Nous les avons lus, et c'est la raison pour laquelle nous écrivons ce livre. En économie, une externalité est un coût ou un bénéfice, privé ou public, qui n'apparaît pas dans le calcul de la production. Notre thèse est que le monde moderne est né à partir de tentatives systématiques visant à réparer les crises de frontière, crises résultant du fait que la vie, humaine et extrahumaine, s'insérait dans ce calcul. Le monde moderne est né de la revanche des externalités⁶⁸.

Le capitalisme n'est pas un système où l'argent est omniprésent ; ce sont des îles où l'on s'échange de l'argent, situées au milieu d'océans d'êtres naturels cheapisés — ou voués à la cheapisation. Reproduire la vie à l'intérieur de ces flux d'argent coûte cher, toujours plus cher. On peut geler les salaires des travailleurs, on peut même les baisser, mais les inégalités finissent par déclencher des crises populistes du genre de celles auxquelles nous assistons aujourd'hui, aux États-Unis et en Grande-Bretagne. Les travailleurs veulent être respectés, et leur travail devient coûteux. Ou encore : les processus de production brûlent toute une île, et l'énergie cesse d'être bon marché. Ou encore : le climat change, et les récoltes ne sont plus aussi

abondantes qu'autrefois. L'importance des frontières vient de ce qu'elles offrent des espaces où l'on peut mettre la main sur de nouvelles choses à vil prix — et où le travail bon marché des humains et des autres êtres vivants peut être contraint.

Nous en arrivons, donc, à ce que nous appelons la cheapisation : un ensemble de stratégies destinés à contrôler les relations entre le capitalisme et le tissu du vivant, en trouvant des solutions, toujours provisoires, aux crises du capitalisme. La cheapisation n'est pas la même chose que le *low cost*, bien qu'il en fasse partie. C'est une stratégie, une pratique, une violence, qui mobilise tous les genres de travail — humain et animal, végétal et géologique — avec une compensation minimale. Nous parlons de cheapisation pour désigner les processus par lesquels le capitalisme transmute la vie non monnayable en circuits de production et de consommation, dans lesquels ces relations ont le prix le plus bas possible. Il s'agit toujours d'une stratégie à court terme. Et la cheapisation a toujours été un champ de bataille.

En étudiant l'argent, le travail, le *care*, l'énergie, la nourriture, les vies, et avant tout la nature, nous proposons une façon nouvelle de comprendre ce que nous appelons l'écologie du capitalisme, ce mélange de relations qui explique comment fonctionne le monde moderne. Examiner ces sept choses cheap permet de voir l'horizon de ce qui est possible ; de saisir ce qui est en jeu dans les conflits sociaux aujourd'hui, et de quelles réparations nous avons besoin pour que la solidarité ait un sens. Pourquoi ces sept choses ? Nous ne pouvions pas faire moins, et s'il est vrai qu'il y en a peut-être d'autres, chacune d'entre elles était présente à l'aube de cette écologie du capitalisme. Elles constituent un bon point de départ pour un

projet cherchant à la fois à interpréter et à changer le monde* — et il est temps maintenant de montrer le rôle joué par chacune d'entre elles à Madère.

Nature

Les colons amenèrent avec eux des espèces envahissantes. À Porto Santo, une des petites îles de l'archipel (dont le gouverneur était le beau-père de Colomb), les lapins dévorèrent la flore locale. D'autres invasions suivirent. Un serpent indigène de Madère, *Cascobus boubatchianus*, disparut en un siècle de colonisation. Mais la majorité des extinctions advint au cours des deux derniers siècles — non lors du premier assaut colonial, mais plus tard, quand des vagues successives d'espèces animales et d'exploitations des sols eurent anéanti des millions d'années d'évolution⁶⁹.

Les arbres, l'eau, les sols, la faune et la flore de Madère, la mer autour de l'île, furent traités comme autant de dons, de bienfaits gratuits, et transformés en une série d'apports ou d'obstacles à la production⁷⁰. Dans un article classique sur la surpêche, « Les récifs depuis Colomb », Jeremy Jackson a montré comment les Européens avaient détruit la vie à Madère⁷¹. Les hommes, en régime capitaliste, maltraitaient les écosystèmes dont nous faisons partie — et dont nous dépendons. Les capitalistes, par exemple, ne font aucune difficulté pour voir la mer à la fois comme un entrepôt pour le poisson qui nous reste à pêcher et comme une poubelle pour les détritus que nous produisons.

* Les auteurs font allusion ici à la célèbre thèse de Marx sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer » (*NAT*).

À tel point que l'équilibre nourriture / déchets va bientôt basculer. D'ici 2050, il y aura dans la mer plus de plastique que de poisson⁷². Une explication paresseuse consisterait à dire que les hommes amènent la destruction dans leur sillage. Mais la nature est autre chose qu'une réserve de ressources ou une benne à ordures⁷³. Si nous com-mençons notre histoire à la frontière de l'empire portugais, c'est parce que Madère démontre à la perfection ce qui arrive lorsque le métabolisme humain, à l'intérieur du tissu du vivant, est gouverné par la recherche du profit.

