

Sous la direction de **Pierre-Wilfrid Boudreault**

Génies des lieux

**Enchevêtrement culturel,
clivages et ré-inventions du sujet collectif**



Presses de l'Université du Québec

Génies des lieux

© 2006 – Presses de l'Université du Québec
Édifice Le Delta I, 2875, boul. Laurier, bureau 450, Québec, Québec G1V 2M2 • Tél.: (418) 657-4399 – www.puq.ca

Tiré de: *Génies des lieux*, Pierre-Wilfrid Boudreault (dir.), ISBN 2-7605-1437-4 • D1437N
Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés

DANS LA MÊME COLLECTION

L'urbain. Un enjeu environnemental

Sous la direction de Michel Boisvert
2004, 244 pages, ISBN 2-7605-1314-9

L'économie des territoires au Québec

Aménagement, gestion, développement
Marc-Urbain Proulx
2002, 390 pages, ISBN 2-7605-1186-3

Gouvernance et territoires ruraux

Éléments d'un débat sur la responsabilité
du développement
Sous la direction de
Mario Carrier et Serge Côté
2000, 358 pages, ISBN 2-7605-1095-6

Une région dans la turbulence

Sous la direction de Marc-Urbain Proulx
1998, 256 pages, ISBN 2-7605-1003-4

Territoires d'avenir

Pour une sociologie de la ruralité
Bruno Jean
1997, 340 pages, ISBN 2-7605-0982-6

Les défis et les options de la relance de Montréal

Sous la direction de Luc-Normand Tellier
1997, 194 pages, ISBN 2-7605-0958-3

Le phénomène régional au Québec

Sous la direction de Marc-Urbain Proulx
1996, 334 pages, ISBN 2-7605-0922-2

PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450
Québec (Québec) G1V 2M2
Téléphone : (418) 657-4399 • Télécopieur : (418) 657-2096
Courriel : puq@puq.quebec.ca • Internet : www.puq.ca

Diffusion / Distribution :

CANADA et autres pays

DISTRIBUTION DE LIVRES UNIVERS S.E.N.C.
845, rue Marie-Victorin, Saint-Nicolas (Québec) G7A 3S8
Téléphone : (418) 831-7474 / 1-800-859-7474 • Télécopieur : (418) 831-4021

FRANCE

AFPU-DIFFUSION
SODIS

BELGIQUE

PATRIMOINE SPRL
168, rue du Noyer
1030 Bruxelles
Belgique

SUISSE

SERVIDIS SA
5, rue des Chaudronniers,
CH-1211 Genève 3
Suisse



La *Loi sur le droit d'auteur* interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

Génies des lieux

**Enchevêtrement culturel,
clivages et ré-inventions du sujet collectif**

Sous la direction de **Pierre-Wilfrid Boudreault**

2006



Presses de l'Université du Québec

Le Delta I, 2875, boul. Laurier, bur. 450
Québec (Québec) Canada G1V 2M2

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives Canada

Vedette principale au titre:

Génies des lieux: enchevêtrement culturel, clivages
et ré-inventions du sujet collectif

(Science régionale; 8)
Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-7605-1437-4

1. Identité collective. 2. Mondialisation – Aspect social. 3. Ethnicité.
4. Relations internationales – Aspect social. 5. Citoyenneté. 6. Action sociale.
I. Boudreault, Pierre W. II. Collection.

HM753.G46 2006

305

C2006-940434-8

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada
par l'entremise du Programme d'aide au développement
de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

La publication de cet ouvrage a été rendue possible
avec l'aide financière de la Société de développement
des entreprises culturelles (SODEC).

Mise en pages : CAPTURE COMMUNICATION

Couverture : RICHARD HODGSON

1 2 3 4 5 6 7 8 9 PUQ 2006 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés

© 2006 Presses de l'Université du Québec

Dépôt légal – 2^e trimestre 2006

Bibliothèque et Archives nationales du Québec / Bibliothèque et Archives Canada

Imprimé au Canada

***La prise de conscience conflictuelle
passe par l'expérience urbaine***

Alain TOURAINE, janvier 1976.

*Pour avoir exigé l'épreuve de la pratique
sociologique et fait éprouver la grandeur
de l'expérience de la pensée.*

À Alain Touraine
toute notre reconnaissance.

***Apparemment, tout ce qui donne à la vie
quelque intérêt est dangereux pour l'ordre établi.***

R.E. PARK (1925). « The Natural History of the Newspaper »,
The City, p. 108,
cité dans Y. GRAFMEYER et I. JOSEPH (1979).
L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine, p. 39.

Table des matières

Présentation

L'interdépendance sociale et spatiale dans la « dynamique de l'Occident » et l'enchevêtrement culturel actuel dans la dynamique politique mondiale	1
--	---

Introduction

Interdépendance, enchevêtrement culturel et interférence identitaire : clivages et réinventions du sujet collectif	5
<i>Pierre-W. Boudreault</i>	
1. Interdépendance globale et identité : le dilemme	5
2. Interdépendances et clivages : l'ambivalence	17
3. Interdépendance, espace et actions sociales : les processus	22
En conclusion : idéologies et utopies dans l'altermondialisation	31
Bibliographie	32

Première partie

INTERDÉPENDANCE GLOBALE ET IDENTITÉ :

LE DILEMME	35
----------------------	----

Chapitre 1

Construction des sociétés pluriculturelles démocratiques en Europe : un enjeu pour demain	37
<i>Wanda Dressler</i>	
1. Identité, culture et ethnicité en question	43
2. Portée et limites de l'action des politiques identitaires	50
3. Les limites souples de l'identité collective	52
4. Les fruits de l'expérience et le retour de l'éthique comme alternative	55
5. Perspectives	59
Bibliographie	66

Chapitre 2

Identité et revendication linguistique en Pays basque français 67

Francis Jauréguiberry

1. Le français, langue-pont vers la modernité 68
2. Du basque comme souffrance 71
3. Du désir de langue basque comme dépassement
du modernisme 72
4. De l'Europe comme espace d'une modernité basque. 74
- Bibliographie. 76

Chapitre 3

Dynamique de citoyenneté forcée et échelle de pouvoir :

au Québec, les municipalités mises en fusion.

Lecture croisée de Jürgen Habermas et de Robert Castel 77

Pierre-W. Boudreault

1. Le cadre conceptuel, le *municipium* et la *communia*. 78
2. La redéfinition du concept de citoyen
et le cadre de la nouvelle économie. 80
3. Dynamique de citoyenneté et logique
de la responsabilité cosmopolitique 83
4. Conscience nationale et esprit républicain :
l'exemple de Chicoutimi/Saguenay 89
5. Le lien social et la refonte politique de la ville 93
6. Conclusion : la nouvelle culture urbaine
et les libres esprits du lieu 100
- Bibliographie. 104

Chapitre 4

La fabrique politique de l'espace 107

Bénédicte Goussault

1. Les espaces du politique. 107
2. Territoire et citoyenneté 108
3. Espaces du politique/espaces de l'habitant? 109
4. Ce qu'illustrent le comité et le quartier du bas Mont Mesly 110
5. Le quartier : projection au sol du social? 112
6. La ville : espace du social, territoire du politique? 114

7. Conclusion: la nation elle-même	115
Bibliographie	116
 Deuxième partie	
INTERDÉPENDANCES ET CLIVAGES:	
L'AMBIVALENCE	117
 Chapitre 5	
La communauté comme figure contemporaine du lien social:	
interrogations sur une notion polysémique	119
<i>Stéphane Vibert</i>	
1. La « communauté » comme vecteur d'une critique interne à la modernité	120
2. Apports et impasses de la « communauté » des communautariens	123
3. L'appartenance communautaire comme choix individuel	128
Conclusion	131
Bibliographie	132
 Chapitre 6	
L'identité est une « invention habitable » (ou comment	
au Pays basque la sociologie contribue à faire,	
défaire et refaire la vie sociale)	135
<i>Gabriel Gatti</i>	
1. La sociologie et ses rapports avec l'identité: témoin ou inventeur?	137
2. De la catégorie sociologique à la catégorie sociale: la construction de l'identité des « nouveaux Basques »	138
3. De la catégorie à l'action: l'identité comme une « invention habitable »	144
Bibliographie	148

XII Génies des lieux

Chapitre 7

Lieux de mémoire et territoires d'appartenance d'une population déracinée :

les espaces de ressourcement des Pieds-Noirs 149

Stéphanie Tabois

1. Une trace de soi dans l'espace national 150
2. Dans l'intimité des demeures 154
3. Un espace commun, lieu du ressourcement identitaire :
le territoire de la mémoire 157
- Bibliographie 159

Chapitre 8

Les formes de sociabilité urbaine dans l'espace public et privé de l'habitat maghrébin : le cas de la ville d'Alger 161

Nora Bouaouina

1. Formes de sociabilité dans l'espace privé 162
2. La sociabilité urbaine dans la stratégie
d'appropriation de l'espace public 165
3. Les pratiques sociales dans les structures d'habitat 166
4. La crise d'habiter et les nouvelles formes de sociabilité urbaine . . 169
5. La montée de l'individualisme dans le cadre bâti de la *houma* . . . 171
- Bibliographie 174

Troisième partie

INTERDÉPENDANCE, ESPACE ET ACTIONS SOCIALES :

LES PROCESSUS 175

Chapitre 9

Mobilisations citoyennes et politique globale.

Les forums mondiaux : creuset d'une citoyenneté transnationale ou idéologie de légitimation ? 177

Simon Perrault, Raphaël Canet et Jules Duchastel

1. Le Forum social mondial (FSM) 179
2. Le Forum économique mondial (WEF) 183
3. Deux faces d'un même espace mondialisé ? 188
- Conclusion 190
- Bibliographie 191

Chapitre 10**L'espace d'action des mouvements dits antimondialisation :****le transnational, la Palestine, la banlieue..... 193***Brigitte Beauzamy*

- 1. Mobilisations transnationales : la compression de l'espace
comme signe distinctif des mobilisations antimondialisation 194
- 2. Les contraintes sur l'action directe à distance :
propriétés de l'espace d'action 200
- Conclusion 210
- Bibliographie 211

Chapitre 11**L'individu et ses droits dans l'espace urbain :****des politiques urbaines aux cosmopolitiques 213***Didier Taverne*

- 1. Offre de participation et juridicisation de la vie locale 214
- 2. D'une politique urbaine à une cosmopolitique de la ville 219
- Conclusion 227
- Bibliographie 228

Chapitre 12**Citoyenneté locale et politisation ordinaire des usagers 229***Katherine Burlen*

- 1. Comment les citoyens-citadins sont-ils construits dans
les débats publics autour de la démocratie de proximité ? 235
- 2. Conjugaisons sociales et citoyennes dans la société civile 242
- 3. Renouveau de l'espace public et de ses affiliations collectives . . . 247
- Bibliographie 252

Conclusion**Idéologies et utopies dans l'altermondialisation :****identités collectives et forums citoyens 257***Gilles Verpraet*

- 1. La nouvelle spatialité : interdépendance, clivages
et hiérarchies de pouvoirs 258
- 2. Les mobilisations alter 260

XIV Génies des lieux

3. Les discours de l'altermondialisation.	262
4. Le constructivisme sociohistorique et les convergences dans la mondialisation	270
5. Conclusions : la forme alter	271
Bibliographie	276
Les auteurs	279

Présentation

L'interdépendance sociale et spatiale dans la « dynamique de l'Occident » et l'enchevêtrement culturel actuel dans la dynamique politique mondiale

L'homme vivant en société, et plus spécialement le bourgeois, reconnaît la nécessité de régler ses dépenses rigoureusement sur ses revenus. Mais dans le budget de l'unité sociale dans son ensemble, ce sont les dépenses qui servent de référence, ce sont les dépenses qui déterminent les contributions que chaque membre de la société doit verser en vertu du monopole fiscal. Ce fait met en évidence les particularités structurelles et les lois qui, s'appliquant à la société dans son ensemble, dérivent de l'interdépendance des individus et se distinguent essentiellement des structures, et des lois de l'individu, à partir duquel on ne saurait les expliquer. La seule limite à laquelle se heurte le besoin d'argent d'une telle centrale sociale est la capacité fiscale de la société et la puissance sociale des différents groupes par rapport aux bénéficiaires du monopole fiscal. Plus tard, lorsque l'administration de ce monopole sera soumise au contrôle de couches bourgeoises plus vastes, une ligne de partage très nette séparera le budget de la société de celui ou de ceux, c'est-à-dire des fonctionnaires, qui gèrent les monopoles centraux. La société, l'État, pourra et devra faire dépendre le montant des impôts des dépenses indispensables à son fonctionnement. Mais les rois et les seigneurs centraux devront conformer leur attitude à celle des autres membres de la société : ils disposeront de revenus fixés avec précision et ils devront régler leurs dépenses sur leurs revenus. (Elias, p. 170-171)

Quand Elias propose l'explication de ce difficile processus d'institutionnalisation d'un cadre de solidarité collective par l'organisation d'un pouvoir d'imposition, il rappelle constamment qu'il n'est pas :

l'aboutissement de plans élaborés de longue main et des créations conscientes de certains individus, mais la conséquence de phénomènes d'interdépendances, nés de la lutte continuelle des forces sociales. [...] c'est la violence des antagonismes entre les différents groupes de cette société qui fait toute la force de la fonction centrale. [...] Ce ne sont pas seulement les dissensions entre couches sociales, mais aussi les oppositions régionales – pour autant qu'elles se tiennent dans certaines limites et s'accompagnent d'une certaine interdépendance – qui favorisent l'autorité centrale. Face à la résistance unanime et conjuguée de toutes les couches de la population, la royauté succomberait. Mais la fonction centrale, disposant des moyens d'action qui lui viennent de toutes les parties du royaume, est toujours plus forte que telle couche, que telle région isolée. (*Idem*, p. 164-165)

Et lorsque Elias pose lui-même la question de savoir comment les luttes conflictuelles issues du processus complexe d'interdépendance et de différenciation des fonctions menant, à terme, à l'institutionnalisation d'un pouvoir d'organisation peuvent se réfléchir, il répond : « Ainsi sont-elles réalisées à petits pas tâtonnants ». (*Idem*, p. 165)

Cette théorie générale de l'État, qu'il nomme « sociogénèse de l'État », peut être revisitée dans la mesure où le modèle de réflexion proposé repose sur deux préalables : d'abord, voulant réfléchir sur la période contemporaine, elle prend le temps d'un recul sociohistorique ; et ensuite, elle pose la question du rôle édicteur de l'interdépendance.

