

L'ÉCONOMIE SOLIDAIRE COMME ÉCONOMIE MORALE : UN APERÇU DES UNIVERS LATINO-AMÉRICAINS *

Isabelle HILLENKAMP

Des organisations collectives, permanentes, légalement enregistrées ou non, de travailleurs pratiquant l'autogestion dans des activités de production de biens, prestation de services, crédit ou de consommation solidaire : telle est la notion généralement admise d'organisation d'économie solidaire (*economía solidaria*) en Amérique latine¹. Dans leur grande majorité, ces organisations font partie de l'économie dite « populaire » (*economía popular*), c'est-à-dire de l'ensemble d'activités économiques et de pratiques sociales mises en œuvre dans les milieux populaires pour assurer la « reproduction élargie de la vie » en mobilisant avant tout le travail et les ressources localement disponibles (Sarría Icaza et Tiriba, 2006 : 259).

Pour ses défenseurs, qu'ils soient issus des milieux syndicalistes, du catholicisme progressiste, des mouvements indigènes ou encore de certains mouvements de femmes, l'économie solidaire est une manière de produire des moyens d'existence radicalement différente du capitalisme car fondée sur d'autres valeurs. À l'appât du gain et à l'égoïsme, elle substitue, selon les courants, la coopération, la charité, la complémentarité ou encore la

* Ce texte a bénéficié d'échanges avec Fernanda Wanderley (CIDES-UMSA, Bolivie) sur les mouvements de femmes et le mouvement syndical et indigène en Bolivie et avec André Ricardo de Souza (UFSCar, Brésil) sur le rôle de l'Église catholique dans l'économie populaire solidaire au Brésil. Qu'ils en soient tous deux chaleureusement remerciés. Les positions exprimées ici restent de la seule responsabilité de l'auteur.

1. Voir notamment les critères retenus par le Secrétariat d'État brésilien à l'Économie solidaire pour son système d'information : (<http://portal.mte.gov.br/data/files/8A7C816A416FABB6014173C4E66C7839/Acontece%20SENAES%202013%20-%20n34%20ed%20especial.pdf>). Toutes les sources électroniques citées dans ce chapitre ont été vérifiées pour la dernière fois le 11-02-2015.

réciprocité. Pour certains observateurs critiques au contraire, les valeurs que se donnent les acteurs de l'économie solidaire n'empêchent pas et même parfois favorisent leur instrumentalisation au sein du mode de production capitaliste. Selon ce point de vue, l'économie solidaire participe à la moralisation du capitalisme, indispensable à sa légitimation et sa reproduction.

Sortir de cette aporie et caractériser l'économie solidaire comme économie morale demande tout d'abord de tenir compte des rapports sociaux dans lesquels elle s'inscrit et face auxquels elle tente de développer ses propres valeurs et principes. Cette proposition mène à une position épistémologique assez singulière qui, sans perdre de vue la nécessité d'une analyse critique, cherche à envisager les champs de possibilités contenus dans la réalité, en d'autres termes à considérer que la réalité n'est pas bornée par l'existant, mais recèle un certain nombre de *possibles* qui demandent à être révélés (Hirschman, 1971 ; Sousa Santos, 2000). Pour avancer dans cette direction, un chemin consiste à expliciter les univers de sens dans lesquels ces pratiques se situent et par lesquels elles se justifient.

Cette démarche conduit à tenir compte de la multiplicité de ces univers : derrière la bannière commune de l'économie solidaire latino-américaine, se trouvent des courants aussi différents que l'autogestion, le coopérativisme et le socialisme utopique ; la théologie de la libération, la charité et la doctrine sociale de l'Église catholique ; le Vivre bien et l'économie communautaire ; et certains courants du féminisme, pour ne citer que les principaux. Notre tâche s'apparente à celle d'un « grammairien » de ces univers, visant à en reconstituer le noyau normatif, les acteurs et les rapports spécifiques, puis à identifier leurs points de convergence et de divergence.

Ainsi, l'analyse des univers de sens et des valeurs dans les organisations d'économie solidaire est indissociable de celle des rapports sociaux et des possibilités de transformation sociale. En ce sens, notre démarche se rapproche de la conception de l'économie morale selon Edward P. Thomson (1971) et James C. Scott (1976). Ici toutefois, on ne se focalise pas sur les révoltes qui marquent les moments de rupture des accords entre dominants et dominés. Il s'agit d'examiner, à travers l'économie solidaire, des pratiques qui mettent en cause, souvent de manière timide, ambivalente et non radicale, l'économie morale du capitalisme, du post-colonialisme ou du patriarcat. L'accent est mis sur les temps longs de changement non nécessairement linéaire, à travers l'autre, ou les autres économies morales qui sont proposées par les classes populaires.

En se fondant sur la littérature latino-américaine, sur des recherches antérieures en Bolivie et sur une recherche exploratoire au Brésil ², ce texte

2. Dans le cadre d'une mission de longue durée de l'IRD, en 2014.

propose un aperçu des grandes tendances et racines idéologiques de l'économie solidaire latino-américaine. Il distingue, sans prétendre à l'exhaustivité, une économie morale de l'autogestion, de la charité catholique, du Vivre bien et pose enfin la question de la possibilité d'une économie solidaire féministe.

L'économie morale de l'autogestion

Démocratisation des relations de travail, parité de droits, propriété sociale des moyens de production et coopération, sont quelques-uns des maîtres mots qui orientent la vision de l'économie solidaire comme modèle d'autogestion. Ils dessinent une trajectoire historique qui, depuis le XIX^e siècle, la positionnent comme une économie morale face au mode de production capitaliste et aux maux qui lui sont associés : exploitation du travail par le capital, aliénation, accroissement des inégalités, chômage et exclusion. Pointant la source de ces maux dans la séparation entre travail et capital, l'autogestion s'affirme comme modèle où « tous ceux qui travaillent dans l'entreprise participent à sa gestion et tous ceux qui participent à sa gestion travaillent dans l'entreprise. » (Singer, 2006 : 294)

Les racines de cette économie sont généralement situées dans l'associativisme ouvrier et paysan européen de la première moitié du XIX^e siècle³. Adoptant cette interprétation, Paul Singer, Secrétaire brésilien à l'économie solidaire et professeur à l'Université de São Paulo, présente l'expansion du capitalisme industriel en Europe comme la formation sociale ayant suscité les premières expériences autogestionnaires, comme autant de réactions des travailleurs : coopératives de production, à l'instigation de Robert Owen et de sa Bourse du travail, où les biens s'échangent en fonction du nombre d'heures nécessaires à leur production ; coopératives de consommation des pionniers équitables de Rochdale, qui systématisent les principes coopérativistes ; coopératives de crédit initiées par Schulze-Delitsch et Raiffeisen en Allemagne, Luzzatti en Italie et Desjardins au Québec, visant à répondre aux besoins des artisans urbains et des paysans (Singer, 2006). S'y ajoutent des utopies radicales, qu'illustre par exemple le modèle anti-industrialiste du phalanstère du Français Charles Fourier.

Avec les migrations européennes de la fin du XIX^e siècle, ce modèle s'exporte et s'adapte au continent latino-américain. L'oppression des travailleurs s'y présente comme le résultat de l'expansion du système-monde capitaliste sur une base néocoloniale, caractéristique de la périphérie de ce système⁴. Des capitaux en provenance de Grande-Bretagne, de France et des États-Unis affluent pour être investis dans la modernisation des grandes

3. Pour une revue de ce mouvement en France, voir Chaniel (2003).

4. Voir l'analyse de J. L. Coraggio (2013) s'appuyant sur I. Wallerstein et A. Quijano.

exploitations agricoles, d'extraction de matières premières et des systèmes de transport. Au niveau local, l'oligarchie politique et économique contrôle le travail des populations noires réduites en esclavage ou des indigènes soumis à des systèmes d'exploitation de type féodal. Face à ces systèmes, des colons européens créent, notamment dans le Cône Sud (Argentine, Uruguay et Sud du Brésil), des coopératives de crédit, de production et de consommation⁵ ; certains expérimentent des phalanstères⁶. Nombre de ces expériences ne seront pas durables ou seront appropriées par la population d'origine européenne et non locale. Aux yeux de leurs promoteurs, elles représentent néanmoins une forme émancipatoire d'organisation du travail (Plotinsky, 2002) voire, pour certains, le fondement possible d'un autre mode de production.