Pour que le profit en vienne à gouverner la vie, il fallait opérer une révolution intellectuelle : séparer la Nature de la Société. Cette révolution conceptuelle est souvent négligée. On préfère mettre l'accent sur la naissance du marché mondial, la conquête des Amériques ou l'expropriation des paysans. Mais la façon dont certains hommes se sont représentés la nature, et ont agi sur elle, est tout aussi importante. Il faut toujours insister sur ce point : seuls *certains* hommes furent à l'origine de cela — ceux chargés de conquérir et de commercialiser un monde qui ne compte que des dollars. S'il est vrai que, face au changement climatique, nous sommes tous dans le même bateau, la plupart d'entre nous vivent dans la cale. Insister sur le *certain* est donc important pour deux grandes raisons. Premièrement, on peut ainsi signaler la responsabilité des classes qui profitent de cette séparation. Deuxièmement, la « séparation d'avec la nature » s'est accompagnée d'une exclusion massive. Le capitalisme ne nous a pas seulement transmis l'idée que la société était relativement déconnectée de la nature, mais aussi que les femmes, les Peuples Indigènes, les esclaves et les peuples colonisés, partout dans le monde, n'étaient pas complètement humains, et donc pas des membres à part entière de la société. Ces

gens n'étaient pas — ou à peine — humains. Ils faisaient partie de la Nature, et étaient traités en conséquence comme des parias, ce qui permit de les cheapiser.

Le clivage de la Nature et de la Société, du sauvage et du civilisé, a été la base de la cheapisation d'autres choses, comme nous le montrerons au chapitre 1. La nature a été recréée, réinventée et repensée à plusieurs reprises au cours des cinq siècles suivants. Les pratiques capitalistes consistant à rendre la nature cheap ont défini quelles vies et quel travail comptraient — ou pas. Ces idées dominantes, la Nature et la Société (avec des majuscules, étant donné le pouvoir mythique et sanglant de ces mots) ont déterminé quel travail était estimé et quel travail — le soin des jeunes et des vieux, des malades et de ceux qui ont des besoins spécifiques, le travail agricole et le travail de la nature extrahumaine (animaux, sols, forêts, sources d'énergie) — devrait être presque tout entier relégué dans l'invisibilité. Tout cela s'obtient par la circulation de l'argent, dont la valeur dépendait de la conquête du monde. Progressivement, on contrôla la nourriture pour tenir les travailleurs, et l'énergie pour les rendre plus productifs. Les choses cheap ne sont donc nullement des choses, mais plutôt des stratégies au moyen desquelles le capitalisme gère et surmonte ses crises, des coups de bluff que la cheapisation de la nature, ce péché originel, fait passer pour des phénomènes authentiques et indépendants⁷⁴.

Argent

L'argent est le médium par lequel le capitalisme opère, une source de pouvoir pour ceux qui le contrôlent. Mais ce contrôle n'est pas seulement une affaire d'individus et

de richesses. Ce qui est en jeu aussi, c'est la façon dont ce contrôle se combine avec la nature. Voyez par exemple la solidarité des liens qui unissent les dollars américains aux barils de pétrole saoudiens, ou, à une époque plus ancienne, les *rixdals* d'argent hollandaises et les lingots du Nouveau Monde. Si la modernité est une écologie du pouvoir, c'est l'argent qui fait tenir ensemble l'écosystème, et c'est cet écosystème qui donne sa forme à l'argent. Car l'argent, pour devenir capital, dépend de la culture et de la force. Il divise et connecte tout à la fois, le travailleur et le capitaliste, les régions riches et pauvres — les pays du Nord et les pays du Sud, pour employer le vocabulaire actuel. C'est le moteur des États-nations et des empires ; il les discipline, et il en dépend aussi. En regardant l'histoire de cette façon, on cesse de voir dans le monde moderne une collection d'États-nations, pour y voir plutôt un système-monde de capital, de pouvoir et de nature. Et, de la sorte, on est obligé d'étudier des processus qui se mesurent en siècles, non en décennies⁷⁵.

Dans les années 1970, Immanuel Wallerstein a montré comment le capitalisme avait résulté d'une série de transformations politiques et économiques, conduisant à la mise en place d'une division du travail nouvelle, et profondément inégalitaire. Deux de ses idées ont été particulièrement importantes pour ce livre. Premièrement, les inégalités mondiales sont rendues possible à la fois par les forces politiques et par celles du marché. Deuxièmement, c'est une transformation radicale de la nature qui a permis la production et l'accumulation de richesses⁷⁶. Si les chercheurs ont ensuite abandonné l'idée, chère à Wallerstein, du capitalisme comme écologie, c'est pourtant sur la base de son idée que nous voulons montrer comment le travail et le pouvoir se développent à l'intérieur

d'une nature planétaire — sous la forme d'immenses transformations qui constituent une écologie. Et parce que nous nous intéressons aux forces qui conditionnent les relations socio-écologiques, il faut bien comprendre pourquoi l'argent est si important.

Quand on adopte un regard attentif à l'histoire mondiale, des détails historiques banals deviennent vitaux. Un exemple : la relation entre les banques génoises, l'écologie de Madère, et la crise planétaire actuelle. Les humains aiment le goût du sucre. Le sucre demande de l'eau. L'irrigation de Madère demandait du travail, qui demandait des fonds. Acheter, transporter et nourrir des esclaves n'était pas peu cher, et il fallait toute une saison pour nourrir et récolter les cannes, les transformer en sucre et les vendre en Europe, contre de l'argent qui servait ensuite à acheter des épices venues de l'Asie. Chacune de ces étapes était rendue possible par le crédit, la dette, l'argent transformé en marchandises. Et dans tous ces processus, la cité-État de Gênes jouait un rôle central.

L'argent n'est pas le capital. Le mot « capital » est un raccourci journalistique pour l'argent ou, pire, un stock de quelque chose qui peut être transformé en quelque chose d'autre. Si jamais vous avez entendu et utilisé les expressions de « capital naturel » et de « capital social », vous avez participé à une grande illusion⁷⁷. Le capital n'est pas un stock mort d'arbres non coupés ou de compétences non mises en œuvre. Pour Marx comme pour nous, le capital n'advient que lorsque de l'argent est transformé en marchandises et retour. De l'argent fourré sous le matelas est, pour le capitalisme, aussi mort que le matelas lui-même. C'est à travers la circulation de cet argent, et dans les relations qui l'entourent, que vit le capitalisme.