Pouvons-nous reprendre *mutatis mutandis* le modèle de réflexion élaboré par Norbert Elias et nous inspirer de la nécessité fondamentale du recul sociohistorique et poser la question du rôle du redéploiement global actuel de l'interdépendance ? Wanda Dressler situe l'enjeu d'un regard renouvelé sur la notion d'interdépendance :

[...] les espaces et leurs bornages territoriaux, construits par les systèmes politiques étatiques depuis la fin du Moyen-Âge, sont actuellement dans une phase de recomposition accélérée et de transition entre deux systèmes hégémoniques du fait de la mondialisation : on est passé, en effet, d'un système international d'États souverains, présumés maîtres de leur économie sur leur territoire, à un système international d'États interdépendants et dépendants de nouveaux centres de pouvoirs transnationaux, d'origine économique-financière. Ceux-ci transforment tendanciellement les États souverains en relais d'un processus de changement économique non dirigé qui soumet les acteurs sociaux aux mécanismes économiques (Polanyi, 1984). L'État et les sujets dont il façonnait le plus souvent les catégories d'identification collective se trouvent, de fait, au centre de cette problématique du changement des identités et des statuts des territoires et en interaction constante. (Dressler, p. 111)

C'est dans cette optique, en effectuant une relecture libre de la pensée de Norbert Elias, que le Comité de recherche n° 1 : Identité, espace et politique de l'Association internationale des sociologues de langue française (AISLF) propose un questionnement sur le phénomène actuel d'interdépendance.

Voulant être attentif à ce qui se passe de manière pragmatique afin de tenir compte des expériences vécues quasi au niveau de la réalité quotidienne pour l'individu moderne, voire hypermoderne, aux prises avec les exigences d'une incessante redéfinition de ses repères identitaires, l'ouvrage est structuré de manière à rendre compte de la formation et de la transformation de ce que la sociologie durkheimienne définit comme la société fondée sur la solidarité comme contrainte collective. Dans un monde confronté à une mobilité constante des personnes et des biens, mais aussi exposé à la recomposition des espaces et à la mutation du politique, comment se délimitent et s'organisent les systèmes de références et de pratiques identitaires? Comment, dans un monde en changement de structures organisationnelles tant économiques que politiques, faut-il considérer la part du collectif comme acteur dans l'invention d'une solidarité diffuse et efficace, ce que François Ascher notamment nomme «solidarité réflexive» au plan global, au moment où il faut s'interroger sur le processus de la mondialisation et les pratiques collectives jadis définies comme «solidarité organique» dans l'enceinte des États-nations?

Les différents forums sociaux mais aussi de discussion permettent enfin de mettre en convergence et de réfléchir sur les «différents segments de mobilisation, leur convergence relative, leur trame commune, leur différenciation, leurs histoires. Ils permettent d'agencer, écrit notamment Gilles Verpraet, des histoires respectives, des trajectoires de mobilisation et une histoire commune telle celle de leur coalition, de leur consensus, des thèmes, de la culture commune, leur élaboration intellectuelle». (*infra*, p. 265)

Le développement de l'ouvrage s'articule selon trois volets spécifiques. Dans un premier temps, l'objet et les enjeux de l'interdépendance culturelle et sociale dans le déploiement actuel de la globalisation commerciale. A-t-on affaire à des replis identitaires ou à des occasions stratégiques de transformations sociales et politiques émergentes? «**Interdépendance globale et identité. Le dilemme**» pose la question de la conscience «planétaire» et de la notion de «sujet collectif» à l'encontre d'un retour du manichéisme. Dans un deuxième temps, une attention particulière est accordée aux rapports entre les forces politiques en présence. «**Interdépendances et clivages. L'ambivalence**» est la section qui aborde les risques de l'arbitraire et des manipulations

identitaires. Les forces politiques de tout bord, et dans l'occurrence d'une place publique plus ou moins ouverte, n'utilisent-elles pas des stratégies qui se jouent des incertitudes identitaires pour engendrer soit un trouble politique dont les risques peuvent être celui d'un conflit militaire, ou ceux d'une curialisation (p. ex. ONU, Tribunal international des Droits de l'homme) en quelque sorte un coup d'accélération démocratique et civilisationnelle? Enfin, le troisième volet : « **Interdépendance, espace et actions sociales. Les processus** » présente des illustrations d'actions critiques et de mouvements identitaires de citoyens organisés et engagés dans leur milieu respectif. Cette dernière partie présente et analyse les moyens utilisés par les groupes d'action sociale dont les liaisons ne se limitent plus à l'enceinte du territoire national et dont l'implication transversale effectue la refonte d'un lien politique et l'entrecroisement de groupes variés au-delà de leur homogénéité de revendications et au-delà des limites des États-nations.

Les trois dimensions qui structurent cette présentation en trois parties s'articulent autour de l'idée que la mondialisation économique s'insère dans un long processus qui met en **dilemme** les identités définies à l'intérieur de la formation des États-nations. Si la question des identités ne se résume pas facilement à un repli sur la tradition sollicitant plus d'entre nous, voire d'enfermement, une déterritorialisation. L'affirmation identitaire prend des formes paradoxalement de clivages qui échappent aux modes de représentation politique et présentent souvent un risque entretenu par l'imposition d'une **ambivalence** entre les groupes. La recherche de la légitimité et de la reconquête du pouvoir démocratique passe par les luttes altermondialistes. Quels sens prennent ces luttes? Y a-t-il une référence à l'espace? Les références spatiales, locales, régionales, nationales, continentales et mondiales comme ancrage politique et expression sociale qui contrarieraient les forces économiques à une égalité et à une répartition équitable entre les groupes. Les luttes contemporaines s'inscrivent-elles dans ce que Norbert Elias appelait le **processus** d'interdépendance?

BIBLIOGRAPHIE

- Elias, N. (1975). *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Levy, 328 p.
- Polanyi, K. (1983). *La grande transformation aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard.
- Dressler, W. (1999). « Europe : États, identités et territoires entre globalisation et cyber-espace », dans *Les nouveaux repères de l'identité collective en Europe*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », p. 111.

Introduction

Interdépendance, enchevêtrement culturel et interférence identitaire

Clivages et réinventions
du sujet collectif

Pierre-W. Boudreault
Université du Québec à Chicoutimi

1. INTERDÉPENDANCE GLOBALE ET IDENTITÉ : LE DILEMME

Au sujet de l'Europe communautaire en crise constitutionnelle, Wanda Dressler pose, à point nommé, une question centrale. À la suite de recherches européennes nombreuses, elle constate le dilemme entre « l'instauration de sociétés pluriculturelles démocratiques, le brassage interculturel comme norme et les enjeux politiques majeurs liés à la globalisation de l'économie mondiale ». Situation complexe, mais surtout situation qui remet le dilemme entre le *demos* et l'*ethnos* à l'avant-scène des beaux risques du politique dans le processus d'interdépendance qui introduit à la post-modernité. La nation entendue comme « modèle de territorialité politique incontournable à dominante civique et ethnique [et] niveau de régulation du pouvoir et de redistribution solidariste » est mise à mal par le mouvement d'autonomisation plus ou moins poussé de leurs structures régionales, sous l'impulsion de la politique des fonds structurels de Bruxelles qui a donné une voix consultative aux régions, et du Conseil de l'Europe qui a placé la défense des cultures régionales comme une des valeurs essentielles de la construction européenne.

A-t-on affaire à ce qui constitue, en référence à la pensée de Norbert Elias, à une « force centrifuge » dans la genèse des grands ensembles supranationaux, écho pas si lointain du processus de pacification et d'organisation des groupes et des forces traditionnelles en lutte à l'intérieur des États-nations qui débouchèrent à la « curialisation » et, par conséquent, à l'institutionnalisation d'un système public de redistribution par la centralisation des impôts.

Cependant, avec le « brassage interculturel » sur des espaces humains plus vastes s'ajoute l'enchevêtrement des champs politico-juridiques qui délimitaient ce qui était l'apanage des nations dans le processus de régulation et de redistribution des richesses collectives.

Plusieurs modes de réalisation politico-institutionnelle de la nation existent donc aujourd'hui dans les pays d'Europe dont la différence notable justifie la reprise de la réflexion sur l'ancienne distinction entre nation-ethnique et nation-civique et sur le rôle du concept d'ethnie en raison de son opérativité sociale pour construire des entités collectives nouvelles. [...] Un peu partout, le décalage apparaît de plus en plus net entre un discours idéologique prônant l'ouverture et le dialogue des cultures et le développement sans précédent de formes structurelles d'exclusion qui semble connaître un nouvel essor depuis le 11 septembre 2001 avec les politiques sécuritaires mises en place dans de nombreux pays démocratiques (Dressler).

« Pallier les déficits identitaires devenus phénomènes de masse, en raison de l'extension des relations économiques de marchandises et des formes nouvelles de prolétarianisation du travail des migrants marqués par l'isolement et le déracinement, devient un défi pour toutes les entités politiques d'Est en Ouest ». L'interférence entre *demos* et *ethnos* nécessite une action politique d'autant que, dans les flux de migrations intenses liés à l'ouverture des frontières, a été « déclenché un processus de redifférenciation » par les laissés sans terre, ou ce qui est pareil, les déterritorialisés. Et l'auteure est très explicite :

Le développement des conflits interethniques et d'agressivité raciale nécessite le contrôle étatique des affects et des déplacements de la figure de l'étranger comme si le « eux/nous » ethnique traçait une frontière verticale plus radicale que celle horizontale de classe.

Après avoir brossé un tableau général pour l'ensemble des pays européens, Wanda Dressler propose une réflexion éclairante sur la définition pragmatique des concepts qui fondent la relation entre l'espace, l'ethnicité, la nation, la culture, l'identité et le politique. Les dangers d'ethnocratie et d'enfermement identitaire trouvent leur actualité dans la relation entre le passé récent et l'accroissement des enchevêtrements culturels stimulés par l'interdépendance des économies mondiales.

Dans la crise des repères, à la suite des mobilités des biens et des personnes, renaissent « les mythes de l'origine de l'humanité où être humain, c'est vivre entre la terre, la nature, le matériel et le ciel, inaccessible et puissant, le séparé, le symbolique ». Or, dans un monde médiatisé, le cyberspace-videosphère, « le mythe d'origine et à l'ethnie redonnent un peu de chaleur archaïque dans la “froideur post-industrielle de l'électronique” », pour reprendre l'expression de Lucien Sfez. Une explication sociohistorique des concepts à la base de la fondation d'un lien social passe par la redéfinition

de l'espace. Dans ce sens, la mise sur pied de «sociétés pluriculturelles démocratiques», que ce soit pour l'Europe ou ailleurs, tant au Canada qu'aux États-Unis, nécessite la reconnaissance d'un pouvoir démocratique d'arbitrage contre le retour en force de la pensée manichéenne du tiers exclus (pur ou impur) souvent dissimulée, depuis le 9/11, sous les oripeaux de la rectitude politique.

Le problème crucial, écrit Wanda Dressler, est de permettre aux individus de garder des capacités de vision critique et de participation active à l'organisation de la société civile, voire à la résolution des conflits qui traversent leurs sociétés, de faire en sorte qu'ils se réapproprient à la fois les héritages positifs de la modernité et ceux récents liés à la conscience post-moderne comme orientations pratiques de base pour la conduite de l'action civique.

[...] Pour éviter que la société se dissolve dans l'indifférenciation, mais, au contraire, réintroduise des normes de vivre ensemble dans un contexte en perpétuelle évolution, de nouvelles politiques culturelles nuancées tentent de construire l'autre comme un allié ou un partenaire et non pas comme un ennemi. [...] L'occultation des facteurs économiques et la mise en avant d'éléments purement idéels servent à rassembler et à introduire de nouvelles divisions dans une société clivée et fragmentée en groupes en compétition. [...] Cela laisse penser que les acteurs politiques aux différents niveaux du champ politique (décideurs et acteurs de base) pourront user de leur arbitrage pour que l'ethnicité serve soit à l'émancipation de l'homme, soit à la construction de nouvelles formes d'aliénation conflictogènes capables de le faire régresser jusqu'à la barbarie. On sait désormais que les deux possibilités se côtoient sans cesse et que les groupes sont toujours prêts à retomber dans les excès de l'un s'ils sont mis en condition de le faire (Rwanda, Bosnie, ex-Union soviétique), si la violence des affrontements devient profitable à des forces politiques qui manipulent les médias et les catégories ethniques qu'elles mettent en œuvre (*infra*, p. 60 et suiv.)

Pour Norbert Elias, l'ambivalence entre le rationnel et l'émotionnel fait partie du processus civilisationnel. Or, ajoute Dressler, «la notion de **configuration** met en valeur l'ambivalence et s'inscrit en faux contre des conceptions linéaires de l'histoire. Les acteurs ne sont jamais totalement rationnels. L'ambivalence règne donc dans l'ordre du discours et dans les pratiques sociales qui en découlent». Enfin,

l'attribution d'identité collective, écrit-elle, n'est pas un acte de volonté libre, mais toujours un acte politique, qu'il soit imposé par un autre groupe dominant ou par le groupe qui a réussi à s'imposer et à se protéger lui-même dans l'histoire. Il faut donc penser la **configuration** apte à construire le «mouvement actuel d'intégration régionale et de globalisation [qui] fait perdre aux identités à la fois leur consistance et leur rigidité. Les identités des groupes peuvent regagner en consistance si elles s'appuient sur des pratiques réelles des groupes en interaction, mais non si elles sont assignées d'en haut, par des flux discursifs répétitifs et stéréotypés qui structurent le champ mental d'individus déracinés, déruralisés, atomisés et en perte de vitesse économique. [...] Il faut

observer, conclut-elle, comment se reconstruisent les identités individuelles et collectives à travers ce va-et-vient continu entre groupes de différentes échelles et de différents mondes, et à travers les pratiques qu'ils instituent avec ces mondes (interface local/global) observés dans des **lieux précis** où se tissent des représentations européennes.