Pendant la première moitié du XX^e siècle, les régimes oligarchiques sont progressivement renversés dans l'ensemble de la région – du début de la révolution mexicaine en 1910, aux coups d'État de Getulio Vargas au Brésil en 1930 et de Juan Perón en Argentine en 1943, et à la révolution bolivienne de 1952. Ils sont remplacés par des régimes populaires de type nationaliste, qui eux-mêmes céderont ensuite la place aux dictatures militaires. La réorganisation économique et politique qui s'ensuit, sur la base du capitalisme d'État et du développementalisme, des politiques contre la dégradation des termes de l'échange et pour l'industrialisation, obligent les organisations autogestionnaires à se repositionner ou se renouveler. Les coopératives agricoles illustrent, en particulier, le nouvel équilibre recherché entre inclusion dans les politiques d'État et maintien d'espaces d'auto-organisation.

En Bolivie par exemple⁷, la réforme agraire qui résulte de la révolution de 1952 libère les paysans indigènes du système de péonage et leur donne accès à la propriété, privée et collective, de la terre. Ils sont encouragés par le gouvernement national révolutionnaire à créer des coopératives, dans le cadre de la politique de « colonisation » de la région amazonienne du pays. Inclues dans le processus de modernisation, ces nouvelles coopératives ne s'en appuient pas moins sur une structure communautaire recréée par ces paysans dans les zones colonisées⁸. Elles se présentent comme de nouvelles formes de résistance au mode de production capitaliste et à sa base post-

5. Voir, pour l'Argentine, Plotinsky (2002).

6. Il s'agit du Falanstério do Saí, créé en 1841 (État de Santa Catarina, Brésil) et de la Colonia San José en Hughes créée en 1857 (province d'Entre Ríos, Argentine). Ils ne résisteront pas aux dissensions internes.

7. Pour d'autres exemples, voir Faure *et al.* (2011) et, au sujet des coopératives de café dans l'État du Parana (Brésil), Serra (1995).

8. Pour une illustration, voir l'étude de coopératives de producteurs de cacao dans Hillenkamp (2006).

coloniale, articulées pour l'heure à une politique d'État. À partir des années 1990, ces coopératives formeront partie du mouvement des Organisations économiques paysannes (Organizaciones económicas campesinas, OECAs). Réunies au sein de la Coordination d'intégration des OECAs (Coordinadora de Integración de Organizaciones Económicas Campesinas, Indígenas y Originarias, CIOEC), créée en 1991, elles se positionnent aujourd'hui face au gouvernement d'Evo Morales en affirmant les principes d'économie solidaire, d'autogestion paysanne, d'agriculture soutenable et de souveraineté alimentaire.

Dans d'autres pays de la région, en particulier au Brésil, en Argentine et en Uruguay, le renouveau de l'autogestion trouve un autre vecteur : celui des usines récupérées, suscité dans le contexte de l'ajustement structurel à partir des années 1980⁹. En 1987, l'usine en faillite de charbon minéral Companhia Brasileira Carbonífera de Araranguá, dans l'État de Santa Catarina au sud du Brésil, est reprise par ses travailleurs organisés au sein de la coopérative Cooperminas. À partir de cette expérience pionnière, les récupérations se multiplient dans les années 1990, en particulier dans les secteurs de la métallurgie, du textile, de la transformation alimentaire et de l'industrie chimique. En 1994, l'Association nationale brésilienne des travailleurs en entreprises d'autogestion (ANTEAG) est créée dans le but d'accompagner les travailleurs dans la récupération de leur entreprise en faillite. En Argentine, le Mouvement national des entreprises récupérées (MNER) voit le jour, auquel s'ajoute le Mouvement national des fabriques récupérées par les travailleurs (MNFR).

Dans le contexte de restructuration industrielle, l'autogestion est peu à peu rethéorisée comme un moyen de maintenir l'employabilité de travailleurs autrement condamnés au chômage par les évolutions technologiques déterminées par la recherche de profit dans le mode de production capitaliste (Singer, 2014). Grâce à la participation directe des travailleurs dans la gestion des entreprises, mais aussi à la participation politique dans les communautés locales et dans les réseaux d'économie solidaire, les usines récupérées s'affichent comme des vecteurs de radicalisation de la démocratie¹⁰. Aux côtés des mouvements pour l'accès au logement et à la terre, comme le Mouvement des sans terre au Brésil, elles sont fréquemment présentées comme le fer de lance des luttes anti-capital, suscitant à ce titre l'opposition de la classe possédante (Dagnino, Novaes, 2013 : 20).

9. Voir notamment, pour le Brésil, Chedid Henriques *et al.*, 2013 ; pour l'Argentine, Palomino *et al.* 2010 ; ainsi que Martí (2006).

10. Voir notamment la présentation d'ANTEAG : www.facesdobrasil.org.br/membrosfaces/32-ac-s-associacao-de-certificacao-socioparticipativa-da-amazonia.html.

Cette vision témoigne de la force du modèle d'autogestion comme économie morale face aux dégâts du capitalisme, aujourd'hui financiarisé, en même temps que d'un risque d'idéalisation résultant de la focalisation sur la contestation de ce mode de production. Cette vision maximaliste tend à laisser dans l'ombre des initiatives populaires comme les coopératives de *catadores* qui assurent la collecte des déchets solides, les innombrables groupes de femmes, à la campagne et dans les quartiers urbains pauvres, qui associent activités génératrices de revenus et organisation du travail reproductif, ou encore les coopératives rurales. Autant d'organisations autogestionnaires, mais dont la position vis-à-vis du mode de production capitaliste est bien plus ambiguë que celle des usines récupérées : si ces dernières contestent la propriété des moyens de production aux détenteurs de capitaux, les premières se situent en réalité dans les interstices du mode de production capitaliste et en assurent la reproduction, quand bien même sur la base de formations sociales distinctes et pouvant être qualifiées de solidaires¹¹. La consolidation du modèle d'autogestion comme économie morale demande une prise en compte réaliste de son rapport complexe au mode de production capitaliste : mettre en cohérence affirmation des principes et valeurs internes, positionnement dans les rapports sociaux et le mode de production et projet politique ne peut que renforcer ce dernier.

L'économie morale de la charité catholique

Dans l'ensemble du sous-continent latino-américain, des « exclus », femmes, jeunes, indigènes, noirs en particulier, sont soutenus par des agents de Caritas, des congrégations catholiques ou des pastorales sociales pour former des groupes communautaires, de production collective et participer à l'économie populaire solidaire. Souvent, l'horizon des agents de l'Église rejoint celui des défenseurs de l'autogestion dans la volonté de se distancier des modes capitalistes d'être et de vivre et de favoriser la réalisation des droits. Mais son noyau éthique est distinct, centré sur la vision d'une charité libératrice et animé par l'utopie de la construction du Royaume de Dieu sur terre (Silva Forte, 2009).

Cet engagement est principalement le fait de l'Église catholique. Les Églises évangéliques, liées pour la plupart au courant pentecôtiste, qui ont pénétré les communautés rurales et les quartiers urbains pauvres d'Amérique latine depuis plusieurs décennies¹², forment également des réseaux de soutien. Ils visitent les malades et les personnes en difficulté de leur assemblée, prient pour eux et parfois organisent des collectes. Ces églises encouragent par ailleurs l'esprit d'entreprise et une certaine éthique

11. Voir à ce sujet le texte classique de Gaiger Germany (2003).

12. Pour le cas de la Bolivie, voir Rivière (2004).

économique qui condamne la boisson et les dépenses jugées inutiles, mais elles ne se sont pas spécifiquement engagées dans la promotion de l'économie solidaire.