Ce sont les processus d'échange et de circulation qui transforment l'argent en capital. Au cœur du *Capital* de Marx se trouve un modèle aussi simple que puissant : dans la production comme dans l'échange, les capitalistes associent la force de travail, les machines et les matières premières. Le résultat — les marchandises — est ensuite vendu contre de l'argent. Si tout va bien, il y a du profit, qui demande ensuite à être réinvesti dans encore plus de force de travail, encore plus de machines et de matières premières. Ni les marchandises ni l'argent ne sont le capital. Ce circuit *devient* du capital lorsque l'argent est investi dans la production de marchandises, en un cycle en perpétuelle expansion. Le capital est un processus dans lequel le flux de l'argent parcourt toute la nature. Le problème, c'est que le capital exige une expansion infinie, tandis que le tissu du vivant est fini. Marx critique les économistes qui expliquent le fonctionnement des marchés à partir de l'offre et de la demande, alors que c'est justement cette offre et cette demande qui devraient être expliqués. Comprendre ces forces nécessite d'examiner les marchés à travers le « tout organique » de la production et de l'échange⁷⁸. Ce tout organique dérobe la vie au travailleur comme il épuisse le sol du fermier capitaliste⁷⁹.

Ce cycle argent-marchandises et retour n'est pas simplement une façon de rendre compte du capital. C'est un télescope qui permet de repérer des rythmes longs, dans l'ascension et la chute des empires et des superpuissances, dans le temps de la *longue durée*^{*80}. Rappelez-vous : après avoir fabriqué et vendu une marchandise, les capitalistes, idéalement, ont réalisé un profit. La logique selon laquelle il faut faire du profit en permanence exige que ces profits

* En français dans le texte.

gèrent à leur tour du profit. Et voilà le hic : car le volume du capital tend à augmenter plus rapidement que les occasions de l'investir avec profit. C'est l'origine des bulles financières – situations où d'immenses flux de capitaux se dirigent vers un secteur économique en particulier, comme les prêts hypothécaires avant la crise de 2008 – qui reviennent tout au long de l'histoire du monde moderne. Les empires aident à résoudre ce problème. Sur le long terme, les empires ouvrent de nouvelles frontières. Sur le court terme, quand la profitabilité ralentit, ils vont à la guerre – et, dans ce but, empruntent. Les banquiers sont tout contents de prêter, car les occasions de faire du profit sont relativement peu nombreuses, et les États sont le type même du bon débiteur. Ils ont également des armées prêtes à faire la guerre, aux frais de l'État, pour défendre le cours et la stabilité de leur monnaie. Les relations entre les banquiers et les gouvernements conduisent, à court terme, au réinvestissement ; à moyen terme, à la concentration de la richesse et des bénéfices dans le secteur financier ; et à long terme, à l'ascension et à la chute d'un pouvoir commercial, qu'il s'agisse d'une ville, d'un État ou d'un régime international⁸¹.

Dans cet arc de temps, certains font d'énormes bénéfices, d'autres ne font que survivre – ou pire. Les idées de Thomas Piketty sur la façon dont le rendement des investissements a été supérieur à la croissance du PIB dans les pays du Nord ont soulevé beaucoup d'intérêt récemment, mais elles relèvent d'une façon ancienne d'étudier les relations de la finance au reste de l'écologie du capitalisme, à travers les régimes étatiques successifs⁸². Car le capitalisme n'est pas seulement la somme des transactions « économiques » transformant l'argent en marchandises et retour ; il est inséparable de l'État moderne, des gouver-

nements et de la transformation des êtres naturels, humains ou non.

Les paroxysmes d'expansion et d'effondrement propres au capitalisme sont essentiels pour comprendre comment le capitalisme s'est développé, comme nous le verrons au chapitre 2. Suite à la progression des financiers, l'écologie du capitalisme affecte maintenant chaque recoin de l'écologie de la planète⁸³. L'histoire du processus par lequel l'argent en est venu à gouverner non seulement les hommes, mais aussi une bonne partie de la vie planétaire, commence avec l'invasion du Nouveau Monde et de ses richesses. L'alliance des empires européens, des conquérants et des banques allait transformer les êtres naturels du Nouveau Monde en marchandises et en capitaux. Or l'écologie du capitalisme avait besoin de nouvelles façons de gérer les humains, leurs corps et les ressources dont ils avaient besoin pour survivre. Car l'argent ne se transforme pas en marchandise tout seul : il faut en passer par le travail.

Travail

À Madère, les propriétaires de plantations de sucre, portugais, génois et flamands, commencent par faire venir des Guanches, les Indigènes des Canaries, pour travailler leurs terres. Des testaments du XV^e siècle montrent que les propriétaires léguaient des Guanches à leurs héritiers⁸⁴. Ces Indigènes furent exterminés par les maladies européennes, et par les traitements brutaux qu'ils subissaient. Ils furent secondés puis remplacés par un mélange de travailleurs salariés et d'esclaves d'Afrique : ces hommes avaient jusqu'à présent gagné leur vie en pratiquant une

agriculture de subsistance. Madère fut un terrain d'expérimentation où l'on testa les limites de l'endurance humaine, mais aussi de nouvelles technologies de discipline, d'organisation et de spécialisation qui – des siècles plus tard – allaient être utilisés dans les usines anglaises. Nous ignorons en grande partie comment les travailleurs de Madère – esclaves ou libres – résistèrent à leurs maîtres et employeurs. Peu de sources nous disent comment ils combattirent le régime qui les faisait travailler jusqu'à la mort⁸⁵. Mais ce que nous savons, c'est qu'ils ont résisté, et que leurs tentatives de révolte contre l'exploitation ont engendré des crises suffisamment graves pour qu'en 1473, les autorités interdisent aux esclaves de vivre seuls ou avec des hommes libres⁸⁶.