Francis Jauréguiberry (*infra*) propose une analyse de l'histoire des Basques, notamment de la langue de communication comme « prise de distance envers cette identité héritée » et une définition du « sujet capable de percevoir et de gérer non seulement son rapport au monde, mais aussi son rapport à lui-même » et une illustration de la « volonté de rompre le cercle vicieux » entre la modernité et le modernisme pour « mieux imaginer son dépassement ».

« La modernité est entre autres choses la possibilité qui est offerte à l'acteur de pouvoir se “regarder de l'extérieur” pour au moins partiellement agir sur la forme même de son identité », écrit l'auteur. Les échanges économiques sont aussi l'occasion d'une transaction sociale où l'individu fait plus que s'interroger dans le regard de l'autre, mais se situe dans un rapport de hiérarchie. « C'est alors et par contraste que le basque est devenu symbole de tradition. [...] Que le basque demeure la langue d'une appartenance communautaire rurale et traditionnelle. Que le français est par contre la langue de l'ouverture sur l'universel, celle des Lumières et de la Raison.

Acte politique de la modernité, pas étonnant que les « catégories d'identifications collectives territorialisées, infra ou supra-étatiques » que mentionne Wanda Dressler ripostent aujourd'hui par des actes politiques, en tout cas dans un registre ou un répertoire politique. Que sont les modalités pratiques d'actualisation, peut-on se demander? Comme on peut le constater aussi en Pays basque français, et bien sûr au Canada en ce qui concerne les francophones, « une socialisation linguistique forcée de la population » résulte en un « arrachement linguistique et un véritable traumatisme socioculturel ». Ce qui est intéressant, c'est que l'auteur problématise la « dynamique interne à la société basque » comme élément actif à la politique de marquage des identités territoriales. L'analyse selon la perspective interne à la société pose par conséquent la question non moins sibylline de la « conscience de soi » et de l'Autre quand l'interdépendance atteint les pratiques économiques jusques et y compris dans les fondements organisationnels des sociétés concernées. La question linguistique touche alors ce qui constitue l'une des pierres angulaires de l'expression identitaire, et Jauréguiberry révèle que « le défi fut sans doute trop difficile à relever : les XVIII^e et XIX^e siècles passèrent sans qu'une modernité *euskaldun* (en basque) voie le jour ». Entre l'État moderne et le milieu rural encadré par la tradition soutenue par l'Église, qui ou quel groupe peut alors être le médiateur-intercesseur-traducteur, et l'auteur traite du rôle à « effet pervers », mais surtout de la fonction paradoxale que jouera

«le notable... qui accepte de vivre deux identités» comme dilemme, celui de la perpétuation.

L'auteur, à la fin, pointe du doigt que le désir de parler la langue basque, après des années de souffrances, indique une crise plus large que celle qui affecte la population basque. Il ne s'agit pas de «nostalgie», ni d'un «repli défensif», mais d'une «crise de la modernité». À travers l'écouille qui donne à voir l'expérience basque, le dilemme ne réside pas dans l'alternative forcée entre le modernisme entendue comme «raison instrumentale» de nivellement technocratique et la modernité comme posture critique de mise en présence de soi aux autres, mais dans l'expérience du dilemme lui-même. La modernité, écrit l'auteur,

est au contraire tension permanente entre raison et subjectivation. [...] L'identité basque ne serait alors plus simplement synonyme d'une tradition communautaire ou d'une aspiration nationaliste, mais **aussi** marque du désir de construire sa propre vie en s'appuyant sur une culture propre et une mémoire collective sans renoncer pour cela à la raison universelle et aux principes démocratiques.

L'Europe n'apparaît plus comme un vaste ensemble contenant *sui generis* les éléments «centrifuges» comme l'analyse Norbert Elias pour la formation des États, mais l'Europe contient les possibilités d'expression des «tensions créatrices» inhérentes de la modernité définie par le dilemme de la coexistence de la raison et de la passion, de l'universel et du particulier. On peut de la sorte se référer à la tradition sans être «archaïque ou fondamentaliste», et l'auteur cite à titre d'exemple : «La Charte européenne des langues minoritaires qui redonne à la langue basque sa dignité, en faisant de son emploi un droit». C'est là un des exemples pour toucher du doigt ce qui est présenté comme l'enjeu de la modernité avancée (ou tardive, ou hypermodernité), soit le débat actuel sur la Constitution européenne.

On connaît assez bien ce que la perpétuation du fait français peut engendrer d'actions sociales et politiques au Québec. S'il existe un dilemme politique au cœur du monde occidental susceptible de définir ce qu'est la notion de survie culturelle, c'est vers le Québec qu'il faut se tourner. Il faut ici retenir l'idée que la survie (sur : latin, *super*) signifie supplément de vie devant ce qui se présente comme devant être une fin. Pierre-W. Boudreault, dans «Dynamique de citoyenneté forcée et échelle de pouvoir. Au Québec, les municipalités en fusion. Lecture croisée de Jürgen Habermas et de Robert Castel» tourne le collimateur en direction des actions locales qui tendent à l'autonomie politique tournant le dos aux institutions gouvernementales plus spécifiquement au cynisme des appareils politiques en provenance de Québec et d'Ottawa. Afin d'analyser les forces qui émanent des communautés locales, il propose de reprendre deux concepts, *municipium* et *communia*, que définit Max Weber ([1947] 1982), pour saisir ce que ces termes contiennent de

puissance édicatrice et recèlent d'informations quant à la situation nouvelle créée par la globalisation et principalement la formation des grands ensembles continentaux.

On se rend compte que, dans la dynamique d'interdépendance plus fortement ressentie dans le processus de globalisation, les petites unités culturelles qui ont survécu à la formation de l'État moderne connaissent un nouveau « printemps ». Francis Jauréguiberry voyant dans la Constitution européenne une reviviscence basque, on peut constater la nouvelle dynamique qui, au Québec, prend une efficacité à partir d'une redéfinition des bases d'appartenance dont le *municipium* constitue la réalité politique. Si le Québec de ladite Révolution tranquille s'est doté d'un appareil administratif en découpant l'ensemble du territoire provincial en régions, ce dispositif procédural s'est avéré un immense lobby politique plutôt qu'un chantier économique de développement. Dans un premier temps, dans l'optique de l'indépendance politique par rapport à la Fédération canadienne, cet appareil administratif signait une réappropriation nationale du territoire et, tout comme la réorganisation en régions sous l'égide de grandes métropoles d'équilibre pour la France, le cadre régional pouvait s'expliquer comme conscience-action de la prise en main par la Nation des régions éloignées dans les grandes métropoles nord-américaines.

Dans un deuxième temps, cependant, dans la dynamique d'ouverture opérée par les politiques commerciales et dans une économie des services en train de supplanter les lourdes, polluantes et obsolètes industries des pâtes et papiers, les villes fusionnées se transforment en pôles économiques où l'espace, par les fusions avec les villes et les municipalités rurales en une « métropole », bien définie par François Ascher (1995), prend l'envergure d'une entreprise politique et socioéconomique mettant en place les conditions propices à l'éclosion de la nouvelle économie de la communication, d'une « économie d'agglomération ». L'auteur pose la question de savoir si ces « métropoles » (*municipium*) ne constituent pas les nouvelles bases politiques efficaces non seulement d'enracinement dynamique de la citoyenneté contemporaine, mais aussi de déploiement économique. Les grands appareils régionaux (*communia*) sont davantage associés à une structure de relais locaux des politiques nationales, une hiérarchie qui déconcentre vers les régions éloignées les luttes des places plutôt que d'être un véritable chantier décentralisé de développement de l'économie moderne.

Enfin, l'auteur rappelle les thèses de Habermas dans l'ouvrage *L'après État-nation* notamment pour considérer la définition nouvelle de la citoyenneté au moment où s'impose l'idée d'une conscience planétaire et la formation d'une politique intérieure d'implication citoyenne dont le sens ne s'épuise pas dans la « participation », comme le note à juste titre Tocqueville,

(Tocqueville, 1968), mais prend aussi le sens de civilité ou de civique (*civitas*) là où s'imposait la *natio* qui, chez les Romains, s'adressait à des peuples souvent « sauvages », « barbares » ou « païens » qui n'avaient pas encore acquis la forme organisée de l'unité politique. À l'idée d'une redéfinition communautaire des petites unités nationales dans les grands ensembles économiques, le poids politique des villes fusionnées en métapoles, cadres (*locus*) de la nouvelle économie d'agglomération, repose la question du maintien et, dans beaucoup de cas, de la survie des services collectifs et des biens publics tels l'éducation et les services sociaux et de santé mais aussi du lieu (*locus*) de l'autodétermination et de la subjectivité pragmatique. La véhémence avec laquelle les citoyens ont « défusionné » leur ville laisse à réfléchir sur l'abdication du sujet collectif face à l'émergence d'un Tout-global-anonyme-rationnel. Castel (1995) précise la place que doit prendre la solidarité dans le maintien des services collectifs et la notion de « propriété sociale » au moment où les États-nations perdent une part de leur souveraineté et de leur capacité à faire tenir ensemble les populations fragmentées.

Bénédicte Goussault montre comment alors, conscient d'un vécu qui ne peut plus se référer à une appropriation d'un espace, ne serait-ce que limité à un lieu (*locus*) donné qui lui renverrait l'image de ce qui le distingue et l'associe aux autres, on invente un espace mythique, un espace imaginaire. Un espace imaginaire qui, par défaut, construit un territoire, une Icarie qui, se sachant simulacre, se transpose en réalité politique et autorise l'expérience fondatrice des pratiques identitaires.

« La politique s'inscrit dans le spatial, est légitimée, et se définit par le spatial » est une injonction, un slogan ou un mot d'ordre qui, proclamé haut et fort, ferait sourire Max Weber pour oser rappeler cet axiome que le savant est aussi dans le territoire du politique. Promulguer que l'espace est déjà politique, c'est affirmer qu'il est le lieu de la mémoire des luttes passées et le fondement à partir duquel s'échafaudent les luttes à venir, c'est afficher qu'il est ce à partir de quoi le pouvoir prend sens. Mais « faire société », c'est conclure des compromis sinon trouver des cohérences aux aspirations contradictoires. Le politique doit-il être absolument synonyme de cohésion, toujours et tout le temps? Avant tout, dans les lieux du « locus » (si on accepte le pléonasme) et des collectivités territoriales, que veut dire la « démocratie de proximité » si la nation ou la région ne peuvent plus constituer les lieux d'ancrage et les cadres de référence et d'appartenance? Dilemme, s'il en est un, de l'échelle spatiale de la représentation et de la référence identitaire. Dilemme de la légitimité démocratique.

Le texte « La fabrique politique de l'espace » de Bénédicte Goussault pose centralement la question de la démocratie contemporaine comme articulation entre le spatial, le social et le politique. Dans *L'autre mondialisation*,

Wolton voit, on le sait, la nécessité contemporaine de l'articulation « identité, culture, communication » comme « triangle explosif du XXI^e siècle » (2003, p. 45). La redéfinition de la notion de l'espace et des modes de représentation politique n'est pas un hasard. On sait que Elias situe la définition de l'espace comme reliée à l'interdépendance des groupes sociaux constitués et du processus de formation de leur système politique. « La fin des distances physiques révèle l'importance des distances culturelles. Curieusement donc, écrit Wolton, cette troisième phase de la mondialisation, qui était censée nous rendre le monde plus familier, est celle qui, au contraire, nous fait prendre conscience de nos différences » (2003, p. 18). C'est en faisant la distinction tranchée entre l'information et la communication que la sociologie de la communication peut être utile pour comprendre le rôle nouveau de l'espace et, notamment, des différentes échelles de l'espace. Dans ce sens, Wolton fait cette distinction :

L'information est liée au message et elle présuppose que celui-ci sera accepté. La communication, en revanche, met l'accent sur la relation et, partant, questionne les conditions de la réception. C'est en quoi elle est toujours plus compliquée que l'information, comme l'avait déjà analysé, au niveau interpersonnel, l'école de Palo Alto (2003, p. 19).

Il s'agit bien de repenser la formation pragmatique du lien social et, sans présumer, il faut interroger le processus sans convenir à l'avance des niveaux ou échelles de formation du lien social. C'est la question que pose Bénédicte Goussault. Dans la démarche de réflexion sur le processus de formation du lien social, il est déterminant de retenir l'idée que le cadre de formation à partir duquel il y a saturation du sens interroge le lieu du politique. Qu'il y a là urgence de rappeler une césure entre ce qu'on peut appeler la « curialisation », à savoir l'approche procédurale et administrative de la gestion, et le processus politique qui loge là où les passions sont autant de potentialités qui menacent de dévorer tout ce qui peut exprimer une sincérité collective, on entend par là les groupes qu'on a appelés clivages tant sociaux, ethniques, religieux, territoriaux, sexuels, bref dont les références identitaires sectorisent et discriminent, éliminent plutôt que participent à la diversité culturelle. Dans cette optique, la classification de Wolton, il faut le souligner, peut être éclairante. Celui-ci propose trois étapes de la mondialisation :

La première est liée à conquête du territoire entre le XVI^e et le XVIII^e siècle ; la deuxième étape, entre le XVIII^e et le XX^e siècle, a été celle de l'exploitation physique du monde sur un mode qui présupposait que ce monde était « infini ». La troisième étape – celle que nous vivons – nous place devant le fait que le monde est fini, fragile, et que les problèmes de cohabitation entre les peuples et les cultures sont désormais prédominants (2003, p. 18).