Dès la fin du XIX^e siècle, la place octroyée aux pauvres occupe une place importante dans les discussions des cercles ecclésiastiques au cours desquelles s'élabore la doctrine sociale de l'Église catholique. Présentée par la suite dans l'encyclique *Quadragesimo Anno* (1931) de Pie XI, cette doctrine affirme le principe d'un lien étroit entre évangélisation et engagement social (Mellon, s. d.). Au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, des prêtres progressistes latino-américains – comme le Péruvien Gustavo Gutiérrez Merino et les Brésiliens Helder Pessoa Câmara, Leonardo Boff et Rubem Alves – se saisissent de ces idées pour leur donner un sens nouveau. Partant de l'urgence d'améliorer les conditions de vie des pauvres, ces théologiens prétendent faire de ces derniers les acteurs de leur propre libération. Ils marquent une double évolution dans la pensée catholique, en affirmant un positionnement depuis la praxis, et non plus depuis la spéculation théologique (Barth, 2006), et en privilégiant la solidarité horizontale, visant la libération des pauvres par eux-mêmes, sur la solidarité verticale de l'assistance. Ces idées seront reconnues au niveau de l'épiscopat lors des conférences générales de l'Amérique latine et des Caraïbes à Medellín (1968) puis à Puebla (1979) où est énoncée « la nécessité de conversion de toute l'Église pour une option préférentielle en faveur des pauvres avec des visées sur sa libération intégrale¹³ ». Le pape Jean-Paul II, bien que défendant une position plus conservatrice que son prédécesseur, Paul VI, intégrera finalement cette option à l'enseignement social de l'Église, comme principe exprimant de manière inséparable « la justice et la charité au sein des relations personnelles et sociétales¹⁴ ».

La théologie de la libération et l'action sociale de l'Église se développent d'abord dans le contexte de la guerre froide puis des dictatures militaires, ce qui impose différentes contraintes. En Bolivie, Caritas et les pastorales sociales, fondées respectivement en 1958 et en 1964, ont leurs racines simultanément dans la doctrine sociale de l'Église et dans les programmes d'assistance soutenus de l'étranger. Durant les années 1960 et 1970, ces

13. Document « Option préférentielle pour le pauvre » de la conférence de Puebla (1979, n. 1134), cité par G. Gutiérrez : « Option pour les pauvres et suite de Jésus », mis en ligne par Diffusion de l'information sur l'Amérique latine (DIAL), 2007, <http://www.alterinfos.org/spip.php?article738>.

14. A. Durand : « Option préférentielle pour les pauvres », mis en ligne par le Centre de recherche et d'action sociales (CERAS), <http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/index.php?id=4981>, consulté le 02-10-14. Ainsi, Jean-Paul II a affirmé l'importance d'une charité organisée institutionnellement, plutôt que laissée au libre arbitre des personnes, prônant une action à la fois « sur les cœurs » et sur les structures de la société.

institutions participent à des programmes aussi différents que la formation, la défense des droits humains et les campagnes pour la solidarité, d'une part, et la distribution de nourriture, de médicaments et de vêtements pour l'agence nord-américaine USAID, d'autre part. Dès leur origine, elles oscillent entre charité assistantielle d'une part, charité libératrice, éducation populaire et militance d'autre part. Au Brésil à la même époque, la résistance au régime militaire s'impose comme la « tâche majeure » pour l'Église catholique progressiste (Souza, 2007 : 165). Certes, des exemples emblématiques de coopérativisme populaire existent, comme la coopérative de fabrication de meubles Unilabor surgie d'un cercle ouvrier et coordonnée par le prêtre dominicain João Baptista Pereira dos Santos, qui réunit une centaine de travailleurs à São Paulo et Belo Horizonte dans les années 1950 et 1960. Mais dans l'ensemble, ces expériences restent isolées et la théologie de la libération s'affirme à cette époque d'abord sur le plan politique.

Durant les années 1980, la configuration politique, sociale et économique change radicalement avec la démocratisation et la libéralisation économique qui suit la crise de la dette publique extérieure. De nouveaux espaces de défense des droits et d'organisation dans la société civile s'ouvrent, en même temps que la situation socio-économique des populations pauvres se dégrade fortement. Dans plusieurs pays de la région, de nouveaux projets de l'Église voient le jour pour accompagner les pauvres dans des projets allant de la simple survie à l'organisation collective de nature sociopolitique.

Au Brésil, des agents de Caritas (Bertucci, da Silva, 2003 ; Souza, 2013) et certaines congrégations incitent les collectifs comme les clubs de mères (*clubs de mães*), les pastorales sociales, les agriculteurs familiaux, les petits propriétaires et les sans terres à se constituer en Projets alternatifs communautaires (PACs). S'affirme le projet d'une revitalisation des liens communautaires dans le but de créer localement les conditions d'une autosuffisance économique. En Équateur, le prêtre d'origine italienne Graziano Mason, inspiré par la théologie de la libération, s'engage aux côtés des femmes et des jeunes des quartiers défavorisés de Quito. Il crée, en 1985, la fondation MCCH (Maquita Cushunchic Comercializando como Hermanos : « Donnons-nous la main en commercialisant comme des frères ») en s'appuyant sur les mouvements juvéniles et les communautés ecclésiastiques de base (IREDA, 1999). Face à l'entrée massive de produits d'importation concurrençant désormais la production locale, la MCCH promeut des modes de commercialisation dits « communautaires » pour améliorer l'accès des populations pauvres aux produits de base (Betancourt, 1999). Sont créées des organisations de producteurs autogérées, des magasins de quartier, des coopératives de consommation, des foires locales, des réseaux d'échange et des monnaies sociales. En 1991, la MCCH donne naissance au Réseau latino-américain de commercialisation communautaire

(RELACC), qui vise la construction d'un « marché solidaire » alternatif au « marché néolibéral » à l'échelle latino-américaine (RELACC, 2005). Ce réseau essaime notamment en Bolivie, où, durant les années 1990, le réseau RENACC Tarija, dans le Sud du pays, poursuit des activités de commercialisation communautaire, rejoignant les efforts de la Commission épiscopale de pastorales sociales Caritas bolivienne.

Dans l'ensemble, les valeurs de justice et de charité de l'Église s'incarnent durant cette période dans des projets en faveur des pauvres visant à mitiger les conditions adverses créées par la crise économique et sa solution néolibérale. Axé sur la création de liens communautaires, l'accompagnement de ces populations par l'Église se veut généralement libérateur, mais la tension avec un modèle d'assistance amenant protection en même temps que domination paraît inhérente à ce type d'action.

Cette tension devient probablement plus visible au fur et à mesure que le courant catholique rencontre d'autres mouvements sociaux défendant le projet d'une économie populaire solidaire. Cette rencontre intervient dans le contexte de montée du chômage et de recul de l'horizon de la société salariale. Au fur et à mesure que le travail « atypique » s'étend, l'unification des travailleurs dans la lutte des classes devient de plus en plus difficile. De nouveaux mouvements sociaux apparaissent, capables de traduire en leur sein les demandes matérielles en identités collectives et représentations symboliques, mais dont l'action politique d'ensemble, que ce soit sous la forme de participation institutionnelle ou de résistance active, requiert une organisation en réseaux (Scherer-Warren, 2008).

Au Brésil, cette période est symbolisée, au niveau de Caritas, par le passage du vocabulaire des projets alternatifs communautaires à celui de l'économie populaire solidaire : la perspective communautaire et du développement local se déplace vers celle de la solidarité en réseaux, de l'organisation du mouvement d'économie solidaire et du développement soutenable (Ricardo de Souza, 2007 : 163, tableau). À cette époque, le courant syndical de l'économie solidaire lié à l'autogestion se consolide avec la création, en 1999, de l'Agence de développement solidaire de la Centrale unique des travailleurs (CUT), alliée au réseau des Universités Untrabalho et au Département intersyndical de statistiques et d'études socio-économiques (DIEESE). Le Mouvement des sans terre promeut la création de coopératives de production agraire, représentées, dès 1992, par la Confédération des coopératives de réforme agraire au Brésil (CONCRAB). En 2001, Caritas brésilienne fait partie, avec onze autres organisations et réseaux nationaux, du Groupe de travail brésilien d'économie solidaire qui donnera naissance, en 2003, au Forum brésilien d'économie solidaire, lequel jouera, la même année, un rôle déterminant dans la création du Secrétariat national d'économie solidaire au sein du ministère du Travail et de l'Emploi.