L'histoire de la cheapisation des choses et des crises qui s'ensuivent n'est pas l'histoire d'un phénomène irrésistible. Les hommes peuvent résister, et ils résistent. Les capitalistes essaient de traiter cette résistance au moyen d'une série de solutions qui, elles aussi, inévitablement, engendrent leurs propres crises et, par conséquent, des mécanismes de contrôle et d'ordre toujours plus sophistiqués⁸⁷. Cette lutte de classes est un moteur de changement fondamental. Bien que nous soyons peu renseignés sur les révoltes d'esclaves à Madère, nous savons qu'à la fin du boom sucrier, les technologies de l'esclavage et de la plantation avaient été perfectionnées et exportées de l'autre côté de l'Atlantique, d'abord à Sao Tomé, où, en 1596, des esclaves fugitifs appelés Anglores mirent le feu aux moulins et assiégèrent la capitale pendant deux semaines⁸⁸. Nous savons aussi, comme nous le verrons au chapitre 3, que c'est dans l'opposition des travailleurs à leur exploitation que le capitalisme rencontre l'un de ses défis les plus puissants.

L'esclavage est toujours là, comme la résistance à l'esclavage. Aujourd'hui, au XXI^e siècle, le nombre de travailleurs forcés est supérieur au nombre total d'esclaves transportés par le commerce transatlantique⁸⁹. Selon l'Organisation internationale du travail, il y avait en 2012 près de 21 millions de travailleurs forcés, parmi lesquels 2,2 millions de personnes réduites à cette condition par des États (le travail des prisonniers) ou des groupes militaires. Sur les 18,7 millions restants, 4,5 millions étaient prostitués, et 14,2 millions étaient des travailleurs forcés⁹⁰. Par comparaison, 12,5 millions d'Africains furent réduits en esclavage par le commerce transatlantique.

L'esclavage n'est pas né à Madère, mais l'esclavage moderne y est né. Ce qui fait la différence, c'est que les esclaves modernes, d'une part, travaillent dans une production agricole de masse, et sont par ailleurs exclus de ce monde mythique qu'on appelle la société. Les esclaves avaient certes toujours été au plus bas de l'ordre social. Mais dans les siècles qui suivirent l'expérience de Madère, ils furent carrément jetés hors de cet ordre, privés de tout ce qui ressemblerait de près ou de loin à la citoyenneté. Pour les Indigènes et les esclaves africains, la modernité ne signifia pas seulement la mort, mais aussi la « mort sociale⁹¹ ».

Pour les investisseurs, traiter l'esclave comme une part de la Nature plutôt que de la Société fut une opération à succès. Pour que ce succès se poursuive, il fallait trouver plus de travailleurs, mais aussi soigner leurs corps brisés, et faire tenir leurs communautés avec du travail jamais payé. En d'autres termes, les capitalistes avaient besoin de plus de main-d'œuvre, et d'une main-d'œuvre maintenue en vie pour le moins cher possible. C'est de cet impératif qu'à émergé tout un régime de *care* bon marché, si vital pour l'écologie du capitalisme que son histoire a été presque effacée.

Care

Ce qu'on ignore le plus, dans l'expérience de Madère, et qui pourrait en a été une condition *sine qua non*, c'est le travail de ce que les sociologues appellent le « travail reproductif⁹² ». Le travail du *care* pour les jeunes et les vieux, les infirmes et les malades, pour l'apprentissage et la convalescence : c'est tout cela qui rend le capitalisme possible. D'où les humains viennent-ils, si ce n'est d'autres humains ? Comment sont-ils socialisés, si ce n'est par des communautés ? Comment sont-ils soignés et nourris, si ce n'est par des réseaux de soutien ? Le capitalisme, en exigeant que ce soin se fasse au moindre coût, a contribué à remodeler les vieux patriarcats et a produit les catégories modernes de différence sexuelle et de différence de genre.

Nous savons qu'à l'époque où l'industrie du sucre au Brésil pratiquait le commerce des esclaves, les femmes coûtaient 20 % moins cher que les hommes⁹³. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, en Europe, une réduction salariale généralisée affecta tous les travailleurs, mais spécialement les femmes, qui ne reçurent qu'un tiers du salaire déjà maigre versé aux hommes⁹⁴. Et il fallait encore qu'elles s'acquittent des travaux domestiques, et de fait, la sphère domestique fut une invention consciente du premier capitalisme⁹⁵. Des montagnes de travail – travail du *care*, soutien à la communauté – s'abatirent sur les épaules des femmes, qui en vinrent à être contrôlées au même titre que les travailleurs des plantations⁹⁶. Brûler les sorcières était une façon de discipliner les femmes qui refusaient d'être confinées dans la sphère domestique, comme nous le verrons au chapitre 4. Le patriarcat n'est donc pas un *effet secondaire* de l'écologie du capitalisme – *il lui est essentiel*. Le travail des femmes était si décisif pour la croissance du

capitalisme que, vers 1700, il avait été radicalement redéfini. Le travail des femmes devint du « non-travail⁹⁷ » rendu largement invisible, ce qui était bien sûr excellent pour sa cheapisation.