Ne serait-ce pas, en effet, cette conscience de la « finitude » dont parlent les physiciens, mais cette fois de la finitude sociale de l'espace physique, qui

rendrait proche la conception de l'autre? Bénédicte Goussault écrit: «La dernière décennie ayant été celle des focalisations sur les quartiers, lieux de la proximité, de l'être et du faire ensemble, mais aussi de la stigmatisation, des ségrégations et des replis communautaires, qui aujourd'hui ne font plus société». La rhétorique oxymoronique aide sinon à résoudre le problème concret du champ du politique, pour le moins à stimuler la pensée, pour ne pas dire botter le fessier de ceux qui se sentent «concernés» par la violence des «quartiers chauds» qui, à défaut d'organisations politiques fondées sur une nouvelle légitimité et représentativité, se referment dans le dilemme de l'identité fusionnelle. S'il y a machiavélisme, et la modernité s'érige à partir d'une distance de l'individu par rapport à ses impensés (traditions) et ses allégeances communautaires, que signifie ce machiavélisme actuel? On peut souligner l'importance du langage comme un élément d'information sur le changement en cours. Que signifie l'usage de «la fabrique politique de l'espace»? On ne peut pas éviter un rappel du rêve de Saint-Simon. On parle aisément de fabriquer de la gouverne(ance) des hommes, s'agit-il en effet de cette «gestion des choses», de ce que Gabriel Gosselin (2002) traite dans la «désacralisation» du politique? Ou, *a contrario*, y aurait-il de la resacralisation du politique, le retour et l'obligation du mystère? Après tout, plane un doute, notamment à la suite des réflexions à partir de la Commission Trilatérale, sur la capacité des peuples à s'autogouverner. Demeure dans l'imaginaire collectif l'idée invérifiable qu'une action occulte s'exercerait, un *over-power* qui serait le résultat d'une *over-class* qui, si on pousse le trait, produirait son pouvoir en produisant et en instrumentalisant son territoire?

«La fabrique politique de l'espace» au moment où la désaffection démocratique qui se vérifie par les forts taux d'abstentions oblige une réaction:

[...] les politiques, écrit Goussault, réassurent leur pouvoir et leur légitimité par d'autres formes de participation: besoin de citoyenneté, besoin de renouer les liens sociaux, les appartenances et le vivre ensemble qui les fondent. Ce qui entraîne une réification du spatial, comme outil de cette nécessité de citoyenneté pour les politiques. On serait passé d'une territorialisation du politique à la politisation du territoire.

La symbolique du territoire n'est plus la même, le localisme, voire le localicisme, s'inscrit dans la continuité de l'idée de morcellement, de «fragmentation» dont parle Bernard Poche (1996), et les populations sont réduites à ce que Jules Duchastel, notamment, nomme les *stakeholders*, clients ou base électorale d'une «démocratie corporative» que la loi française de 2002, la loi Vaillant relative à la proximité, appelle «la participation des habitants à la vie locale». Le terme générique de l'habitant est cette entité qui a l'obligation de participer à des comités de quartier. L'habitant, pourquoi pas l'administré, est le terme politiquement correct pour laisser, au fond, toute la place aux groupes d'intérêt, ou à ces parties prenantes que sont les

bien-nommés : *stakeholders*, ceux pour qui la ville est un marché, un espace à vendre. Et à ceux qui ne sont pas des intéressés, il leur reste la séance (réservée) des questions qui ressemble davantage à un exercice de figuration limitée dans le temps et dans l'espace aux seules questions qui doivent concerner ce qui se passe à l'intérieur des frontières du quartier.

En s'appliquant à démontrer ce qui se passe sur le terrain proprement dit, et ce qui se passe particulièrement à Créteil, Goussault montre comment la loi sur la proximité fut reprise en main par les citoyens, et comment la « charte de la démocratie définissant le contrat entre l'habitant et les élus » fut renouvelée par la réorganisation de conseils, notamment des « conseil des jeunes » et « conseil des enfants », et divers comités consultatifs *ad hoc* qui donnent un sens à la démocratie locale à Créteil fondée selon une redéfinition nouvelle de la vie sociale. Cependant, l'injonction de participation ne concerne que 1 % de la population, et, écrit l'auteure, « cela est avéré dans toutes les communes de la France ». Elle étudie donc ce « décalage » entre le besoin de citoyenneté des politiques et la non-participation de la population locale.

Après une enquête de terrain, on se rend compte que la participation diffère selon des attributions sociales et adopte des formes selon qu'on ait affaire à des propriétaires ou à des locataires. La distinction est établie à partir de caractéristiques sociales qui départagent, selon le statut social que confère la propriété privée, d'une part les propriétaires qui refusent la proximité avec les autres et, d'autre part, cette distance sociale assurée ; la participation prendra la forme d'organisme d'ordre humanitaire tel que le centre social servant aux réunions entre les locataires sur des motifs qui concernent les populations d'immigrés, de femmes. Il est donc intéressant de retenir l'idée qu'une proximité physique est possible entre groupes partageant la même caractéristique sociale, une « mêmété » qui les identifie, par exemple le fait d'être immigré agrège, alors qu'en réalité il y a refondation de la différence, voire de la dissociation sur le plan de l'unité locale du quartier, les « autres » formeront, à part, des comités sur les intérêts particuliers minuscules telle la « lutte contre le péage de la radiale du nord de Lyon, de la défense de l'eau à St-Palais », etc. Les conseils de jeunes sont occupées par les jeunes certes, mais d'origine ou de descendants d'immigrés ; les autres sont ailleurs, « c'est sans doute parce qu'ils ont d'autres lieux pour se faire entendre ».

On se rend assez bien compte qu'il y a recomposition de la différence qui conduit à l'élaboration sociale de clivages. D'une part, la faible participation aux comités de quartier est compensée par l'établissement de professionnels de la mobilisation, ce que l'auteure nomme « ces militants associatifs quasi professionnels » qui font « écran » à ceux qui éventuellement seraient mobilisables. À cet égard, il faudrait franchement s'intéresser à cette profession-

nalisation de la mouvance socialitaire baptisée par l'économie sociale en un catalogue d'« agents de développement-intervention communautaire ». À ce titre, le Québec constitue un jardin florissant pour l'analyse sociologique sur la participation active des citoyens. Il faudrait se demander ce qu'est la « société civile » au moment où elle est peuplée d'un foisonnement de professionnels de la militance. Les professionnels de la « société civile » peuvent constituer une catégorie intéressante, un matériau de recherche et d'analyse critique sur le sens démocratique à accorder à la participation quand celle-ci prend tout un kaléidoscope de formes bigarrées de la prise en charge. L'initiative locale solidariste ressemble à un décapage post-moderne du vieux mythe coopératif et de la « corvée » pour, le cœur sur la main, venir en aide aux sinistrés dans le régime clérico-seigneurial. Cette pratique dite d'intervention privilégie la représentation catastrophique ou la perte, l'individu et le groupe sont homologués dans la catégorie victimaire, et la part de création ou tout bonnement d'expérience est occultée au profit d'une relation d'aide, résurgence des vieux réflexes judéo-chrétiens des œuvres caritatives et présents dans la philosophie assistancielle bien dépeinte par Castel. Écoles de formation citoyenne, ou incubateurs pour futurs professionnels de l'administration publique, la question peut être posée, et l'auteure signale que, pour la France, la « vie sociale du quartier » est le lieu où la question du clivage peut être déterminante pour comprendre le processus politique plus global. Ainsi, elle indique que la population est clivée entre les « autres », c'est-à-dire ceux qui sont homologués par les professionnels de la « société civile », chargés par médiation d'opérer la bifurcation, et ceux qui sont des « passeurs » réels, c'est-à-dire ceux pour qui les comités de quartier sont l'occasion d'introduire puis d'initier à la vie sociale du quartier, pour ceux qui sont donc en général de la population issue de l'immigration et qui trouvent par la participation aux associations de quartier une passerelle à l'intégration. Ceux qui « passent » sont ceux qui se retrouvent avec d'autres membres de leur groupe, en l'espèce d'ONG de l'intérieur, soit du quartier métropolitain de la post-colonisation qui fait figure du village, de la communauté mythique, de tropisme utile à la transposition du symbolique à l'imaginaire collectif. Thomas et Znaniecki (1920) avaient démontré, pour l'autre face de la colonisation tardive, l'importance des pairs dans le processus d'adaptation-intégration. A-t-on affaire, pour l'instant, à un processus d'assimilation multiculturelle analogue à celui qui s'est effectué aux États-Unis au début du XX^e siècle, ou a-t-on plutôt affaire à un processus de coexistence multiculturelle que le sociologue torontois John Porter qualifiait de « mosaïque canadienne » ? Seraient-ce, au fond, d'autres modèles qui s'inscrivent dans un contexte, pour reprendre un terme de la *poësis* actuelle, où n'existe plus de Nouveau Monde et de nouvelles terres à découvrir ? Il faudrait parler de « réseaux » là où il y avait des lieux d'appartenance, et utiliser la métaphore, par exemple celle de la mobilité qu'on

retrouve dans les réseaux ferroviaires, et adopter l'image de la réflexivité des multiappartenances plutôt que le miroir de la mêmeté et de l'identité comme attribution et donnée générique se reflétant au sol?

Si l'identité collective pouvait prendre un sens à partir du quartier dans les luttes ouvrières, par exemple, des années 1980, poursuit Bénédicte Goussault :

cette homogénéité liée à la contiguïté est aujourd'hui une illusion et un mythe, il n'y a plus beaucoup d'identité et de sociabilité de quartier, il y a des clivages dans les grands ensembles comme ailleurs; et les identités sont, aujourd'hui, électives, fondées sur des proximités de goûts et de pratiques, et dans des spatialités diversifiées plus que de proximités spatiales. Et si identités il y a, dans ce que l'on nomme « les quartiers », ou les quartiers d'exil (Dubet et Lapeyronnie, 1992), elles sont plutôt ségrégation, de marginalité, et d'exclusion.

Dans ce contexte, la commune peut-elle être le territoire pour la reconquête politique de la citoyenneté? L'approche communale et intercommunale peut-elle être la façon de réconcilier le citoyen et le politique puisque les espaces du social ne correspondent plus avec les territoires du politique, puisque « la ville a perdu cette faculté de donner corps à la société en rapprochant ses composantes, en donnant à voir leur diversité, leur interdépendance comme leurs relations conflictuelles », en reprenant l'analyse de Donzelot? (Donzelot, 1994) L'idée des enfermements, les « entre-soi » et les fragmentations, se heurte à celle qui constate en une mobilité ininterrompue entre de vastes agglomérations de zones urbaines métropolisées, « métapolisées » bien dépeintes par Ascher, (Ascher, 1995) et qui vont jusqu'à former des « villes-pays » comme façon de repenser l'attraction des territoires, ainsi que Beauchard (1996, p. 5-17) le démontre pour la grande région du bassin d'Antioche où penser les sites comme médianes et rapports entre les vides et les pleins, paradoxe entre mobilité et territoire, c'est penser « des lieux symboliques de projection de l'imaginaire, constitutifs de la centralité ». Mais, constate Bénédicte Goussault, les affinités politiciennes et les concurrences intercommunales pour conquérir entre autres le statut de « ville-centre » recréent le clivage entre le politique et le citoyen. La nation, à la fin, refonderait la « communauté des citoyens » (Schnapper, 1994) autour de la représentation politique de l'État qui transcenderait les sincérités identitaires multiples; cependant, la question est posée avec beaucoup de générosité: est-ce que la nation n'est pas affaiblie « par la domination du marché qui dépasse les nations et par la dimension politique plus vaste et plus mobilisatrice de l'Europe »?

2. INTERDÉPENDANCES ET CLIVAGES : L'AMBIVALENCE

Stéphane Vibert traite des tensions politiques et des risques de l'interdépendance actuelle et somme l'observateur à réfléchir sur l'ambivalence de la notion de « communauté » comme substitut de l'État et comme figure procédurale de la démocratie d'un individu-substance.

Le vocabulaire n'est pas innocent : il tend à subsumer toute appartenance sous une capacité de stratégie instrumentale, celle qui consiste à « revendiquer des droits », droit à son identité, droit à la reconnaissance, droit à l'originalité. Or, quelle est l'instance qui seule pourra admettre, imposer, faire respecter et coexister ces droits, sous peine de leur dégénérescence en îlots atomisés et conflictuels ? L'État, évidemment.

Or, la neutralité de l'État, « n'est qu'un mythe ». Après avoir effectué une visite des « soubassements de la sociologie » afin d'exposer l'importance de la notion de communauté pour désigner l'existence d'un lien social dans la définition des risques qui menacent l'individu dans la modernité, l'auteur signale le danger de « méconnaître l'interdépendance des appartenances au profit des communautarismes dans une communauté politique de destin ». Dans le texte « La communauté comme figure contemporaine du lien social. Interrogations sur une notion polysémique », Stéphane Vibert signale les risques associés à la négation de la subjectivité pour l'adhésion à un collectif abstrait. Les risques « d'intensifier les particularismes » plutôt que « d'engager une réflexion sur le bien commun et l'intérêt général » sont abordés de façon à réfléchir sur

le discours en terme de droits [qui] renvoie constamment à un épanouissement individualiste par intégration d'une dimension collective déniée par la définition abstraite de l'individu moderne. [...] La construction de la référence « politique », essentielle à toute réalisation démocratique, passe par l'identification d'un niveau symbolique, toujours plus ou moins imaginé, mais incontournable comme palier de délibération dans l'espace et le temps, comme capacité d'action de la société sur elle-même.