En Bolivie, on observe un processus similaire d'élargissement des programmes sociaux de Caritas d'une perspective familiale et communautaire vers celle d'une action en réseaux au sein de l'économie solidaire. Avec l'arrivée au pouvoir d'Evo Morales en 2006 et l'ouverture de l'Assemblée constituante, les acteurs se regroupent pour faire des propositions à l'Assemblée. Caritas y joue un rôle important d'animation. En 2009, l'institution participe au directoire du nouveau Mouvement d'économie solidaire et de commerce équitable (MESyCJ), qui prétend se constituer en instance de représentation nationale.

Dans l'ensemble, Caritas maintient son engagement en faveur des pauvres au travers du soutien à l'économie populaire solidaire. Mais, du moins au niveau des représentations régionales ou nationales, sa position apparaît plus complexe et plus délicate face à des acteurs défendant d'autres horizons idéologiques. Dans certains contextes, comme la Bolivie, l'engagement de Caritas en faveur d'une charité libératrice, et non assistentialiste, a été questionné par les organisations de producteurs.

Enfin, l'action de Caritas doit être située dans la position d'ensemble de l'Église catholique qui reste, dans la plupart des pays de la région, nettement conservatrice. De ce point de vue, l'engagement de Caritas et de certaines congrégations religieuses en faveur des pauvres doit se comprendre aussi comme une réponse à la concurrence religieuse exercée notamment par le néopentecôtisme. Pour partie, la réponse catholique à cette concurrence a emprunté la voie de la Rénovation charismatique, qui incorpore dans son culte des chants, danses rock, pop et gospel susceptibles d'attirer de nouveaux fidèles. L'engagement de Caritas en faveur de l'économie populaire solidaire peut être considéré comme une voie complémentaire, contribuant à la légitimité morale de l'Église catholique et ainsi à « l'équilibre en tension » catholique contemporain » (Ricardo de Souza, 2007 : 166).

L'économie morale du Vivre bien

Une troisième interprétation de la solidarité comme fondement d'une économie morale provient de l'affirmation du modèle de Vivre bien (*Vivir bien* ou *Buen vivir*) dans certains pays de la région, en particulier la Bolivie et l'Équateur. Revendiqué par les *campesindios* – les « paysans-indigènes », selon l'expression du Mexicain Armando Bartra – ce modèle contient une critique radicale de la domination capitaliste et post-coloniale propre à la région¹⁵. Il pointe une série de séparations artificielles caractéristiques de la modernité capitaliste et euro-centrique tenues pour responsables des maux sociaux et environnementaux en Amérique latine. En conséquence, ce

15. Voir la préface du président bolivien, Evo Morales, au livre de Farah et Vasapollo (2011).

courant prône de rassembler l'humain et la nature, la production et la reproduction, l'économique, le social et le politique et, sur le plan épistémologique, l'objet et le sujet. À la recherche du profit et à l'objectif d'accumulation, le Vivre bien oppose la valeur de la vie et les principes de solidarité, complémentarité, harmonie et réciprocité. Aux visions eurocentrées, il prétend substituer des cosmovisions enracinées dans les formes de spiritualité et d'organisation sociale propres de la région ¹⁶.

La Bolivie illustre la construction de ce modèle, sa justification éthique, ses mutations et ses enjeux actuels ¹⁷. Le point de départ contemporain de ce processus – dont les racines les plus anciennes remontent à l'époque précoloniale – peut être identifié dans le mouvement indigène dit « katariste ¹⁸ » qui voit le jour durant les années 1970. Dans le contexte des dictatures militaires, ce mouvement s'affirme sur le plan culturel en reconstruisant une identité et une idéologie indianistes. Dans son acte fondateur, le manifeste de Tiwanaku (1973), il dénonce l'assimilation des indigènes à de simples paysans et la cooptation de leurs dirigeants syndicaux par les militaires au pouvoir. Il met en cause la vision étroite de classe, oublieuse des identités ethniques, qui a permis cette assimilation. En 1979, la création de la Centrale syndicale unique des travailleurs paysans de Bolivie (CSUTCB) comme « principale organisation syndicale des peuples originaires quechuas, aymaras, tupis-guaranis et autres travailleurs paysans » consacre la rupture vis-à-vis de la tutelle exercée par les militaires et, au-delà, par les classes possédantes métisses ou créoles sur la population indigène.

Avec la fin des dictatures en 1982, l'espace pour la récupération de savoirs et de cosmovisions indigènes s'agrandit. Des institutions comme le Centre de recherche et de promotion de la paysannerie (CIPCA, créé dans les années 1970 par des jésuites ¹⁹) et l'Atelier d'histoire orale andine (THOA, créé en 1983 par des étudiants aymaras ²⁰) contribuent à l'approfondissement et à la diffusion de ces idées. Sur le plan socio-économique, on assiste à une reconstruction, théorique et pratique, de l'*ayllu* (communauté aymara ou quechua), dont le fonctionnement avait été profondément altéré par le modèle de syndicat rural coopté après la révolution de 1952 par les gouvernements civils puis militaires. Des institutions économiques obéissant

16. Pour une mise en perspective de ce paradigme, voir Farah et Vasapollo (2011).

17. Pour une analyse critique de la rhétorique de la Bonne vie en Équateur et de son implémentation à travers les politiques redistributives du président Rafael Correa, voir le chapitre de Bernard Castelli dans ce volume.

18. En référence au dirigeant aymara Tupac Katari qui dirigea le soulèvement contre les Espagnols à La Paz en 1781.

19. Le plus connu d'entre eux est Xavier Albó. Voir en particulier Albó (1988).

20. Voir le texte de référence de Silvia Rivera Cusicanqui (1984), co-fondatrice du THOA.

aux principes de solidarité communautaire sont répertoriées, comme la *mitta* – tour obligatoire dans les travaux agricoles ou autres –, la *minca* et l'*ayni* – prêt de travail au bénéfice général ou privé – et le *departir* – accord relatif à la culture de la terre, en général pour échanger l'usage de terres contre celle d'attelages (Moller, 1986). Des *ayllus* sont recréés (Choque Quispe et Mamani Condori, 2003). Sur le plan politique, les années 1990 débutent avec la marche historique pour le Territoire et la Dignité, menée par les organisations indigènes des Basses Terres. Elle conduit à la reconnaissance, dans les mesures législatives et politiques des gouvernements néolibéraux de cette décennie, des territoires et des droits des peuples indigènes et du caractère multiculturel et pluriethnique de la nation bolivienne. La montée en puissance des mouvements indigènes se poursuit au début des années 2000 à travers la contestation de l'extraction des ressources naturelles, vue comme l'expression contemporaine du mode de production capitaliste et de sa base postcoloniale. En 2002, la Marche pour la souveraineté, le territoire et les ressources naturelles rassemble organisations indigènes des Basses et Hautes Terres et débouche sur la promesse du gouvernement d'ouvrir une Assemblée constituante.

Cette promesse est finalement tenue en 2006 par Evo Morales, premier président « indigène » de Bolivie. Avec l'arrivée au pouvoir du Mouvement vers le socialisme (MAS) et l'émergence d'élites politiques et économiques d'ascendance populaire et indigène, principalement aymara et quechua, le cadre d'interprétation hégémonique de l'histoire bolivienne et les référents de la communauté politique et de la citoyenneté changent radicalement. Dans les discours politiques, l'horizon sociétal est désormais défini par le vocabulaire du Vivre bien, de la Terre mère, du pluralisme politique et économique, de la communauté et de la solidarité. La Constitution, approuvée en 2009, entérine cette vision en reconnaissant le Vivre bien (*suma qamaña*) comme « principe éthico-moral » de la société et de l'économie « plurielle » et du nouvel État « plurinational » bolivien. Elle est suivie de deux lois²¹ qui reconnaissent les organisations économiques paysannes (OECAs) et les organisations économiques communautaires (OECOMs) comme sujets politiques, ces dernières étant une catégorie nouvelle, qui n'existait pas avant 2011.