En 1995, des chercheurs des Nations unies se risquèrent à estimer en dollars le travail non payé des femmes. Résultat : s'il était rémunéré, tout ce travail non payé serait évalué à 16 000 milliards de dollars⁹⁸. C'était un tiers du total de l'activité économique mondiale – un chiffre qui aurait été encore plus élevé si la finance n'avait pas pris une part de plus en plus large de l'économie mondiale. Au Royaume-Uni, des études plus récentes ont montré que le travail reproductif créait plus de valeur que la City⁹⁹. D'autres encore ont estimé que l'évaluation des Nations unies était trop basse, et que « l'activité non marchande des ménages » représenterait 80 % du produit mondial brut : près de 60 000 milliards de dollars en 2015¹⁰⁰.

Les activités du *care* sont peu payées (quand elles sont payées). Par ailleurs, le travail reproductif a besoin d'être nourri. Au fur et à mesure que les travailleurs de la planète quittaient la campagne pour les villes, une question devint essentielle : la capacité à assurer une alimentation quotidienne suffisante. Ce fut l'origine de la cheapisation de l'alimentation.

Alimentation

À Madère, la denrée rendue cheap n'est pas le sucre – qui était encore un produit de luxe dans l'Europe du XV^e siècle. Ce qu'il fallait cheapiser, c'était la nourriture des esclaves. Peu de sources nous renseignent sur le régime

alimentaire des esclaves de Madère. Alors comme aujourd'hui, les travailleurs devaient voler les tiges de canne à sucre, car le jus sucré leur apporterait quelques calories en plus. Nous savons qu'au Brésil, il arrivait que les propriétaires d'esclaves donnent à leurs esclaves malades de la viande et des œufs, afin que leurs biens se rétablissent et retournent au travail : la nourriture était d'ailleurs enregistrée par les comptables comme une dépense, dans le registre des pertes et des profits¹⁰¹. Il est possible que les esclaves aient amené avec eux le riz, le millet et le sorgho qu'ils avaient cultivés en Afrique, et que leurs descendants allaient emmener avec eux dans leur violent passage vers le Nouveau Monde¹⁰². Mais, comme nous le verrons au chapitre 5, quel que soit le menu, une constante du capitalisme exige que la nourriture destinée aux travailleurs soit disponible et peu coûteuse¹⁰³.

Les dominants ont depuis longtemps compris que le consensus des travailleurs et des pauvres est à chercher dans leur estomac. Cicéron, philosophe et propriétaire terrien romain, avait vu sa maison attaquée par une foule affamée, et un siècle plus tard, lors d'une autre émeute de la faim, l'empereur Claude fut bombardé de croûtons de pain rassis¹⁰⁴. La nourriture bon marché a été essentielle au maintien de l'ordre pendant des millénaires. Dans l'écologie du capitalisme, cet ordre a été maintenu en limitant les dépenses alimentaires des travailleurs et de leurs familles. Cela peut sembler sans importance aujourd'hui, où les coûts de transport et de logement représentent une part bien plus importante que la nourriture dans le budget des ménages. Mais cette non-importance relative de la nourriture est une nouveauté historique : la nourriture est cheap parce qu'elle a été cheapisée. Entre 1453 et 1913, le pourcentage de leurs salaires que les ouvriers

du bâtiment anglais ont consacré à la nourriture est passé de 80 % à 77,5 %¹⁰⁵. Beaucoup plus récemment, la consommation de nourriture britannique est tombée à 8,6 % des dépenses des ménages (en 2014 ; aux États-Unis, elle était à 6,6 %, en Italie à 14,2 %, en Chine à 25,5 % et au Nigéria à 56,6 %) ¹⁰⁶. Ces chiffres sont maintenant à ce bas niveau au moyen de stratégies qui, par exemple aux États-Unis, valorisent les burgers à 1 dollar et les *buckets* de poulet cheap dont nous avons parlé en commençant.

Par une ironie de l'Histoire, le sucre de Madère est devenu une marchandise cheap, justement en raison des expérimentations pionnières qui se déroulèrent sur l'île. La consommation anglaise de sucre a commencé par être un luxe occasionnel, avant de quadrupler au XVII^e siècle, de doubler au XVIII^e siècle, jusqu'à atteindre à la fin du siècle 13 livres par personne. Aujourd'hui, la consommation annuelle d'édulcorants aux États-Unis est de 76 livres, dont 41 livres de sucre raffiné et de 25 livres de sirop de maïs riche en fructose¹⁰⁷. Aux États-Unis toujours, entre 2005 et 2010, l'apport quotidien moyen en sucres additionnels était de 355 calories pour les hommes et 239 pour les femmes : c'est environ 13 % de l'apport calorifique quotidien (des recherches récentes évaluent à 2-3 % le seuil à partir duquel cette consommation a des effets négatifs sur la santé)¹⁰⁸. Le sucre, cependant, n'est pas la seule source d'énergie pour les humains. L'autre marchandise dont le prix a été maintenu bas afin que la classe ouvrière américaine puisse survivre a été le deuxième plus gros poste de dépense pour les ouvriers du bâtiment anglais pendant sept siècles : le combustible.

Énergie

Au début, les forêts de lauriers subtropicales de Madère, l'« île du bois », n'ont pas servi de combustible, mais de bois de construction – pour la flotte portugaise, pour les chantiers de Lisbonne¹⁰⁹. C'est ensuite que le bois servit de combustible, pour les chaudières servant à faire le sucre¹¹⁰. Ces arbres n'étaient pas naturellement du combustible – ils devinrent tels sous certaines conditions spécifiques.

Presque toutes les autres civilisations humaines ont exploité le feu et cherché des matériaux pour l'entretenir. Mais en régime capitaliste, la vitesse et l'échelle de la consommation de combustible sont inhabituelles : à Madère, les arbres ont disparu en soixante-dix ans. En régime capitaliste, le combustible a trois fonctions. C'est d'abord une industrie en soi ; c'est ensuite, dans d'autres industries, une force qui augmente la production ; mais c'est aussi, enfin, un substitut à la main-d'œuvre et un moyen de garder cette force de travail à bas coût – et *productive*. Le combustible cheap est donc à la fois l'adversaire des travailleurs, réduits au chômage car remplacés par des machines fonctionnant au bois, au charbon, au pétrole et à d'autres sources d'énergie, et un élément essentiel au travail du *care*, lui-même essentiel au maintien de l'ordre, comme nous le verrons au chapitre 6.