À partir du Pays basque, Gabriel Gatti entend traduire la « vie sociale » d'un « peuple » qui ne cesse de refuser de se penser comme une « population ». Il propose une réflexion sur le rôle et le regard de la sociologie comme discipline au fondement des études sur ce qui fonde « le social » comme « invention habitable » et comme construction ou « invention des identités ». Ce qui se présente comme strictement culturel, (pourquoi pas patrimonial ?), l'auteur révèle l'insuffisance des catégories scientifiques et des élaborations théoriques. De manière critique, Gabriel Gatti démontre comment le fil invisible de la culture relie et unit pour faire cadre, et ainsi inaugure une action collective qui, tout en se nourrissant de ce cadre, ne s'y confond pas. L'auteur traverse aussi une autre frontière. Des phénomènes sociaux que l'« intellectuel traditionnel » doit rendre raison ou arraisonner, selon les points de vue, la

sociologie que propose Gabriel Gatti doit devenir non pas « organique », dans le sens attribué par Gramsci, mais un « texte » à partir duquel se réfère l'acteur social. « L'étrange complicité » entre la sociologie et l'identité se réalise non plus comme « guide pour l'action », ou « avant-garde éclairée », mais comme récit à partir duquel se réfléchit l'identité basque dans la construction de ce qui appelé le « nouveau basque ». Comment, écrit l'auteur, « quelque chose qui naquit dans les laboratoires de scientifiques sociaux est maintenant un refuge pour jouer le jeu de la vie sociale et construire du sens, bref une invention habitée pour y faire de l'identité ». Par delà l'étrange discours que peuvent souvent tenir ceux pour qui la sociologie est le « métier », à partir du Pays basque en effervescence, l'auteur rappelle pour le moins que cette sociologie doit être conséquente. Elle participe par le discours construit à partir des catégories d'analyse du réel, une réalité telle qu'elle devient, par l'« effet symbolique », une actrice sociale. « [...] nos **objets** sont aussi nos **produits** [ayant] un pouvoir étrange, [...] tandis que nous oublions que c'est à notre travail que correspond une partie significative de l'acte de fondation de la réalité analysée ». La part ambivalente de la sociologie qui participe de l'instituant et, par ailleurs, de l'institution par le pouvoir symbolique dont elle dispose. Le texte de Gabriel Gatti pointe du doigt le rôle d'acteur non seulement des intellectuels, mais particulièrement de la sociologie et ce, au moment où l'institué auquel se rattache une part de la sociologie révèle des signes d'ambivalence identitaire entre le global et le national spécifiquement visibles dans les « petites entités ».

À travers cette réflexion, ce qui est mis en relief est le fait que « les identités sociales n'existent pas », mais qu'existent des constructions identitaires au milieu de la « fiction de l'identité » en l'espèce d'« un pays des merveilles », pour reprendre les célèbres représentations de Lewis Carroll. « La mise en scène de la représentation scientifique de la **basquité** à travers la figure des **nouveaux basques**, c'est bien un exemple », souligne Gabriel Gatti, et problématiser l'élaboration d'un système de représentation permettra de retracer le parcours historique suivi. Le processus de construction identitaire sert à jeter un éclairage sur « l'invention du **nouveau basque** » et, par conséquent, sur l'analyse des « lieux de gestion de l'altérité ». Problématiser les objets de la connaissance sociologique n'est pas une nouveauté, mais les problématiser sur le plan de l'identité, comme l'ose l'auteur, mérite qu'on suive à la trace le cheminement et la méthode d'analyse proposés.

Certes pas une critique de la participation « organique » de la sociologie mais une critique pertinente de la pratique réflexive dans la construction identitaire et nationale, le texte montre la complexité du processus d'interdépendance en cours. Au moment où la dynamique de la mondialisation des images et des informations traverse le monde des références habituelles et fragilise les assises nationales qui définissaient le sens de la communication

par conséquent des identités, l'auteur rend attentif à ce qui est en jeu dans la démarche de classification des nouvelles expressions symboliques de la vie sociale. Un univers de représentations auquel participent les différentes divisions de la science sociale n'est-il pas en train de se transposer sur le plan de l'imaginaire collectif? L'exemple du « nouveau basque » n'est-il pas l'expression sociale de penser et de se penser comme un « Je collectif », comme le démontrait Durkheim (1968) pour la religion dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*?

Stéphanie Tabois, dans « Lieux de mémoire et territoires d'appartenance d'une population déracinée. Les espaces de ressourcement des Pieds-Noirs », offre à l'analyse du monde contemporain une version de la « solidarité réflexive » qui s'accommode d'un rappel à la tradition en réécrivant, tel un palimpseste, un lieu maintenant réexposé différemment aux regards des autres. Si l'expérience moderne du retour des anciens conquérants n'est pas nouvelle, au Québec notamment il y avait eu, après la Conquête britannique de 1759, l'expérience du retour de la part des conquérants conquis que furent les « néo-Français », on peut se demander si les expériences contemporaines du retour en masse de la population des Pieds-Noirs, appelés « exilés-victimes », ne constituent pas l'occasion privilégiée de faire état de la variété des pratiques symboliques de réappropriation identitaire. La chercheure constate en effet que, si le départ en l'occurrence de 1962 « met à mal les identités individuelles de ces Français d'Algérie », il faudrait bien se rendre compte que le malaise perdure et qu'« encore aujourd'hui ils continuent à se penser, pour la plupart d'entre eux, comme exilés dans leur propre patrie ».

Afin de retrouver une « cohérence identitaire » et de survivre, de nouveaux territoires symboliques fonctionnent comme des « espaces d'ancrage [...] rendus visibles par la présence d'objets concrets ». On voit l'importance du cadre que constitue le « réseau social » comme substitut fonctionnel au cadre familial de la « *Gemeinschaft* » dans la situation de passage. Stéphanie Tabois, en adoptant les techniques de l'ethnométhodologie, fait état de la reconquête identitaire fondée sur la recomposition symbolique de la communauté par cette population forcée d'être migrante. La reconstitution d'une appartenance communautaire n'est peut-être pas un moment, voire une étape dans la refondation identitaire, et l'insertion dans un pays passerait par le façonnement d'un paysage offert aux regards de soi, comme si le Je du sujet ne pouvait apparaître sans l'intermédiaire d'un marqueur spatial qui à la fois sépare et unit à l'autre. Le déploiement d'une variété de « lieux de mémoire », Halbwachs disait « cadres sociaux de la mémoire » qui, en l'espèce de chapelle ardente, représente des instances réelles qui rappellent et font emprise. Ambivalence entre la communauté emblématique et la société d'arrivée, la séparation portée par l'individu et le groupe doit être réinventée en d'autres lieux pour rendre possibles l'actualité et la création de la vie sociale nouvelle.

Exercice de deuil, mais surtout pratiques de refondation, les rassemblements multiples sont à l'image non plus d'un seul souvenir collectif, comme s'il s'agissait d'un seul oubli, mais d'une variété de formes et de lieux mouvants par lesquels circule, tels les pèlerinages, une communication entre soi et les autres. L'incommunicabilité de l'oubli, pour ne pas dire de l'ennui comme incapacité de sortir de soi, se transforme en lieux de regards qui convoquent, par la diversité des « expériences émotionnelles et affectives », la résurgence d'une « pluralité de mémoires souterraines en compétition » et « en conflit de mémoire avec la mère patrie » capable alors de « revêtir des formes immatérielles » de la narration comme rappel-fondation de soi à l'encontre de l'absence-perte-abandon et de passerelle vers le passé à l'encontre de l'oubli.

De la diversité des modes de réinsertion sociale des migrants pied-noirs et de leurs différentes pratiques symboliques, on peut avancer une interprétation « universelle », soit celle d'un « ensemble de processus complexes ».

La mémoire des Pieds-Noirs, écrit Stéphanie Tabois, se forme dans l'enchevêtrement des trajectoires individuelles de chacun en Algérie et des expériences actuelles; elle naît du dialogue de deux espaces sociaux : l'Algérie passée et la France de l'exil [qui] donne naissance à une Algérie mnésique, foyer essentiel des souvenirs individuels et collectifs des Pied-Noirs contemporains.

La diversité des pratiques et la pluralité des lieux de mémoire pieds-noirs sont l'image reconstituée et en quelque sorte le maintien de la pluralité des modes de vie sociale telle que vécue dans le pays de départ et les cadres à partir desquels se construisent les formes nouvelles de vie sociale, « fictions vraies » collectives et « récits » d'homologation.

Nora Bouaouina, dans « Les formes de sociabilité urbaine dans l'espace public et privé de l'habitat maghrébin : le cas de la ville d'Alger », étudie le drame de l'ambivalence entre la tradition et ses affections différenciées de l'espace privé ou public et le désir d'autonomie individuelle comme critique des inscriptions traditionnelles et du marquage asexué de l'espace. On ne peut pas expliquer l'urbanité, ou si l'on veut, la « dynamique sociale urbaine » en l'occurrence d'une société maghrébine, sans « comprendre le lien social qui ordonne la vie des individus ». L'espace participe à la formation des modes de représentation collective, et l'urbain désigne les multiples formes d'interrelations qui ne se limitent plus au « lien social communautaire » pour s'accommoder d'un « lien social dans la société globale ». Ambivalence, c'est-à-dire « passage » de la tradition vers « la société globale ». Il ne s'agit plus de trop vite conclure à l'acculturation ou à l'emprunt culturel européen, ou plus largement occidental, mais l'auteure montre qu'en ville, notamment à Alger, la « parentèle » ne peut plus exercer le « contrôle social du comportement de l'individu ». La prise de conscience que la « société globale » peut engendrer

ses propres mécanismes de contraintes différents de ceux de la communauté traditionnelle, et quand même instaurer un ordre collectif de fonctionnement, est démontrée à partir de la dynamique de la vie urbaine. En d'autres mots, si l'indépendance nationale a ouvert la voie à un processus complexe de transformation des rapports interindividuels, elle a aussi balisé la route à la redéfinition des rapports d'interdépendance politique avec le monde. L'indépendance nationale marque une reconstruction du lien social dont l'urbanité exprime un rebrassage interne des modes de distribution et de différenciation des fonctions sociales, et aussi une réorganisation également à l'interne des modes d'échanges économiques avec le monde.

En situation de « passage », mais aussi de reconstitution d'un rapport de force tel que l'équilibre interne entre les groupes sociopolitiques est maintenu sur une ligne de césure, l'auteure montre comment, d'une part, des forces en appellent au retour de la tradition comme mode d'organisation politique et, d'autre part, comment d'autres forces aussi intérieures ne sont pas réfractaires aux relations externes pour qui les modèles d'organisation sociale et économique s'inspirent d'une vision de l'individualité sociale en rupture de plus en plus évidente avec la vision traditionnelle. La socialisation qui réalise le lien social ne peut pas se penser sans un rapport aux symboles, rites et attitudes dans lequel baigne l'individu, et ainsi Nora Bouaouina propose une réflexion essentielle sur les éléments fondamentaux à partir desquels se constitue la part sociale de l'individu quand celui-ci est en situation d'ambivalence entre le devoir d'identité « à un autre membre de l'entité sociale du groupe familial [...] et du respect de la généalogie patrilinéaire » et l'appartenance à la « nation » où alors les limites du « contrôle social » débordent mais aussi concernent celles du village ou du douar. La notion d'individu est transformée. L'auteure écrit : « L'individu devient un citoyen de El-Oumma » dont la construction identitaire intègre la société globale comme lien entre la division sociale du travail et la citoyenneté universelle et le nationalisme algérien comme idéologie politique enracinée dans un ensemble de communautés familiales et en lutte contre un pluralisme tribal. À cette ambivalence des forces entre une « société globale » qui demeure un concept abstrait pour les communautés locales et la formation d'un espace public « où se manifesteraient les pratiques citoyennes », selon Addi Lahouari, l'auteure veut signaler ce qui est en jeu dans le « passage d'un lien social communautaire à un lien social dans une société globale », à savoir que le « problème identitaire » passe par la redéfinition de l'espace public, certes, mais concerne l'espace domestique absolument. L'analyse de la place des jeunes et particulièrement des femmes dans l'espace urbain traverse le champ sociologique et passe par le politique. Contre l'assignation à résidence des femmes et le marquage identitaire des jeunes, l'avènement urbain de ces groupes dans l'espace public signe un passage, celui de leur désacralisation et de la nation.

3. INTERDÉPENDANCE, ESPACE ET ACTIONS SOCIALES : LES PROCESSUS

Avec le chapitre deux, on a pu constater l'existence sociale et politique de cliques au sein des unités nationales formées sous l'empire du modèle de l'État-nation dont la constitution républicaine rejetait les particularismes identitaires infranationaux au mieux en la niant et au pire en l'assimilant ou l'exterminant. L'émergence des mouvements identitaires dont les formes correspondent à un large spectre de motifs coïncide avec la mise en place de grands ensembles supranationaux tels l'Europe communautaire, la ZLÉA (Zone de libre échange des Amériques), l'éclatement de l'Empire soviétique et la reconstitution d'une formation eurasiatique. On peut aussi penser à la réorganisation politique des pays asiatiques devenue nécessaire au moment où leur essor économique modifie les anciens liens d'interdépendance avec l'Occident. Dans ce contexte global en changement, on a donc vu que des regroupements sociopolitiques prenaient forme selon des sincérités nationales, fondamentalistes, ethnistes, en tout cas capables à la fois d'anamnèses historiques particulièrement attachées à la tradition et à la fois tournées vers une intégration sociale d'une culture de la communication avec l'ensemble du monde. Dans ce chapitre, en tenant compte du contexte d'une interdépendance économique accrue et des bouleversements culturels et sociaux concomitants, on verra comment les actions sociales traversent les univers symboliques spécifiques aux communautés territoriales pour se transposer sur le plan des imaginaires collectifs, et dans cette optique, la question posée est de voir si les actions sociales traduisent un processus d'objectivation qui, à terme, pourrait déboucher sur des institutions qui se modèleraient aux formes nouvelles prises par les mouvements sociaux de nature dite mondialiste ou altermondialiste. S'agit-il d'une contestation, voire d'un rejet des institutions étatiques et supraétatiques, ou peut-on raisonnablement penser la mise en place d'une alternative, d'un **autrement** politique pour qui l'imaginaire collectif reste cadenassé au symbolique? Politique comme espace public et instance qui demeure ouverte à toutes formes d'organisations en lien avec les territoires particuliers et multiples, à la différence d'organisations politiques fermées sur des entre-nous partenariaux dont l'espace est celui de la «mêmeté».