La radicalité de l'affirmation du Vivre bien comme économie morale marque un tournant dans l'histoire de la Bolivie, mais qui conduit immédiatement à une série de blocages découlant d'une conception étroite de ce modèle par le gouvernement du MAS et ses alliés. Selon cette interprétation, le Vivre bien serait l'expression des modes de vie des peuples

21. Loi n° 144 de Révolution productive communautaire agricole de 2011 et loi n° 338 pour l'Intégration de l'agriculture familiale et la souveraineté alimentaire de 2013.

indigènes qui auraient résisté à la pénétration du marché et du système capitaliste en maintenant un mode d'organisation solidaire au sein de leurs communautés²². La catégorie d'OECOM résulte de cette interprétation. Elle tend à nier l'hétérogénéité de l'économie populaire d'ascendance indigène, qui va d'exploitations agricoles de base familiale, à des coopératives agricoles et populaires, aux communautés dites « traditionnelles » dans lesquelles se combinent propriété privée et collective, aux travailleurs urbains déployant diverses stratégies de survie. Elle occulte les articulations constantes et anciennes de l'économie populaire avec le marché (Barragán, 1990 ; Harris, 1983) et son rapport complexe au mode de production capitaliste. Finalement, cette position, et le flou entourant la catégorie d'OECOM, a déclenché une dispute entre organisations sociales pour la reconnaissance en tant que telles et l'accès aux politiques publiques. Loin de consister en une simple « récupération » de valeurs et modes de vie « traditionnels », la réalisation du Vivre bien demande en réalité une réinvention culturelle, politique et économique. Pour se constituer en alternative post-néolibérale et dé-coloniale, il doit *devenir* un axe articulatoire de diverses propositions de démocratisation – humanistes, environnementalistes, féministes et même religieuses – au-delà des seules positions paysannes et ethniques (Farah, Vasapollo, 2011).

Une économie morale féministe ?

Alors que l'économie populaire solidaire se positionne explicitement face aux rapports capitalistes et post-coloniaux dans les courants autogestionnaires, catholiques ou communautaires, son caractère féminin et sa contribution potentielle à une économie morale féministe passent généralement inaperçus. Pourtant, la participation des femmes aux pratiques économiques solidaires est massive dans l'ensemble de la région, ce qui devrait attirer l'attention sur les rôles et les rapports sociaux de sexe qui les sous-tendent. Or, parce que les pratiques solidaires féminines partent le plus souvent de la sphère familiale ou communautaire, parce que beaucoup d'entre elles sont intermittentes et mêlent le travail domestique et communautaire non rémunéré au travail rémunéré, elles sont difficilement recensées et même perçues. Au Brésil, où a été mis en place un système d'information en économie solidaire unique en son genre qui a permis de recueillir des données sur plus de 30 000 initiatives, le taux de participation des femmes serait de seulement 43,6 %²³. Ce chiffre a été contesté par des organisations féministes qui ont dénoncé le biais masculin des critères de

22. Cette interprétation a notamment été cautionnée par Temple *et al.* (2003) et Medina (2008).

23. Voir note n° 1.

recensement et ont proposé une caractérisation différente qu'elles ont illustrée sur un échantillon de 350 organisations féminines²⁴.

La participation des femmes populaires, à la frontière entre sphères reproductive et productive, et le soutien voire les alliances qu'elles ont nouées avec certaines organisations féministes, inscrit potentiellement l'économie populaire solidaire dans une économie morale féministe. Ses fondements possibles sont la reconnaissance du travail invisible des femmes ; la valorisation de différentes logiques socio-économiques, qui ne se réduisent pas à la maximisation du profit, mais considèrent la sécurisation des moyens d'existence et la solidarité ; et la reconnaissance de différentes formes de richesse dont le critère ultime pourrait être la dignité de la vie.

Sans ignorer le potentiel du marché, ni sous-estimer le besoin de politiques publiques, cette vision se distingue et du féminisme libéral et du féminisme d'État en posant la solidarité comme voie possible d'émancipation. Elle cherche à retenir le potentiel émancipatoire de l'accès au marché et de formes de protection résultant d'une combinaison entre la solidarité au niveau local et l'accès à la protection sociale (maladie, retraite) et aux services de base, y compris l'éducation et la santé (Fraser, 2013). En même temps qu'est signalée l'existence de cette économie morale, il convient de souligner, ici plus encore que pour les organisations mixtes ou masculines, que son potentiel de changement social est inséparable de la recherche de réponses à des problèmes concrets dans des contextes de précarité. Si changement il y a, il se fait souvent « en chemin » plus qu'il n'est un objectif de départ ; il est presque toujours lent ; et peut-être réversible (Guérin *et al.*, 2001 ; Saussey, 2014).

Pour saisir le sens spécifique de ces pratiques, il convient, avec les féministes latino-américaines, de réexaminer les récits classiques sur l'économie solidaire. Revenant sur les racines identifiées par Paul Singer dans l'associativisme ouvrier et paysan européen de la première moitié du XIX^e siècle (voir ci-dessus), Miriam Nobre (2003) note le caractère androcentré de cette historiographie axée sur les expériences masculines dans le syndicalisme et le coopérativisme de production. Elle demande où étaient les femmes à cette époque et, s'appuyant sur les travaux des historiennes féministes, elle rappelle la construction de la division sexuelle du travail qui s'opère durant l'émergence du capitalisme : emploi rémunéré pour les hommes, femmes dans le travail invisible, familial, communautaire ou dans les coopératives de consommation. Si hommes et

24. Enquête menée par le Réseau d'économie solidaire et féministe du Brésil (Rede de Economia Solidária e Feminista) dans le cadre du projet Brasil Local de la SENAES (2010-2012) <http://guayi3.hospedagemdesites.ws/wpcontent/uploads/2014/01/Apresenta%C3%A7%C3%A3o-BL-Economia-Feminista.pdf>. Pour un aperçu des critiques féministes au sujet des critères du système d'information en économie solidaire, voir Nobre (2014).

femmes peuvent se retrouver dans l'économie solidaire, leur engagement doit donc être expliqué à partir de trajectoires de socialisation différentes.

Des années 1950 à 1980, les coopératives agricoles et, dans certains pays, les structures communautaires apparaissent comme la forme dominante d'organisation dans l'économie populaire solidaire. Il s'agit dans les deux cas d'organisations mixtes (hommes et femmes) qui utilisent le travail des femmes, mais dont les membres sont presque toujours les chefs de famille masculins, ce qui ne permet guère de prendre en compte les demandes spécifiques des femmes. Ce n'est que par des organisations autonomes, comme par exemple en Bolivie la Fédération nationale des femmes paysannes Bartolina Sisa, et au Brésil, le Mouvement des femmes travailleuses rurales, tous deux créés dans les années 1980 au sein du mouvement syndical, que des demandes comme l'éducation, la santé et la lutte contre la violence envers les femmes parviennent à émerger.

Avec la démocratisation et la libéralisation des années 1980, les groupes de femmes se multiplient, en particulier dans les quartiers urbains pauvres, avec le soutien de l'Église et d'ONG laïques. Des clubs de mères se voient confier la gestion de dons alimentaires, dont certains proviennent des programmes d'urgence gouvernementaux. À Lima, les cantines populaires (*comedores populares*) expérimentent un modèle de collectivisation du travail féminin. Elles sont encouragées simultanément, et non sans ambiguïté, par l'Église catholique et par les partis politiques de gauche, qui y voient une opportunité de mobiliser les femmes en faveur du socialisme, sans pour autant mettre en cause le modèle familial et la division sexuelle du travail. De 300 en 1986, le nombre de cantines autogérées à Lima aurait atteint environ 1 800 dans les années 1990 (Anderson, 2014²⁵). De manière générale, dans l'ensemble de la région, des groupes de femmes misant sur la commercialisation collective de produits jusque-là destinés à l'autoconsommation – de l'alimentation à la couture et au tissage en passant par l'artisanat – sont créés dans d'innombrables quartiers afin de générer des revenus présumés « complémentaires » à ceux de leurs familles, dans un contexte de migration rurale et de sous-emploi masculin²⁶.

Ces groupes marquent une double nouveauté : dans le fait de constituer des espaces féminins, et non plus mixtes, où les besoins et la parole des femmes peuvent émerger plus facilement ; et d'être soutenus par des ONG féministes. Durant ces années, domine à l'échelle régionale un courant féministe impulsé par des femmes de classe moyenne, dont certaines ont une trajectoire dans les partis de gauche et dans la lutte contre les dictatures

25. Comme le souligne l'auteure, le nombre de cantines est fluctuant et difficile à estimer, mais ces chiffres donnent un aperçu de leur multiplication rapide à cette époque.