Est-il besoin de le dire ? Nous vivons actuellement les conséquences d'une économie construite sur la cheapisation de l'énergie. L'économie politique mondiale du combustible cheap n'a pas seulement causé d'immenses souffrances humaines, mais elle a aussi transformé l'écologie planétaire. Les effets du changement climatique, cependant, n'ont pas été les mêmes partout. On peut cal-

culer en quel endroit de la carte sont enterrés les corps les plus affectés par le changement climatique, et où seront les morts du futur. Pour visualiser cette carte, il nous faut d'abord comprendre une ultime stratégie dans l'écologie du capitalisme : la cheapisation des vies.

Vies

Christophe Colomb est né à Gênes en 1451. Il a résidé un temps à Porto Santo, dans l'archipel de Madère. Il est arrivé là en 1476. En 1478, on lui a confié une cargaison de sucre à vendre à Gênes, pour le compte de Ludovico Centurione, jeune héritier du capitalisme génois¹¹¹. Quand Colomb débarqua à Madère, il vit des esclaves, et apprit comment la loi les traitait. Les esclaves étaient légalement différents des autres hommes : dans les tribunaux, ils ne pouvaient jamais être témoins ou plaignants. Au regard de la loi, ils étaient « incapables » de voir ou de subir des délits¹¹². Ils ne pouvaient être qu'accusés. Cette jurisprudence fut décisive pour l'apprentissage colonial de Colomb. Entre son départ de Madère en 1478, pour servir la couronne espagnole, et son escale de six jours à Funchal en 1498, en tant que vice-roi des Indes, Colomb inaugura dans les Caraïbes un véritable génocide¹¹³.

Un siècle après la naissance de Colomb, l'extermination avait pris de telles proportions que certains de ses exécutants, officiant sous la bannière de la famille royale espagnole et de la Croix catholique, se donnèrent la peine de donner des fondements intellectuels à l'asservissement et à la brutalisation des autres. C'est lors de la « controverse de Valladolid » que fut tracée la frontière entre civilisé et

sauvage. Pendant plusieurs semaines, à Valladolid, deux camps débattirent autour de la question du traitement réservé aux êtres humains vivant de l'autre côté de l'Atlantique. D'un côté se tenait Bartolomé de Las Casas, le frère dominicain dont le traité de 1552, *Breve relation de la destruction des Indes*, dénonçait la violence dont il avait été témoin dans le Nouveau Monde. En face, Juan Ginés de Sepúlveda, défenseur du droit de conquête de l'Espagne. La question était de savoir si les Indigènes étaient des gens ou des bêtes. Ce qui était en jeu, c'était le système de l'*encomienda*, la technologie de la propriété coloniale qui répartissait les Indigènes entre les propriétaires, qui les « tenaient en dépôt » pendant deux générations – celle de l'Indigène « en dépôt » et celle de ses enfants. Les propriétaires étaient d'accord pour dispenser à ces « dépôts » des cours d'espagnol et de catéchisme, et pour payer à l'État une taxe leur accordant le droit de posséder cette réserve de main-d'œuvre¹¹⁴. À la fin du débat, Las Casas en appela aux valeurs universelles de l'humanisme, et Sepúlveda, invoquant Aristote, défendit l'idée que les Indiens « étaient esclaves par nature, non civilisés, barbares et inhumains¹¹⁵ ». Les deux camps revendiquèrent la victoire. Par la suite, s'il est vrai que les *encomiendas* furent un peu plus strictement encadrées par la loi, la conquête continua et les vies des Indiens continuèrent à n'avoir strictement aucune valeur. Sepúlveda avait gagné.

Alors pourquoi ce débat ? Le désaccord philosophique autour de l'humanité des Indigènes concernait à la fois leur place dans un monde clivé entre Nature et Société, et la façon dont on avait le droit de les gouverner. C'était, autrement dit, un débat autour de la *cheapisation des vies* : nous entendons par là la façon dont la violence et l'idéo-

logie gouvernent le reste des *choses cheapisées* – en particulier le travail et le soin. C'est un usage du mot « cheap » légèrement différent que dans les autres chapitres. Nous le justifions au chapitre 7, en montrant que, sans le pouvoir de décider quelles vies comptent, et quelles vies ne comptent pas, il aurait été impossible d'éradiquer les Indigènes ou les membres de religions ou d'États rivaux pour s'approprier leurs connaissances, leurs ressources et leur force de travail.

Les équivalents modernes abondent : qu'il suffise de penser aux débats actuels autour de thèmes tels que la sécurité, le statut des immigrés et des réfugiés, les guerres du pétrole et les « menaces existentielles » que représente le terrorisme¹¹⁶. Là encore, ce n'est pas d'aujourd'hui que les humains ont besoin de vivre en sécurité. Mais, dans la mesure où le capitalisme grandit par ses frontières, le déploiement de la force – à l'intérieur ou à l'international – pour s'emparer de l'argent, du travail, du soin, de la nourriture et du combustible, s'accompagne aussi de toute une idéologie de la race, de l'État et de la nation. C'est au travers de l'appareil étatique que les vies sont rendues cheap. La puissance des récits mettant en scène les notions de communauté humaine et d'exclusion est particulièrement frappante aujourd'hui, comme l'attestent l'Amérique de Donald Trump, la Russie de Vladimir Poutine, la Turquie de Recep Tayyip Erdogan et l'Inde de Narendra Modi.