Simon Perrault, Raphaël Canet et Jules Duchastel, dans leur texte «Mondialisations citoyennes et politique globale. Les forums mondiaux : creuset d'une citoyenneté transnationale ou idéologie de légitimation?», situent d'emblée la question qu'on peut maintenant se poser à l'égard de l'ampleur des moyens et de l'envergure des organisations qu'adoptent les divers acteurs sociopolitiques qui, à l'instar des agents de la globalisation, évoluent sur la scène mondiale. S'agit-il d'une «gouvernance mondiale [qui] entraîne aussi une redéfinition des motifs, des formes mais aussi des lieux de la mobilisation

citoyenne»? L'hypothèse formulée par les auteurs indique la direction que prend la réflexion sur les actions sociales et politiques quant au champ occupé et à la forme d'organisation adoptée. «La critique sociale inhérente au processus de globalisation néolibérale impose de démocratiser la gouvernance mondiale. La question qui apparaît alors est la suivante : à l'ère globale, dans quel espace démocratique convient-il d'agir ?

[...] il semblerait que nous assistions aujourd'hui au dépassement de l'individualisme démocratique qui fondait la démocratie représentative, moderne et nationale, et à l'émergence d'une **citoyenneté incorporée** légitimant une démocratie participative promue aux échelles **glocales**, savant néologisme permettant de caractériser le redéploiement de l'action collective au-delà (global) et en deçà (local) du territoire national.

À partir des trois dimensions du concept de citoyenneté telles que définies par Schnapper, les auteurs considèrent que

la globalisation néolibérale a miné les liens politiques et sociaux inhérents à la conception classique de la citoyenneté, [et que] ne subsiste véritablement que le lien juridique réduisant la citoyenneté à un ensemble technique de droits et de devoirs et qui, pris isolément, conduit à une logique de fragmentation de la communauté politique.

Quel est donc, posent les auteurs, «le cadre d'une politique intérieure mondiale»? Postulat qui n'est pas sans rappeler la thèse de Habermas et que l'étude comparative des forums mondiaux, notamment du clivage idéologique entre le Forum économique mondial (WEF) et le Forum social mondial (FSM) et leurs paradoxes respectifs comme «espace politique de la mondialisation», essaiera de considérer comme des «éléments de réflexion féconds sur le devenir du politique». À travers cette étude comparative des forums mondiaux et de leurs paradoxes internes émerge une nouvelle dynamique qui met en question une économie politique autre et l'élaboration d'un autre imaginaire que les auteurs nomment «une culture citoyenne mondiale ou *corporate social responsibility*». Une économie politique qui ne se laisse apparemment pas enfermée à n'être qu'une nouvelle politique économique, uniquement interdépendante avec Davos comme «Parlement publicitaire» et le cadre juridique des *stakeholders* comme limite de la participation citoyenne.

On ouvre un peu plus le site du «chantier» tel que proposé par Petrella lorsque Brigitte Beauzamy applique, sur «les propriétés de l'espace d'action» proprement dit, sur les rapports que les mouvements dits d'antiglobalisation entretiennent avec le territoire, une étude sur les «représentations de l'espace des mobilisations transnationales». «À partir de la problématique de la distance», quelle part l'espace occupe auprès des acteurs antimondialistes dans la «dynamique des mobilisations». Aurait-on de plus en plus en tête un imaginaire de l'«espace d'action mondialisé»?

C'est en comparant les actions conduites en différents endroits locaux que l'auteure observe que c'est « une certaine propriété de cette distance qui permet ou empêche la mise en place d'actions de lutte ». Il ne s'agit peut-être pas seulement d'un réseautage, mais d'une construction de « liens avec des relais locaux ». Plus que l'information diffusée, « la nature et l'action se trouvent réciproquement modifiées par les relations entretenues avec d'autres organisations [...] mais la présence de représentations propres aux sphères militantes antimondialisation gêne la réalisation de cette opération symbolique ».

Avons-nous affaire à un processus qui, comme l'écrit Elias, se réalise « à petits pas tâtonnants » ? On se rappelle cette constatation de Elias :

Toutes ces vicissitudes, qui ne reflètent certainement pas seulement les grandes épreuves de forces sociales, nous retracent néanmoins un tableau approximatif de la sociogenèse de la fonction royale et de l'organisation des monopoles en général. Elles nous montrent clairement que ces fonctions et structures ne sont nullement l'aboutissement de plans élaborés de longue main et des créations conscientes de certains individus, mais la conséquence de phénomènes d'interdépendance, nés de la lutte continuelle des forces sociales. Aussi sont-elles réalisées à petits pas tâtonnants (1975, p. 165).

Mais, d'un réel processus qui consiste à construire un imaginaire collectif en lien avec l'univers symbolique tel que vécu quotidiennement sur le terrain par les individus qui, par tâtonnements et boucles de renforcement entre les niveaux d'action, se façonnent un « espace d'action mondialisé » de référence, une citoyenneté multiscalaire concrète et globale. Les forums sociaux mondiaux constituent la première image que Brigitte Beauzamy qualifie de « compression de l'espace » comme premier « signe distinctif » d'un espace symbolique occupé par la coprésence de militants de différentes nationalités entremêlées qui, dans l'enchevêtrement culturel et linguistique, s'offrent de la sorte à la représentation comme une totalité multiple. On peut ajouter que, de cet espace symbolique, se dégage aussi une mythologie considérée comme une globalité en soi et pour soi, c'est-à-dire comme conscience de soi, mythe eidétique, et aussi action pratique de retour, mythe édificateur d'une temporalité et d'une spatialité de l'interférence.

Édification d'un « espace potentiel » par les acteurs des mouvements altermondialistes, d'un espace comme « aire neutre d'expériences qui ne sera pas contestée » tel que le définit, par ailleurs, Winnicott (1975, p. 22 et 139), et qui permettra l'ouverture essentielle à la création... politique. Espace dont la localisation se rapproche plus de soi qu'il manifeste une mise à distance de l'autre défini comme adversaire, ouvrant l'expression d'un sujet à la fois le même et différent, capable d'un procès d'autonomisation dont l'actualité réside dans l'« espace d'action mondialisé » comme « rapprochement » et « monde-à-portée-d'action » au quotidien. L'auteure réactualise avec succès

le schéma des trois pôles (identité-opposition-totalité) constitutifs du mouvement social de Touraine (1978). Mais aussi, il est intéressant d'oser le paradoxe (*para*, contre, et *doxa*, opinion) et, le métissage des rassemblements altermondialistes ne le suggère-t-il pas, un syncrétisme méthodologique qui, avec la phénoménologie et la pensée de Simmel (1990, 1991), laissent entendre la part de signification en jeu dans les formes prises et les lieux d'ancrage comme expression identitaire. C'est, en un mot, quand la distance sociale est confirmée (p. ex. inégalité, injustice) qu'on peut envisager le rapprochement spatial (p. ex. proximité, échange), et non inversement. L'École de Chicago avait, de manière heuristique on le sait, rendu compte des formes de l'urbanité à travers le regard simmélien, et notamment du *Brücke und Tür*. Or, si la chose était irréversible, n'avons-nous pas, *mutatis mutandis*, dans les groupes altermondialistes, un phénomène de réversibilité, ce qui oblige à penser différemment la question des frontières et à ne pas écarter la représentation identitaire comme « forme élémentaire du modèle des groupes d'affinités » ?

Comment peut se penser et s'inventer un « sujet collectif » ? L'auteure compare les formes de solidarité prises à travers des luttes menées avec les Palestiniens et les organisations de lutte pour la Justice dans les banlieues parisiennes. La coprésence, en apparence contradictoire, des groupes en mouvement contre la mondialisation s'explique par le jeu de la mise à distance ou rapprochement, un espace laissant ouvert/fermé à la nécessité-volonté d'agir comme refus/existence de la diversité et de la différence d'objets (multi-projets) et d'appartenance (multicartes). Un sujet collectif élargi, si le terme peut être reçu comme expression désignant momentanément l'importance de l'action sur les sincérités identitaires, de l'ouverture « des frontières des thèmes de mobilisation » comme constitutif de l'action alter, comme le fait remarquer Brigitte Beuzamy quand elle constate la coïncidence des parcours des militants en faveur de la Palestine (Chiapas, Tchétchénie) et de ceux qui sont engagés (glocalement) dans les mouvements altermondialistes. L'action sociale, par une représentation spatiale « compressée », peut ainsi se réfléchir comme une « mission civile » analogue aux actions des ONG. Par cette image, on se pense comme si on était sur le terrain commun, comme si on agissait en direct, sans médiation. On s'attribue le même statut et on homologue les actions effectuées ailleurs à celles posées dans les proximités du quartier. On participe en quelque sorte, et ce par la médiation continue, aux « mêmes » problèmes comme si on réalisait une autre globalisation entre les lointaines banlieues et les proches pays. Cette représentation peut entraîner son paradoxe, une « déterritorialisation » de l'action mondialisée rend difficile la participation des habitants situés dans les quartiers de banlieue, et non inversement.

Didier Taverne, dans « L'individu et ses droits dans l'espace urbain : des politiques urbaines aux cosmopolitiques », montre avec finesse comment « le sujet s'invente en inventant le monde qu'il veut habiter ». À partir d'un travail de recherche effectué auprès des petits commerçants de centre-ville de Montpellier, l'auteur démontre que ce n'est pas tellement la « technicisation croissante des mouvements associatifs mais bien une réelle impossibilité de participation aux arènes publiques » qui rendent nécessaires les recours aux mécanismes judiciaires et aux revendications des droits. On voit alors que la vie associative et l'action sociale ne peuvent pas s'articuler sans considérer l'axe juridique, parce que le politique dans le contexte actuel est à l'étroit et se trouve dans l'obligation de redéfinir l'espace de participation citoyenne. Si les élus locaux veulent obtenir une légitimité, il faut non pas s'abstraire du lieu de la ville comme espace symbolique et comme lieu où se vit le « monde » mais, à partir de l'actualité des « associations de quartier », élargir le champ d'action jusqu'à intégrer autrement l'idée de cosmopolitisme.

Le problème dont traite l'auteur est sans doute celui de l'invention sociale. Didier Taverne rend compte du processus de formation d'un groupe qui s'invente en se posant sur l'échiquier politique. L'œuvre d'exister n'est pas

l'aboutissement de plans élaborés de longue main ou de créations conscientes de certains individus, si on se rappelle Elias, mais la conséquence de phénomènes d'interdépendance, nés de la lutte continue des forces sociales. Aussi sont-elles réalisées à petits pas tâtonnants (1975, p. 165). [...] En réalité, toutes les modifications s'opèrent toujours très lentement, pendant un long espace de temps, à petits pas, imperceptibles pour nos oreilles attentives aux seuls événements qui font du bruit. Les grandes explosions qui transforment brusquement l'existence et l'attitude des individus et qui, pour cette raison même, s'imposent à notre perception, ne sont que des phénomènes partiels s'inscrivant dans la ligne progressive et presque imperceptible des changements sociaux, dont les conséquences ne se révèlent qu'à ceux qui comparent la vie de plusieurs générations, qui établissent un parallèle entre les destinées sociales des pères et celles des fils et petits-fils (1975, p. 228-229).

Dans la période contemporaine où les luttes sociales dites locales semblent s'effacer sous un continent d'informations et d'analyses économiques ayant trait à la globalisation, la question « locale » doit-elle être réduite à un simple problème d'adaptation aux règles et aux procédures convenues par ailleurs dans la dynamique technocratique de mise en place des grands ensembles économiques ? Dynamique colossale qui aveugle sinon jette dans l'ombre l'importance de la vie sociale pour exposer et surexposer l'aspect politicien du dispositif démocratique. Or, en observant le mouvement des citoyens de Montpellier, on se rend compte qu'il y a là une vigueur sociale qui, en se structurant, structure la société et ainsi, observe l'auteur, « les identités ne sont pas données, mais se construisent dans l'affectation d'abord, la mobilisation ensuite ». On se trompe si l'on réduit la vie de quartiers des

grandes agglomérations métropolitaines à un mécanisme politique d'adaptation sans jeter un regard sur ce qui est en train de connaître une régénération nouvelle de « formes de vie sociale ».

Didier Taverne expose, pour sa part, ce qui se passe sur le théâtre de la vie sociale et économique du centre-ville lorsque les associations doivent dépasser par leur mobilisation les thèmes des revendications défensives de leurs intérêts économiques pour franchir la frontière de la contestation politique et pour proposer un autre mode de vie de relations et de façons de vivre la ville. Il y a là une illustration significative du processus social de réorganisation politique d'un imaginaire collectif qui, sur les lieux de la vie de quartier dont la tradition d'échanges a façonné le paysage urbain du centre-ville de Montpellier, reflète la dynamique d'intériorisation par le milieu d'une structure supraburbaine. Le déplacement à la périphérie des activités commerciales et les décisions politiques de privilégier certaines voies de circulation qui manifestement définissent le flux du transport routier en leur direction aux dépens des commerces du centre-ville soulève, auprès des associations de marchands, la question de la réorganisation régionale de l'aménagement de l'espace urbain. On s'aperçoit que, dans la mobilisation, apparaît l'adversaire en même temps que se construit la logique d'action.