26. Pour la Bolivie, voir Hillenkamp (2012) et Wanderley (2014).

militaires. À partir du retour à la démocratie, elles se lient avec des ONG, des bailleurs internationaux ou des programmes nationaux (Farah et Salazar, 2007). Ce courant attire l'attention sur les inégalités de droit, la violence contre les femmes et les discriminations dans la sphère politique, économique et sociale. Il centre son combat sur « l'intégration dans l'institutionnalité publique en supposant que les transformations de l'État sont celles qui vont modifier les relations machistes » (Aguinaga Barragán, 2014 : 132). Cependant, il est dans l'ensemble peu attentif à « la marque de la classe et de l'ethnicité sur les identités des femmes indigènes » (Hernández Castillo, 2010 : 317).

Du point de vue de ces ONG, l'appui aux organisations de femmes populaires s'offre essentiellement comme un moyen complémentaire pour encourager des modes d'organisation associatifs et autogestionnaires dans les interstices du modèle néolibéral. Il permet de plus de développer l'*empoderamiento* individuel et collectif (Charlier, 2011) dans une perspective de renforcement de la société civile. Dans l'ensemble, on peut faire l'hypothèse que le soutien des ONG aux organisations de femmes se concentre, durant cette période, sur la génération de revenus – désignée par les intéressées elles-mêmes comme prioritaire – mais peine à les accompagner dans leur dimension sociale, qui s'exprime dans des initiatives comme les cantines et les garderies collectives ou les caisses de secours mutuel. Les ONG tendent à voir dans les groupes un moyen d'améliorer l'accès des femmes pauvres au marché, mais ne saisissent ou n'encouragent pas toujours l'économie morale de la solidarité en germe dans les milieux populaires.

La situation évolue dans les années 2000 avec le virage politique à gauche qui s'opère dans la plupart des pays de la région. Un premier effet de ce virage est l'apparition d'une nouvelle génération de politiques sociales, qui conditionnent le transfert de revenus au respect de règles comme l'assistance scolaire, les visites médicales et la participation à des activités dites « d'insertion productive ». Les femmes pauvres en sont les principales bénéficiaires et responsables au niveau du foyer. Ainsi, en Argentine, le plan Chefs et cheffes de foyer au chômage (*Jefes y Jefas de Hogares Desocupados*), qui fait suite à la crise de 2001, exige de ses bénéficiaires une activité dite « d'auto-insertion productive » pouvant prendre une forme autogérée ou celle d'un travail communautaire. De même au Brésil, la Bourse Famille (*Bolsa Familia*) et le plan Brésil sans Misère (*Brasil Sem Miséria*) du Parti des travailleurs reconnaît explicitement, depuis 2011, l'économie solidaire parmi les options d'insertion productive. Au Nicaragua, l'économie solidaire est associée à des programmes comme Zéro faim (*Hambre Cero*) et Usure zéro (*Usura Cero*) du gouvernement de Daniel Ortega. L'ensemble de ces politiques « de gauche » place ces femmes dans

un système de gouvernementalité axé sur une nouvelle moralisation des pauvres et dont l'économie solidaire – ou du moins ses formes d'organisation – constitue un instrument²⁷.

Simultanément, le scénario politique post-néolibéral et décolonial actuel favorise l'émergence de nouveaux mouvements de femmes populaires et une recomposition des alliances au sein du féminisme et de l'économie populaire solidaire. Dans l'ensemble, ce féminisme populaire porte une critique potentiellement radicale du système capitaliste, convergente avec l'économie populaire solidaire. Sans abandonner les revendications antérieures concernant l'accès à la santé, l'éducation et l'éradication de la violence envers les femmes, il questionne plus clairement les contours – y compris non monétaires – et les formes – soutenables ou non – du travail et de la production.

Au Brésil, cette évolution s'illustre notamment dans l'émergence d'un mouvement d'agro-écologie féministe, grâce à une alliance réussie entre agricultrices et personnel administratif et technique d'ONG féministes. Il met en cause le paradigme antérieur de l'agriculture familiale et des politiques dites « de genre », dont il condamne l'acceptation dépolitisée et aveugle aux inégalités intrafamiliales. À la place, il affirme un agenda politique axé sur la souveraineté alimentaire et sur la reproduction humaine et biologique de la vie (Nobre, 2014). En Bolivie, les débats lors de l'Assemblée constituante ont fourni une opportunité historique aux mouvements de femmes indigènes de se positionner dans l'arène politique nationale, où elles ont affirmé leur vision critique de l'économie de marché (Rousseau, 2011). Se distanciant des féministes des classes moyennes revendiquant l'égalité entre hommes et femmes, elles ont affirmé leur adhésion à la vision du Vivre bien d'Evo Morales en défendant une version de l'équité de genre qui serait fondée sur la complémentarité hommes/femmes. En Équateur, des féministes issues des classes moyennes, critiques du néolibéralisme et inspirées notamment par le courant de la Colonialité du pouvoir, se sont rapprochées d'organisations féminines populaires, actives dans la production, l'autoconsommation solidaire ou la défense de la biodiversité. Se distanciant du féminisme libéral, elles lient oppression sexuelle et modèle de développement capitaliste et donnent la priorité à la formation de groupes de femmes pour favoriser une « économie pour la vie » et non pour le capital (Aguinaga Barragán, 2014). L'économie solidaire féminine se positionne alors dans une économie morale se donnant

27. Voir les résultats du projet ANR (2010-13) Latinassist : « Offre institutionnelle et logiques d'acteurs : femmes assistées dans six métropoles d'Amérique latine » (<http://www.latinassist.org/>).

pour valeur ultime celle de la vie et affirmant la validité des pratiques solidaires que les rôles sociaux attribuent en priorité aux femmes.

Conclusion

La perspective de l'économie morale offre un éclairage novateur pour examiner le sens – à la fois signification et direction, ou cheminement – de l'économie solidaire dans une démarche visant à embrasser la relation dialectique entre vision éthique et contraintes structurelles. Ce point de vue fait ressortir la multiplicité des univers de sens qui sous-tendent l'économie populaire solidaire latino-américaine, dont chacun repose sur une histoire, des acteurs et une vision spécifiques.

Les obstacles à la consolidation de chacun de ces univers apparaissent clairement : dans le positionnement du courant autogestionnaire vis-à-vis du mode de production capitaliste ; la mise en œuvre d'une charité libératrice, et non assistantialiste, par l'Église catholique progressiste ; la prise en compte, dans le modèle du Vivre bien, des articulations existantes entre logiques communautaires et logiques marchandes et capitalistes ; et l'affirmation d'un féminisme de la solidarité, ancré dans les milieux populaires. De même, la consubstantialité des rapports de classe, race et genre ressort de l'analyse des luttes menées par chacun de ces courants – lutte axée sur le rapport travail/capital dans le courant autogestionnaire, sur la base raciale du capitalisme dans le Vivre bien, sur les rapports sociaux de sexe dans les organisations de femmes – sans qu'aucun d'entre eux n'embrasse généralement l'ensemble de ces rapports.

De ces constats surgit de manière immédiate l'identification de décalages, voire de divergences, auxquels certains acteurs sont confrontés : par exemple, des groupes de femmes de l'économie populaire en contact à la fois avec des mouvements de femmes indigènes et avec des ONG féministes de la classe moyenne, prônant des modèles différents et parfois contradictoires de relations hommes-femmes ; des coopératives de paysans-indigènes (*campesindios*) où ceux-ci se voient interpellés simultanément par le mouvement d'autogestion dans la perspective de la lutte de classes et par les défenseurs du Vivre bien mettant en avant leur identité ethnique ; ou encore des collectifs de populations vulnérables comme les collecteurs de déchets, confrontés à une vision radicale de l'autogestion véhiculée par certains mouvements d'usines récupérées. De ces décalages surgissent dans certains cas des blocages dans la mise en œuvre des pratiques et des visions d'économie solidaire, tant au niveau des organisations de base qu'à celui des réseaux où les tensions sont dans certains cas évidentes.