Introduction à l'écologie-monde

Nos idées sur le capitalisme, la vie et la cheapisation sont fondées sur ce que nous appelons une écologie-monde¹¹⁷. L'écologie du monde est apparue récemment

comme une façon de penser *l'Histoire humaine à l'intérieur du tissu du vivant*. Plutôt que de commencer en séparant les humains du tissu du vivant, nous allons nous demander comment les humains – et les dispositifs humains de pouvoir, de violence, de travail, d'inégalités – s'insèrent à l'intérieur de la nature. Le capitalisme n'est pas seulement une partie de l'écologie : il est une écologie – un ensemble de relations intégrant pouvoir, capital et nature. Ainsi, quand nous parlons d'*écologie-monde*, en nous inscrivant dans toute une tradition de « systèmes-mondes », nous voulons dire que le capitalisme crée une écologie qui s'étend sur toute la planète, de frontière en frontière, propulsé par les forces de l'accumulation permanente. Dès lors, parler d'*écologie-monde*, ce n'est pas parler de l'écologie du monde, mais proposer une analyse montrant comment les relations entre pouvoir, production et reproduction fonctionnent au sein du tissu du vivant. L'idée d'écologie-monde nous fait voir que les relations de violence et d'exploitation propres au monde moderne s'entraînent en fait dans cinq siècles de capitalisme ; elle nous montre aussi que les dispositifs d'injustice – même ceux qui semblent être là depuis toujours, ou inévitables aujourd'hui – sont contingents, et affrontent aujourd'hui une crise sans précédent.

L'écologie-monde, dès lors, offre plus qu'une perspective différente sur le capitalisme, la nature et les avènements possibles. Elle nous offre une façon de voir comment les hommes font les environnements, et comment les environnements font les hommes, tout au long de l'histoire moderne. De la sorte, on comprend à quel point les grilles avec lesquelles l'école nous a appris à penser le changement – écologique, économique, etc. – sont elles-mêmes en crise aujourd'hui. Comprendre cela est crucial : c'est

comprendre la relation qui existe entre nommer les choses et agir sur le monde. Les mouvements pour la justice sociale ont depuis longtemps insisté sur l'importance de « nommer le système » : les relations entre la pensée, la langue et l'émancipation sont profondes, et elles sont fondamentales pour le pouvoir. L'écologie-monde nous montre comment des notions qui nous semblent aller de soi – comme la Nature et la Société – posent problème, pas seulement parce qu'elles empêchent de voir clairement la vie réelle et l'Histoire, mais aussi parce qu'elles sont issues de la violence du capitalisme colonial. Les notions modernes de Nature et de Société, comme nous le verrons au chapitre 1, sont nées en Europe au XVII^e siècle. Ces notions-clés n'ont pas seulement accompagné l'expropriation des paysans en Europe et dans les colonies, elles ont aussi servi elles-mêmes l'expropriation et le génocide. Le clivage Nature / Société a été essentiel dans la création d'une cosmologie moderne nouvelle, où l'espace était plat, le temps linéaire, et la nature extérieure. Le fait que, généralement, nous ignorions cette histoire sanglante – une histoire qui a exclu de l'humanité la plupart des femmes, des Peuples Indigènes et des Africains – est un indice extraordinaire, qui nous montre combien la modernité est capable de nous faire oublier.

C'est pourquoi l'écologie-monde ne se contente pas de repenser : elle se remémore. Trop souvent, les ravages que le capitalisme produit dans la vie et l'environnement sont attribués uniquement à la rapacité économique. Mais le capitalisme ne peut pas être réduit à l'économie. Contrairement à ce que racontent les boniments néolibéraux, les affaires et les marchés sont incapables à eux seuls de faire tourner le capitalisme. Ce sont les cultures, les États et les savants qui conduisent les humains à obéir aux normes

de genre, de race et de classe. Les « nouvelles ressources » doivent être cartographiées et saisies, les dettes remboursées, la monnaie défendue. L'écologie-monde permet de repérer ces dispositifs, de remémorer – et voir autrement – les vies et les travaux des humains et des autres êtres naturels dans le tissu du vivant.

L'avenir cheap ?

L'écologie-monde offre aussi de l'espoir. Reconnaître les tissus créateurs de vie dont dépend le capitalisme, c'est aussi s'emparer de nouveaux outils pour affronter le Capitalocène. Au moment où les mouvements pour la justice développent des stratégies pour affronter la crise planétaire – ainsi que des alternatives à notre façon actuelle d'organiser la nature –, nous devons penser à créer, diffuser et reproduire des formes de vie démocratiques. Voilà pour quoi nous concluons cette introduction, et ce livre, avec des idées qui peuvent nous aider à naviguer dans la tempête qui s'annonce.

Un environnementalisme pâlot, dont la principale théorie repose sur l'idée d'une séparation immuable entre l'homme et la nature, n'apportera aucun changement. Malheureusement, pour de nombreux responsables politiques aujourd'hui, la transformation du monde en choses cheap va de soi. Rappelez-vous la dernière crise financière, rendue possible par la suppression de la barrière entre banques de détail et banques commerciales aux États-Unis. Le Glass-Steagall Act avait mis en place cette barrière pendant la Grande Dépression, afin d'empêcher les opérations ayant démolí l'économie mondiale dans les années 1930. Les socialistes et les communistes américains

avaient milité pour la nationalisation des banques, et le New Deal de Franklin Roosevelt proposa cette mesure comme un compromis¹¹⁸. Quand les protestataires de gauche ont récemment réclamé le retour du Glass-Steagall Act, ils n'exigeaient déjà plus que le retour d'un compromis, au lieu de demander ce qui avait été jeté en pâture à la finance : le logement.