Derrière les décisions prises par l'appareil municipal se révèle le personnage des « experts » du design urbain, et cette technocratie de l'ombre impacte sur les usages et les habitudes, certes, mais surtout dessine les axes de la pratique citoyenne. L'arène de la vie politique citoyenne ne peut plus se limiter à l'enceinte de la mairie. Pour atteindre l'oreille des élus locaux, l'Association des marchands doit utiliser l'appareil juridique. Ce n'est qu'après un jugement de la Cour que les marchands du centre-ville pourront reprendre le droit de parole et s'inscrire dans l'espace public de la discussion. Avant cela, aucune concertation, ils ne sont pas considérés comme étant des citoyens mais un groupe d'intérêts à la limite du mépris qui empêche le redéploiement moderne des services et des activités de consommation. Une fin de non-recevoir, l'appareil municipal fonctionne en circuit fermé et, par le truchement du maire, est rappelée l'attitude d'un baron à la fois bailli qui confond, en tout cas ne sépare pas, ce qui relève de l'intérêt individuel et ce qui est de l'intérêt de la collectivité. Pour comprendre l'emprise du maire sur l'administration citadine, il faut considérer le poids politique que représente le personnel détaché par les instances de réaménagement régional du territoire. On s'aperçoit qu'il s'agit d'un appareil qui fonctionne comme un organe de domination du pouvoir central et qui puise sa légitimité non pas dans l'arène politique de discussion, mais par l'argumentation monétaire. La promesse de meilleures recettes fiscales que représentent les équipements localisés en périphérie comparativement à celles que génèrent les activités commerciales du centre-ville trouve une oreille attentive auprès des administrateurs municipaux par le truchement

de l'appareil « régional » comme jadis *mutatis mutandis* le pouvoir royal établissait ses dépendants (fils ou filles), les recettes fiscales étant redistribuées en fonction des arbitrages politiques du premier magistrat. L'argument financier, par le biais de la fiscalité municipale comme promesse d'essor économique, sert à une politique qui oriente les pratiques sociales des citoyens. En s'appuyant sur la Commission départementale des équipements de Montpellier et sur la Société d'équipement de la région de Montpellier, on comprend mieux le cadre de référence à partir duquel les décisions sont prises. Ces deux institutions ont participé à la mise sur pied de la société GEODERM, responsable de la création de la Société civile immobilière Odyseum. L'auteur situe également la part prise par la Caisse des dépôts et consignations, liée à l'État, dans l'action de développement susceptible d'affecter durablement les centres-villes.

Pour « ceux qui s'inquiètent de la juridiciarisation croissante de la vie sociale française, pose l'auteur à la suite de sa recherche, ils trouveront dans les propos du président de l'Association une explication et un remède assez simples. « L'absence d'arènes ou de forums [...] et l'absence de démocratie locale [...] obligent le recours au droit ». Plus qu'un conflit d'intérêts, la conversion en débat politique de ce qui ne devait être qu'une gestion éclairée de la fiscalité municipale interroge ce qui tараude le lien social qui unit les individus dans une société de droits. À la suite d'Isabelle Stengers (1997, 2005), Didier Taverne présente ce qui fait que des individus se sentent « concernés » et pose-t-il : « Pourquoi le sujet est-il concerné, affecté ou mis en risque » et ainsi « sujets concernés » ceux-ci « doivent construire un monde pour pouvoir s'opposer au risque perçu ? ». Dans l'étreinte sinon le licou qui ficelle l'individu à n'être qu'une demande ou un besoin à satisfaire, celui-ci trouvera dans l'action et dans la mobilisation l'espace de liberté, l'ouverture. L'objectif de l'action n'est pas l'utilité ou les avantages à en retirer, mais « l'action vise à sauvegarder la liberté ». Or, cette liberté d'action, ou la marge de manœuvre, prend son actualité dans les « habitudes démocratiques », et il n'y a pas d'accord social sans liberté. « L'action d'autrui est ressentie comme liberticide en ce qu'elle réduit l'espace de choix de la personne au point de lui assigner une identité... sans pouvoir s'y opposer ». L'espace est aussi un champ ouvert sur l'invention et refus de l'assignation identitaire, à défaut il y a saturation, pour ne pas dire limitation, aliénation, « le camp indien ». La possibilité du rêve, ou la possibilité d'énoncer et de réaliser des projets, tel le pont, fait exister le lieu, pour reprendre l'observation de Berque (2000). Avons-nous là une partie non négligeable de la citoyenneté forcée dans le personnage du « commerçant-citoyen » qui, confiné ou mis en résidence, opère ce que Simmel (Grafmeyer et Joseph, 2004) qualifiait le personnage social du marchand servant d'intermédiaire et de pont en même temps que d'agent de mobilité à l'intérieur des groupes ? Le personnage du « commerçant-citoyen » fait le lien entre les groupes

socioéconomiques et participe à la dynamique de recomposition et de renouvellement des affectations en assurant, à son corps défendant, la circulation. L'enjeu déborde celui des intérêts mais ne lui est pas étranger. Pour raviver le sens de la ville comme espace de coprésence, le « commerçant-citoyen » relance la « discussion », selon l'expression de Habermas (2000), pour concevoir le cosmopolitisme comme circulation entre plusieurs « singularités ».

Didier Taverne montre ainsi la persistance de la vie sociale par une reconstruction-refondation du local comme espace de création fondamental dans la communauté cosmopolitique. Katherine Burlen se penche également sur la reviviscence de ce que Tocqueville (1961) nommait « la forme de la vie sociale ». Même si l'on semble aveuglé par la question de la « démocratie » sans cesse reposée et de son cadre d'expression politique confondu à l'État-nation comme matrice et aussi modèle d'agent de changement social ou « sujet politique », l'auteure rappelle avec vigueur que « la participation locale est un processus social ». Dans ce sens, le « processus social » ne peut pas être planifié, bridé ou engoncé dans un cadre unique ou une procédure rigide, mais s'offre à des modulations quand ce n'est pas une pluralité de modèles d'actions sociales. Elle propose donc un autre regard sur la *Loi relative à la démocratie de proximité* adoptée en France depuis 2002. Et si la loi, écrit-elle, par les « virtualités juridico-concrètes » offertes du fait de l'obligation de consulter les Conseils de quartier, était l'occasion de considérer comment les droits et les usages sont revendiqués ou bricolés par des « formations sociales correspondantes ou spontanées », de « voir comment la société urbaine et civile concernée réagit, l'ignore, se l'approprie ou la déplace [...] [ce que l'on pourrait analyser serait] la citoyenneté locale » comme étant des conditions de politisation « ordinaire » des usagers ». Bref, comment les « processus sociaux » expérimentent, vivent et investissent ce que la loi a introduit comme procédures juridico-administratives pour former une « forme de vie sociale » qui semble invisible sinon « introuvable », comme le constate l'auteure.

Prendre partie en faveur de l'observation sociale sur le terrain du local et ce, au moment où beaucoup d'analyses se penchent sur le processus de la politique de mondialisation s'interrogeant notamment sur le déficit démocratique, c'est rappeler l'importance des changements structuraux en cours. On sait comment Tocqueville (1968) définissait le rôle des « associations » comme force d'opposition à l'encontre de la centralisation autoritaire de l'État naissant à la suite de l'abolition des corporations et des jurandes qui avait rendu en quelque sorte invisible ce qui constituait une opposition organisée sur une base territoriale. C'est rappeler l'importance d'une force que Donzelot (1994) considère comme l'« invention » capable de créer à la fois une ouverture et une opposition à l'encontre également des forces du marché. La société civile semble aujourd'hui invisible et, à l'instar des analyses de

Tocqueville (1968), ne faut-il pas en effet diriger le collimateur sur la vie sociale, la société comme dynamique de relation et de l'espace comme ancrage et inscription des représentations collectives à tous les niveaux ?

Il n'y a peut-être pas une « unité de l'acteur », comme l'observe Rosanvallon (1998, 2000), mais si les modes de régularité ont perdu leur globalité, « la société civile mène bien une politique discrète et silencieuse, résultant d'une multitude de délibérations à voix basse et de choix discrets, jamais ouvertement raccordés [...] », cite Katherine Burlen, le « local, paradoxalement, est le lieu de citoyenneté ou de l'expérimentation démocratique » et participe de la mise en réseaux, du « forum d'échange des structures ». Comment le citoyen, au fond, passe « d'une volonté politique manifestée localement à une régulation sociale collective différente, manifestée et/ou intériorisée et susceptible d'être transmise (donc généralisée) à d'autres groupes sociaux ». « Comment, précise l'auteure, on peut passer d'une conception juridico-politique, héritée du modèle républicain, et d'une mise en pratique dans les municipalités concernées par la loi de 2002, à une logique plus latérale de **concitoyenneté**, où la citoyenneté se construit par rapport à « une légitimité mutuelle à être là », en reconstruisant le lien politique dans un espace public collectif ; car, si le citoyenneté ne semble plus vouloir fonctionner par délégation de pouvoir élu (abstentionnisme électoral), par contre elle se révèle dans le triangle conjugué entre élus/habitants/institutions ».

« Faire société collective », être attentif aux formes de développement de liens sociaux dans certains mouvements associatifs et dans la mise en œuvre de projets de groupes sont là des expressions de la « vie sociale » comme formes et « situations d'expérimentation entre les institutions et groupements d'usagers ». Formes de vie sociale qui s'écartent de la représentation procédurale (échanges réglés, formulaires de sollicitations des plaintes, agences de communication et d'information, services à la clientèle, etc.) ou de relégitimation des politiques municipales et qui vont bien au-delà de ce qu'on nomme « démocratie de proximité » pour revendiquer le « droit au travail, au logement, aux conditions de vie ». À la fin, après avoir dressé un répertoire d'actions sociales de participation citoyenne, une liste d'expériences locales de vie associative où beaucoup de collectivités locales ailleurs dans le monde pourraient se reconnaître, Katherine Burlen conclut : « La démocratie participative est un véritable enjeu si elle ne se réduit pas à “une démocratie de proximité” et conduit à une transformation qualitative des expériences menées actuellement et à la multiplication des laboratoires locaux de démocratie sociale ».

EN CONCLUSION : IDÉOLOGIES ET UTOPIES DANS L'ALTERMONDIALISATION. IDENTITÉS COLLECTIVES ET FORUMS CITOYENS

Avec la présentation de « Idéologies et utopies dans l'altermondialisation. Identités collectives et forums citoyens », Gilles Verpraet pose d'entrée le problème de la « hiérarchie » ou, si on veut, celui de la structuration/déstructuration des « pouvoirs » remis en question par les acteurs et l'étude du type de mobilisation quand ceux-ci mettent en cause la globalisation et les différentes modulations de la mondialisation. Il faut considérer plus que l'interdépendance entre « la puissance commerciale et financière des États-Unis et les autres puissances démocratiques » qualifiée de « globalisation unilatérale », mais voir comment il s'agit d'un long processus non pas seulement d'internationalisation des échanges, mais d'une réorganisation des interrelations entre les différentes structures nationales se transformant en institutions politiques intérieures articulées aux conditions nouvelles des interdépendances mondiales.

Au pouvoir diffus dans la circulation généralisée de l'information s'interpose une « démocratie ascendante » de la résistance, des « clivages multiples entre nations et ethnicité, entre eux et nous, entre groupes sociaux et cultures politiques, entre générations » dont les pratiques de communication se construisent en énonçant un discours alter participant aussi à la construction de « nouveaux sujets globaux... doublement positionnés entre citoyenneté active et forums sociaux ». La gestion des risques n'est plus l'apanage des États-nations, mais l'État cosmopolite, et les crispations identitaires, le signale lourdement et soulève bien des problèmes dont celui de la « hiérarchie » n'est certes pas le moindre. Alfonso Perez-d'Agote Poveda a démontré la recomposition de la hiérarchie nationale à l'intérieur de l'Europe communautaire dans notamment le texte « Globalisation, crise de l'État et anomie. La théorie sociale visite l'Europe » (Boudreault, 2003, p. 211-231).

N'y a-t-il pas refonte de pouvoir dans l'espace global ou, mieux, dans « les relations de réciprocité qui existent entre les espaces politiques et économiques », écrit Verpraet, n'y a-t-il pas une :

asymétrie de pouvoir entre les risques financiers et les risques civilisationnels [car] un méta pouvoir échappe aux catégories du légal et de l'illégal. Il n'est ni légal, ni illégal, mais trans légal [...] vulnérable à la violence... une fabrique de conflits globaux, et par là même, une fabrique de réflexivité globale [...] interpellant la définition du social entre gouvernement et gouvernance.

Et de poser la question ainsi : « Les nouvelles formations de pouvoir tissées entre les interdépendances globales, les clivages et les sujets collectifs en formation supposent un double réagencement subtil mais récurrent entre l'Autre, le Je et le Nous ». Et pour appuyer cette question, Verpraet cite

Ferry : « Une telle conscience communicationnelle, liée à la reconnaissance de Soi dans l'Autre, est précisément ce qui doit marquer la compréhension contemporaine du Monde » (*infra*, p. 266). Cela n'est pas sans rappeler l'injonction formulée par Edgar Morin qui, utilisant la force de l'oxymoron, assigne à la communication dans le monde complexe actuel le destin de « comprendre l'incompréhension ».

L'autre mondialisation se présente alors comme un lieu d'expression et de confrontation de différentes utopies sociales et comme formation de nouveaux droits sociaux, et son mode spécifique de mise en mouvement s'exerce dans des cadres (les *frames* selon D. Snow) que sont les forums sociaux et autres arènes de l'action citoyenne qui risquent la transformation des utopies non pas en contre-idéologies, mais en idéologies critiques. Enfin, cette citation de l'auteur : « La légitimité, écrit Paul Ricoeur, (*idem*, p. 359) est l'enjeu du conflit entre idéologie et utopie », faut-il ajouter : sinon c'est l'invasion des « clivages », lorsque les biens publics et les mouvements sociaux sont démenottés du civil et du droit dont l'État est garant.

BIBLIOGRAPHIE

- Ascher, F. (1995). *Métapolis, ou l'avenir des villes*, Paris, Odile Jacob.
- Aristote (1965). *Éthique de Nicomaque*, Paris, Garnier/Flammarion.
- Beauchard, J. (1996). *La ville-pays. Vers une alternative à la métropolisation*, Poitiers, Éd. de L'Aube.
- Berque, A. (2000). *Écoumène : introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin.
- Boudreault, P.-W. (2003). *Retours de l'utopie. Recompositions des espaces et mutations du politique*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Birdwhistell, R.L. (1952). *Introduction to Kinesics (An Annotation System for Analysis of Body Motion and Gesture)*, Louisville, University of Louisville Press.
- Cabin, P. coordonné par (2003). *La communication. État des savoirs*, « Vers l'intelligence collective ? » entretien avec Pierre Lévy, Éd. Sciences humaines, Auxerre, Diffusion Presses universitaires de France, p. 391-396.
- Castel, R. (1995). *Les métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Paris, Fayard.
- Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- Donzelot, J. (1994). *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Seuil, Essais, n° 287.