Au-delà de l'identification de ces tensions, cette analyse renforce l'idée qu'une stratégie de construction d'un mouvement contre-hégémonique de la société civile, au sens d'Antonio Gramsci, est essentielle pour l'économie

solidaire (Utting, 2015). La construction d'un tel mouvement, au niveau local, national et supra régional, passe par des alliances et des compromis entre acteurs, pour lesquels l'explicitation des contenus normatifs de chaque courant constitue une base indispensable. Indubitablement, les intellectuels ont un rôle à jouer dans cette bataille discursive, dont l'enjeu est l'émergence d'un nouveau « sens commun » partagé sur la solidarité comme principe organisateur de pratiques économiques.

Cette construction s'opère alors que des gouvernements « populaires » sont arrivés au pouvoir durant la dernière décennie dans la plupart des pays de la région. De nouveaux scénarios ont vu le jour : au niveau national, où certains espaces politiques se sont ouverts et où des institutions héritées de la période néolibérale, comme les structures décentralisées, de participation populaire et les politiques sociales ont été resignifiées ; et au niveau régional, où les échanges au sein de la société civile se sont intensifiés depuis les Forums sociaux mondiaux initiés à Porto Alegre en 2001. En même temps, les processus de construction de l'économie solidaire diffèrent entre les pays selon de multiples dimensions.

Certains pays, comme le Vénézuéla, l'Équateur et la Bolivie, ont expérimenté une refonte radicale de leurs institutions économiques, politiques et sociales lors d'Assemblées constituantes. Une nouvelle sémantique et une nouvelle vision politique ont surgi : économie sociale et communale comme instrument de démocratisation du marché et du capital au Vénézuéla, économie populaire et solidaire en Equateur, économie plurielle et organisations économiques communautaires en Bolivie. Mais la mise en œuvre de ce changement connaît d'importantes limites, en particulier dans le domaine économique. À l'inverse, au Brésil, l'espace gagné par l'économie solidaire dans la politique fédérale depuis l'arrivée au pouvoir du Parti des travailleurs en 2003 peut paraître marginal face aux mesures de soutien à la croissance industrielle et agro-industrielle et d'attraction des investissements étrangers qui ont été poursuivies. Pourtant, l'économie solidaire a pénétré de manière transversale dans de nombreux ministères, ainsi qu'au niveau de certains États fédérés et municipalités généralement contrôlés par le Parti des travailleurs. Ici, une lente consolidation politique de l'économie solidaire semble en cours, pour laquelle l'alternance électorale au niveau fédéral, qui pourrait avoir lieu en 2018, constituera une épreuve critique.

Dans ce pays, mais aussi en Argentine ou encore au Nicaragua, l'économie solidaire est aujourd'hui intégrée dans des politiques sociales. Ces dernières représentent à la fois une opportunité de diffusion à grande échelle et un risque de dénaturation par un usage de l'économie solidaire comme instrument de l'assistance sociale loin de ses idéaux d'émancipation. De manière générale, les dynamiques d'institutionnalisation de l'économie

solidaire varient grandement à travers l'Amérique latine, selon qu'elles se focalisent sur les organisations productives, sur les territoires et communautés, sur certains secteurs d'activité (agriculture, artisanat, recyclage, finances solidaires, logement, etc.) ou encore sur les politiques sociales (Coraggio, 2013).

Enfin, les relations entre État et société civile présentent des facettes contrastées et apparaissent aujourd'hui comme un critère déterminant de consolidation de l'économie solidaire. Dans un certain nombre de pays, dont le Vénézuéla représente l'archétype, les politiques d'économie solidaire ont été impulsées de manière volontariste par l'État. Elles n'ont pas nécessairement trouvé de réponse dans la société civile, menant alors à des résultats décevants. Au contraire dans d'autres pays, comme la Bolivie ou l'Équateur, des mouvements de commercialisation communautaire, puis d'économie solidaire et de commerce équitable, ayant une base paysanne et indigène, existent depuis longtemps, mais ne trouvent pas nécessairement d'interlocuteurs auprès des nouveaux gouvernements. La Bolivie illustre un cas de radicalisation du discours gouvernemental sur le Vivre bien et l'économie communautaire et un risque de fermeture de l'espace et des politiques publiques aux acteurs refusant d'y faire allégeance. Dans un petit nombre de cas enfin, principalement au Brésil, les différents courants de l'économie solidaire sont parvenus, non sans tensions internes, à se rassembler au sein d'un mouvement en contact avec les pouvoirs publics. Ce rapprochement a favorisé la consolidation de l'économie solidaire, en même temps que s'aiguisent de nouvelles questions portant, d'une part, sur l'autonomie des organisations de la société civile face aux pouvoirs publics et, d'autre part, sur le passage d'une politique de gouvernement, dépendant de la conjoncture électorale, à une politique d'État pérenne.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGUINAGA BARRAGÁN Margarita, 2014 : « La Economía Solidaria en Ecuador : entre la Colonialidad del Poder y el Buen Vivir. Desde una mirada feminista crítica », *Revista de Economía Solidaria*, vol. 7, p. 116-149.
- ALBÓ Xavier (ed.), 1988 : *Raíces de América. El mundo aymara*, Madrid, Alianza Editorial.
- ANDERSON Jeanine, 2014 : « Missed opportunities, mixed messages and lessons learned : collective kitchens in marginal urban communities of Peru », texte présenté à la conférence internationale *Homo economicus. Mulier solidaria. Une économie solidaire peut-elle être féministe*, Genève, IHEID, IRD, 16-17 octobre 2014.

- BARRAGÁN Romano, 1990 : *Espacio urbano y dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX*, La Paz, Hisbol.
- BARTH Maurice, 2006 : « La théologie de la libération aujourd'hui », mis en ligne par Diffusion de l'information sur l'Amérique latine (DIAL), <http://www.alterinfos.org/spip.php?article423>
- ANDRADE BERTUCCI (DE) Ademar, MARINHO ALVES DA SILVA Roberto, 2003 : *20 anos de Economia Popular Solidária. Trajetória da Caritas Brasileira dos PACs à EPS*, Brasília, Caritas Brasileira.
- BETANCOURT Ana Cristina, 1999 : *Sistematización de la experiencia de RENACC. La comercialización comunitaria en el nuevo contexto*, Santa Cruz de la Sierra, PADER/ COSUDE.
- CHANIAL Philippe, 2003 : « Les trésors perdus du socialisme associationniste français », in DACHEUX Eric, LAVILLE Jean-Louis (ed.) : *Économie solidaire et démocratie*, Paris, CNRS, p. 45-54.
- CHARLIER Sophie, 2011 : « *Empoderamiento* des femmes par l'économie populaire solidaire : participation et visibilité des femmes en Bolivie » in GUÉRIN Isabelle, HERSENT Madeleine, FRAISSE Laurent (ed.), 2011 : *Femmes, économie et développement. De la résistance à la justice sociale*, Paris, Érès, IRD, p. 155-184.
- CHEDID HENRIQUES Flavio *et al.*, 2013 : *Empresas recuperadas por trabalhadores no Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Multifoco.
- CHOQUE QUISPE Maria Eugenia, MAMANI CONDORI Carlos, 2003 : « Reconstitution del Ayllu y Derechos de los Pueblos Indígenas : El Movimiento Indio en los Andes de Bolivia », in TICONA ALEJO Esteban (ed.) : *Los Andes desde los Andes. Aymaranakana, Qhichwanakana Yatxatawipa, Lup'iwipa*, La Paz, Yachaywasi, p. 147-170.
- CORAGGIO José Luis, 2013 : « De Polanyi à l'économie sociale et solidaire en Amérique latine », in HILLENKAMP Isabelle, LAVILLE Jean-Louis (ed.), *Socioéconomie et démocratie. L'actualité de Karl Polanyi*, Toulouse, Érès, 2013, p. 169-183.
- DAGNINO Renato, NOVAES Henrique T., 2013 : « Préface », in CHEDID HENRIQUES *et al.*, *op. cit.*
- FARAH Ivonne, VASAPOLLO Luciano (ed.), 2011 : *Vivir bien : ¿Paradigma no capitalista?*, La Paz, Plural.
- FARAH Ivonne, SALAZAR Cecilia, 2007 : *La desigualdad entre mujeres*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, Postgrado en Ciencias del Desarrollo.