De même, quand les syndicats demandent que le travail aux États-Unis soit rémunéré 15 dollars de l'heure – demande que nous avons soutenue –, ce qui manque, c'est une vision d'ensemble de l'avenir du travail. Pourquoi les travailleurs du *care* et de l'alimentation ne devraient-ils recevoir qu'une augmentation de salaire progressive, permettant à peine de subsister ? Et pourquoi, vraiment, la notion de dignité humaine devrait-elle être liée à la dureté du travail ? Ne pourrait-il pas y avoir la possibilité de demander au travail, à la place d'une corvée, une chance de contribuer à rendre le monde meilleur¹¹⁹ ?

Bien que l'État-providence se soit étendu, devenant la part de revenu des ménages en plus forte hausse aux États-Unis, représentant 20 % du revenu des ménages en 2000¹²⁰, il n'a pas mis fin au fardau du travail domestique des femmes. De sorte que le but ultime doit être d'obtenir que le travail ménager soit réduit, rémunéré et redistribué.

Il faut rêver un changement plus radical que celui proposé par la politique contemporaine. Par exemple, l'énergie fossile bon marché est défendue par les *think tanks* de droite, de l'Inde aux États-Unis. Quant aux militants de gauche qui proposent un avenir photovoltaïque, ils oublient la souffrance impliquée par l'infrastructure minérale dont dépend leur alternative. De la même façon, les mouvements pour la nourriture ont accueilli des gens

proposant tantôt d'augmenter le prix de la nourriture en faisant fi de la pauvreté, tantôt d'élaborer des alternatives à la nourriture qui laisseront la pauvreté persister, avec des vitamines en plus¹²¹. Et, bien sûr, la persistance de la politique des vies cheapisées apparaît dans le retour du racisme et du nationalisme, de la Russie à l'Afrique du Sud en passant par les États-Unis et la Chine, au nom de la « protection de la nation ». Et nous ne sommes pas optimistes pour l'avenir, quand on voit que, d'après une enquête du National Opinion Research Center de l'université de Chicago, 35 % des baby-boomers voient les Noirs comme plus paresseux que les Blancs, et que 31 % des *millennials** sont du même avis¹²².

Tout en conservant un salubre pessimisme de l'intelligence, notre optimisme de la volonté** se nourrit du travail réalisé par des organisations capables de voir plus de mutabilité dans les relations sociales. Beaucoup de ces groupes affrontent dès aujourd'hui la question de la cheapisation du monde. Les syndicats veulent des salaires réévalués. Les militants du climat veulent réévaluer notre relation à l'énergie, et ceux qui ont lu Naomi Klein reconnaîtront que beaucoup de changement reste encore à faire¹²³. Les militants de la nourriture veulent que nous changions ce que nous mangeons et ce que nous cultivons, de manière à ce que chacun puisse bien se nourrir. Les syndicalistes du travail domestique veulent que la société réorganise le travail accompli à la maison et dans les institutions de *care*. Le mouvement Occupy veut l'annula-

* Les générations postérieures à l'an 2000 (*NTT*).

** Les auteurs font allusion à la célèbre opposition de Gramsci entre « pessimisme de l'intelligence » et « optimisme de la volonté » (lettre de prison à son frère Carlo, 19 décembre 1929).

tion de la dette, et que ceux qui sont menacés d'expulsion soient autorisés à rester chez eux. Les écologistes de gauche veulent changer nos façons de penser la vie sur la terre. Le *Movement for Black Lives*, les groupes indigènes et les militants des droits des immigrés veulent l'égalité et la réparation des injustices commises par le passé.

Chacun de ces mouvements pourrait provoquer une crise. Le capitalisme a toujours été façonné par la résistance — des émeutes d'esclaves aux grèves de masse, des révoltes anticoloniales à l'organisation des droits des femmes et des Peuples Indigènes en passant par l'abolition de l'esclavage — et il a toujours réussi à survivre. Mais tous les mouvements d'aujourd'hui sont connectés, et cette connexion offre un antidote au pessimisme. L'écologie-monde peut aider à faire le lien.

Les solutions que nous proposons n'appartiennent pas au passé. Nous sommes d'accord avec Alice Walker pour affirmer : « Le militantisme est le loyer que je paie pour vivre sur la planète¹²⁴ », et que s'il doit y avoir une vie après le capitalisme, elle viendra de la lutte des gens sur le terrain pour lequel ils combattent. Nous ne nions pas que, si les politiques doivent changer, elles devront commencer par là où les gens se trouvent actuellement. Mais nous ne pouvons aboutir aux abstractions produites par le capitalisme : nature, société, économie. Nous devons trouver le langage et la politique destinés à des civilisations nouvelles, trouver des façons de vivre dans la mutation induite par l'écologie du capitalisme. C'est pourquoi, dans notre conclusion, nous proposons une série d'idées qui nous aident à reconnaître et à orienter la place des humains dans la nature, à travers le discours de la réparation. Tenir compte des injustices commises par des siècles d'exploitation peut resacraliser les relations humaines au tissu du

Comment notre monde est devenu cheap

vivant. Redistribuer le *care*, les terres et le travail, de façon à ce que chacun ait une chance de contribuer à l'amélioration de sa vie et de l'écologie autour de lui peut défaire la violence de l'abstraction que le capitalisme nous fait accomplir chaque jour. Nous nommons cette vision « écologie de la réparation ¹²⁵ » et proposons de voir, à travers elle, aussi bien l'Histoire que le futur, de pratiquer et de défendre l'égalité, de réimaginer les relations des humains avec le tissu du vivant.

1

LA NATURE

CHEAP