- FAURE Guy *et al.*, 2011 : « Émergence et diversité des trajectoires des organisations de producteurs au Costa Rica », *Économie rurale*, n° 323, p. 55-70.
- FRASER Nancy, 2013 : « Marchandisation, protection sociale, émancipation : vers une conception néo-polanyienne de la crise capitaliste », in HILLENKAMP Isabelle, LAVILLE Jean-Louis (ed.) : *Socioéconomie et démocratie. L'actualité de Karl Polanyi*, Toulouse, Érès, p. 39-63.
- GAIGER GERMANY Luiz Inácio, 2003 : « A economia solidária diante do modo de produção capitalista », *Caderno CRH*, Salvador, n° 39, p. 181-211.
- GUÉRIN Isabelle, HERSENT Madeleine, FRAISSE Laurent (ed.), 2011 : *Femmes, économie et développement. De la résistance à la justice sociale*, Paris, Érès, IRD.
- HARRIS Olivia, 1983 : « La economía étnica y el mercado : el ayllu laymi del norte de Potosí », papier présenté au Symposium « Penetración y expansión del mercado del siglo XVI a XX », Archivo Nacional de Bolivia, Sucre, 28-30 juillet.
- HERNÁNDEZ CASTILLO Rosalva Aída, 2010 : « Différentes façons d'être femme : la construction d'un nouveau féminisme indigène ? », in VERSCHUUR Christine : *Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes*, Paris, L'Harmattan p. 313-321.
- HILLENKAMP Isabelle, 2012 : *La economía solidaria, ¿un camino de emancipación para las mujeres de la ciudad de El Alto?*, El Alto, Bolivie, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.
- HILLENKAMP Isabelle, 2006 : « Central de cooperativas El Ceibo-Bolivia », mis en ligne par la Red de Investigadores latinoamericanos de economía social y solidaria (RILESS).
<http://riless.org/en/component/virtualtecas/investigador/205>
- HIRSCHMAN Albert, 1971 : « Political economics and possibilism », in HIRSCHMAN Albert : *A bias for hope. Essays on Development and Latin America*, New York, Yale University Press.
- IREDA, 1999 : *Peuples et pouvoirs. Organisations populaires en marche. Afrique – Amériques – Asie*, Paris.
- MARTÍ Juan Pablo, 2006 : « Desafíos en la relación entre empresas recuperadas y movimiento sindical en Argentina y Uruguay », *Pasos*, n° 126, p. 219-236.
- MEDINA Javier, 2008 : *Ch'ulla y Yanantin : las dos matrices de civilización que constituyen a Bolivia*, La Paz, Garza Azul Impresores y Editores.

- MELLON Christian : *Evangelii Gaudium*, mis en ligne par le Centre de recherche et d'action sociales (CERAS), <http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/index.php?id=7213>
- MOLLER Edwin A., 1986 : *El Cooperativismo como proceso de cambio. De la comunidad tradicional a la cooperativa moderna*, La Paz, Editorial Los Amigos del Libro.
- MORALES Evo, 2011 : préface au livre de FARAH Ivonne et VASAPOLLO Luciano (ed.) : *Vivir bien : ¿Paradigma no capitalista?*, La Paz, Plural.
- NOBRE Miriam, 2014 : « Economía solidaria y feminista : prácticas para la autonomía en la organización del trabajo y de la vida », texte présenté à la conférence internationale *Homo economicus, Mulier solidaria. Une économie solidaire peut-elle être féministe*, Genève, IHEID, IRD, 16-17 octobre 2014.
- NOBRE Miriam, 2003 : « Diálogos entre economía solidaria e economía feminista », in FARIA Nalu, NOBRE Miriam (ed.) : *A Produção do Viver*, São Paulo, Cuadernos Sempreviva, SOF, p. 91-99.
- PALOMINO Héctor *et al.*, 2010 : « The Universe of Worker-Recovered Companies in Argentina (2002-2008) : Continuity and Changes Inside the Movement », *Affinities : A Journal of Radical Theory, Culture, and Action*, n° 1, vol. 4, p. 252-287.
- PLOTINSKY Daniel, 2002 : *El cooperativismo de crédito en la Argentina. Breve historia*, Buenos Aires, Archivo Histórico del Cooperativismo de Crédito.
- RELACC, 2005 : *Memoria Institucional. Construyendo el Mercado Solidario en América Latina*, Quito, RELACC, 2005.
- RIVERA CUSICANQUI Silvia, 1984 : *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymará y qhechwa, 1900-1980*, La Paz, Yachaywasi.
- RIVIÈRE Gilles, 2004 : « Bolivia : el pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano », in SPEDDING Alison (ed.) : *Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos sobre la sociología de la religión en los Andes*, La Paz, ISEAT-PLURAL, p. 81-102.
- ROUSSEAU Stéphanie, 2011 : « Indigenous and Feminist Movements at the Constituent Assembly in Bolivia », *Latin American Research Review*, n° 2, vol. 46, p. 5-28.
- SARRIA ICAZA Ana Mercedes, TIRIBA Lia, 2006 : « Économie populaire », in LAVILLE Jean-Louis, CATTANI Antonio David (ed.) : *Dictionnaire de l'autre économie*, Paris, Gallimard, p. 258-268.
- SAusSEY Magalie, 2014 : « Women's collective action, solidarity and gender in Burkina Faso », *Revista de Economía Solidária*, n° 7.

- SCHERER-WARREN Ilse, 2008 : « Redes de movimentos sociais na América latina - caminhos para uma política emancipatória? », *Caderno CRH*, Salvador, vol. 21, n° 54.
- SCOTT James C., 1976 : *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Londres, Yale University Press.
- SERRA Elpídio, 1995 : « Um pouco da história do cooperativismo agrícola no Paraná », *Boletim de Geografia, UEM*, n° 13, outubro 1995, p. 59-61.
- SILVA FORTE Joannes Paulus, 2009 : « Economia solidária e Igreja Católica. O trabalho dos agentes de Cáritas para o desenvolvimento da EPS no Ceará - Brasil », papier présenté au XXVII^e Congrès de l'Association latino-américaine de sociologie, Buenos Aires, 2009.
- SINGER Paul, 2006 : « Économie solidaire (1) », in LAVILLE Jean-Louis, CATTANI Antonio David (ed.) : *Dictionnaire de l'autre économie*, Paris, Gallimard, p. 290-302.
- SINGER Paul, 2014 : *Globalização e desemprego. Diagnóstico e alternativas* [1998], São Paulo, Editora contexto.
- SOUZA (DE) André Ricardo, 2013 : *Os laços entre igreja, governo e economia solidária*, São Carlos, SP, EdUFSCar.
- SOUZA (DE) André Ricardo, 2007 : « Igreja Católica e mercados : a ambivalência entre a solidariedade e a competição », *Religião & Sociedade*, vol. 27, p. 156-174.
- SOUSA SANTOS Boaventura, 2000 : *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*, Porto, Edicoes Afrontamento.
- TEMPLE Dominique *et al.*, 2003 : *Las estructuras elementales de la reciprocidad*, La Paz, Plural.
- THOMPSON Edward Palmer, 1971 : « The moral economy of the English crowd in the eighteenth century », *Past and present*, n° 50, p. 76-136.
- UTTING Peter, 2015 : « Introduction : the Challenge of Scaling Up Social and Solidarity Economy », in *Social and Solidarity Economy. Beyond the Fringe*, London, Zed Books, p. 1-37.
- WANDERLEY Fernanda, 2014 : « El autoempleo y la asociatividad en Bolivia. Vías asociativas para la inserción laboral de mujeres en el área urbana », *Revista de Economía Solidária*, vol. 7, 2014, p. 64-99.

Hillenkamp Isabelle (2015)

L'économie solidaire comme économie morale : un aperçu des univers latino-américains

In : Castelli Bernard (ed.), Hillenkamp Isabelle (ed.), Hours Bernard (ed.). *Economie morale, morale de l'économie*. Paris : L'Harmattan, p. 127-150. (Questions Contemporaines. Série Globalisation et Sciences Sociales)

ISBN 978-2-343-06715-5