- Dressler, W. (1999). «Europe : États, identités et territoires entre globalisation et cyber-espace», dans *Les nouveaux repères de l'identité collective en Europe*, Paris, L'Harmattan, Logiques sociales, p. 112.
- Dubet, F. et F. Lapeyronnie, (1992). *Les quartiers d'exil*, Paris, Seuil.
- Durand, G. (1996). *Introduction à la mythodologie. Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel.
- Durkheim, É. (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Elias, N. (1975). *Dynamique de l'Occident*, Paris, Éd. Calmann-Lévy, coll. «Agora», n° 80.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, États-Unis.
- Goffmann, E. (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne*, vol. 1 : La présentation de soi ; vol. 2 : Les relations en public, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Gosselin, G. (2002). *Sociologie interprétative et autres essais*, Paris, L'Harmattan, coll. «Logiques sociales».
- Grafmeyer, Y. et I. Joseph ([1979, 1984, 1990] 2004). *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion, Champs, n° 571.
- Habermas, J. (2000). *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard.
- Hall, E.T. (1971). *La dimension cachée*, Paris, Seuil, n° 89, Essais.
- Lévy, P. (1997). *L'intelligence collective : pour une anthropologie du cyberspace*, Paris, La Découverte.
- Maffesoli, M. (1990). *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon.
- Mucchielli, A. (1998). *Nouvelles méthodes d'étude des communications*, Paris, Armand Colin.
- Poche, B. (1996). *L'espace fragmenté. Éléments pour une analyse sociologique de la territorialité*, Paris, L'Harmattan, coll. «Villes et Entreprises».
- Rosanvallon, P. (1998). *Le peuple introuvable, histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard.
- Rosanvallon, P. (2000). *La démocratie inachevée, histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard.
- Schnapper, D. (1994). *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de Nation*, Paris, Gallimard, Essais.
- Simmel, G. (1990). *Philosophie de la modernité/II. Esthétique et modernité, conflit et modernité, testament philosophique*, Paris, Payot.

- Simmel, G. (1991). *Sociologie et épistémologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Stengers, I. (1997). *Cosmopolitique*, 7 tomes, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de tourner en rond.
- Stengers, I. (2005). «La proposition cosmopolitique», dans J. Lolive et O. Soubeyran (dir.), *Les cosmopolitiques entre aménagement et environnement*, Paris, La Découverte.
- Tocqueville, A. de ([1835-1840]1961). *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard.
- Tocqueville, A. de (1968). *De la démocratie en Amérique. Les grands thèmes*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», n° 168, notamment «De l'association politique aux États-Unis», p. 108-117, «De l'usage que les Américains font de l'association dans la vie civile», p. 253-258.
- Touraine, A. (1978). *La voix et le regard*, Paris, Seuil.
- Weber, M. ([1947]1982). *La ville*, Paris, Aubier/Montaigne, Champ urbain.
- Wolton, D. (2003). *L'autre mondialisation*, Paris, Champs/Flammarion, n° 558.
- Winkin, Y. (dir.) (1981). *La nouvelle communication*, Paris, Seuil. On retrouve une analyse de l'œuvre de Bateson, G., Ray L. Birdwhistell, E. Goffmann, E.T. Hall., Don D. Jackson, A.E. Scheffen, S.J. Sigman et P. Watzlawick.
- Winnicott, D.W. (1975). *Jeu et réalité : l'espace potentiel*, Paris, Gallimard.
- Znaniecki, F. et W.I. Thomas (1920). *The Polish peasant in Europe and America*, vol. 1 et 2, University of Chicago Press ; vol. 3 à 5, Boston, Badges.

PREMIÈRE
PARTIE

INTERDÉPENDANCE
GLOBALE
ET IDENTITÉ
LE DILEMME

Construction des sociétés pluriculturelles démocratiques en Europe

Un enjeu pour demain¹

Wanda Dressler
CNRS/Université Paris X-Nanterre

Dans la mesure où le brassage interculturel devenait la norme, en même temps que perdurait le cadre national comme cadre du politique, l'instauration de sociétés pluriculturelles démocratiques m'est apparu, au cours de mes différents travaux de recherche sur les questions identitaires, comme un des enjeux politiques majeurs liés à la globalisation de l'économie mondiale. En effet, au moment où j'observais leur mise en place dans différents contextes de l'Europe occidentale et orientale, paradoxalement des sociétés multiculturelles millénaires, parmi les dernières à avoir résisté à des siècles d'unification impériale et nationale, se défaisaient sous nos yeux (Sarajevo). Une des nations pionnières en matière de multiculturalisme, les États-Unis, renonçait à appliquer ses idéaux dans les accords de Dayton. Devant la résistance des nouvelles nations indépendantes à respecter les recommandations de tolérance des puissances occidentales, elle laissait s'achever le travail d'unification nationale commencé sous le communisme.

Avec la chute du mur, les processus de décomposition/recomposition tendent à prendre globalement des formes institutionnelles semblables (régimes de démocratie formelle articulée sur le marché) avec des modes de réalisations pratiques de la nation aux polarités opposées entre le *demos* et l'*ethnos* : la nation reste le modèle de territorialité politique incontournable,

1. Ce texte est la conclusion du livre en cours intitulé : *L'émergence d'un paradigme de la différence. Dynamiques nationales et transformations identitaires dans l'Europe depuis 1945 et dans l'ex-Union soviétique*.

mais elle est, selon les cas, à dominante civique ou ethnique. Même si, à l'Ouest, un discours dominant tend à accréditer la thèse de l'affaiblissement de l'État-nation, la fonctionnalité de celui-ci reste forte dans cette nouvelle architecture du pouvoir et ce dernier moins restreint qu'il n'y paraît. Les abandons de souveraineté ne semblent pas si importants que l'opinion générale veut bien le dire. La permanence du national comme niveau de régulation du pouvoir et de redistribution solidariste reste un fait notoire. C'est un élément qui compte actuellement dans le débat ouvert dans les médias sur le type de modèle politique dont l'Europe doit se doter pour mieux développer son potentiel économique territorial et s'affirmer dans une logique hégémonique de blocs.

Il existe en Europe aujourd'hui des États de différentes natures. On trouve des États fédéraux (Allemagne), centralisés mais tolérants, des dispositifs régionaux aux prérogatives variables (Italie), un État des autonomies (Espagne), un État multinational (Grande-Bretagne), un État centralisé comme la France, etc. Ils ont tous amorcé un mouvement d'autonomisation plus ou moins poussé de leurs structures régionales, sous l'impulsion de la politique des fonds structurels de Bruxelles qui a donné une voix consultative aux régions, et du Conseil de l'Europe qui a placé la défense des cultures régionales comme une des valeurs essentielles de la construction européenne (*Le Monde* du 12 septembre 2000). L'État n'en demeure pas moins le seul garant de la régulation institutionnelle face à l'accroissement d'un certain égoïsme des régions les plus riches.

Eu Europe centrale et orientale, il s'est agi de reconstituer les nations pour homogénéiser les modèles politiques au niveau européen. On est entré depuis 1989 dans un processus de négociation dans lequel la dimension utopique, voire révolutionnaire, de certains mouvements syndicaux et nationaux, liés de près ou de loin au mouvement Solidarnosc en Pologne, interreliés pendant la perestroïka, dans le cas de l'ex-URSS, et relayés un peu partout par les manifestations de masse dans une formidable synergie, va se voir rapidement réduite à des dimensions purement géopolitiques.

Sont apparus surtout sur le devant de la scène les compromis du processus négocié, le jeu de conversion des nouvelles élites, que certains auteurs définiront soit comme révolution libérale (Darendorf), soit comme rattrapage historique modernisateur (Habermas) sans créativité historique révolutionnaire, soit encore comme rattrapage nécessaire au réajustement à l'économie de marché par un processus imitatif du développement de l'Ouest sans autre projet (Fukuyama). La dimension utopique, existante dans nombre de témoignages de dissidents qui s'étaient donnés comme but spirituel de dépasser les apories des régimes précédents dans une nouvelle synthèse, a

disparu après l'enclenchement dans le processus général de renégociation et de reconstruction des identités collectives selon les nouvelles normes dominantes.

On procéda à la construction de nouvelles légitimités nationales par les élites nationales à l'instar des pays libéraux des années 1970-1980 et d'un pluralisme démocratique. L'alternance se jouait désormais entre les ex-élites communistes converties et les élites issues des mouvements sociaux de nature libérale. L'effacement de la dimension sociale au profit des nouveaux construits politiques et identitaires se fit de façon inégale selon les groupes au pouvoir et les groupes porteurs d'une opposition démocratique. La dissolution des mouvements sociaux écologistes fut presque générale au profit des autres formations politiques.

Les mêmes forces à l'œuvre des deux côtés de l'ancien mur de Berlin donnèrent une dimension globale à l'événement. Le caractère local et disséminé des résistances qui sont apparues alors au grand jour pose avec acuité depuis les problèmes de pacification des conflits émergents sous des formes ethno-nationales affirmées. Ces formes qui ont donné lieu aux dérives ethniques des guerres balkaniques et qui sévissent un peu partout dans l'ex-URSS, à des degrés divers, interpellent nouvellement les instances internationales (Conseil de l'Europe, Organisation pour la coopération en Europe, OTAN).

La fin de la bipolarisation Est-Ouest a fait surgir de nouveaux discours prophétiques sur la fin de l'Histoire (Fukuyama) ou le choc des civilisations (Huntington) dont se sont rapidement saisis nombre d'acteurs sociaux-politiques pour reconstruire des frontières symboliques dans ce sens, accréditant un déterminisme culturel d'un nouveau genre. Il est frappant de voir à quel point la médiatisation de ces discours à l'échelle quasi planétaire influe le mode d'action des acteurs de façon univoque, en l'absence de contre-médiatisation de même ampleur. Nombre d'acteurs prennent aujourd'hui ce discours pour une réalité inéluctable face à laquelle ils se sentent relativement démunis. Le livre de Samuel Huntington, en particulier, n'en finit pas de provoquer un grand trouble à la mesure de l'importance de sa diffusion. Celle-ci participe du mode de construction d'une pensée unique sur l'inévitabilité d'une situation de globalisation et de choc civilisationnel qui ferait surgir de nouvelles barrières symboliques entre les groupes et emprunterait partout les mêmes voies. Cette idéologie culturaliste conforte des habitudes de pensée et d'agir contractées sous le communisme de considérer l'autre comme son ennemi. Des Balkans à l'Asie centrale, les élites politiques et intellectuelles débattent de cette nouvelle parole « prophétique » culturaliste, les uns pour légitimer leurs pratiques conflictuelles et redéfinir leurs alliances (tentations macédoniennes, certains courants russes), les autres pour s'en démarquer et construire un contre-discours local (efforts encore ténus dans ce sens

chez certaines élites, en Russie, au Kazakhstan). Ce contre-discours local était d'autant plus nécessaire que les guerres de Tchétchénie menaçaient d'aggraver la coupure entre les différents groupes religieux au sein de l'ex-Union soviétique. Certains peuples la redoutaient plus que d'autres : le Kazakhstan, européenisé depuis trois quarts de siècle s'efforçait d'éradiquer toute radicalisation extrémiste. L'Ouzbékistan était en première ligne face aux radicaux islamistes de la vallée de Fergana.

D'un autre côté, les attendus et espoirs liés à l'unification européenne ou à la coopération multilatérale étaient tels, même à long terme, qu'ils conduisirent la plupart des acteurs politiques des pays post-communistes à imiter le discours national démocratique des pays de l'Ouest pour rentrer dans le jeu des aides internationales conditionnées à la reprise de pratiques démocratiques « authentifiées ». Cela ne veut pas dire qu'ils ne poursuivaient pas parallèlement une politique axée sur d'autres critères avec d'autres pratiques sociales et politiques, qu'il s'agisse des structures claniques en Asie centrale ou d'autres pratiques en continuité avec leur passé ancien et récent, difficiles à effacer en une génération.

Les caractères hybrides de ces modes de fonctionnement reposaient le problème de la démocratie en général et de sa généralisation dans des contextes anciennement non démocratiques. Ces nouvelles synthèses inédites revêtaient des aspects variés non réductibles aux schémas en cours. Elles remettaient à l'honneur la notion d'ethnie aux côtés et en combinaison avec celle de la nation, nous forçant à nous interroger sur les raisons sociologiques de la ré-émergence et de la dissémination spectaculairement rapide de ce terme au niveau mondial, avec des connotations différentes de celles auxquelles le discours scientifique euro-américain nous avait familiarisés.

Plusieurs modes de réalisation politico-institutionnelle de la nation existent donc aujourd'hui, dans les pays d'Europe dont la différence notable justifie la reprise de la réflexion sur l'ancienne distinction entre nation-ethnique et nation-civique et sur le rôle du concept d'ethnie en raison de son opérativité sociale pour construire des entités collectives nouvelles.

Chaque nation apparaît, en effet, comme une configuration spécifique à la polarité plus ou moins exclusiviste selon les conjonctures : les sociétés démocratiques de l'Ouest n'échappent plus à ce questionnement ; au contraire, celui-ci reprend une actualité plus forte dans un nouvel espace que l'on veut sans frontières et pacifié dans lequel néanmoins commencent à être appliqués des critères définissant les ayants droits à la citoyenneté européenne et les autres.

Un peu partout, le décalage apparaît de plus en plus net entre un discours idéologique prônant l'ouverture et le dialogue des cultures et le

développement sans précédent de formes structurelles d'exclusion qui semble connaître un nouvel essor depuis le 11 septembre 2001 avec les politiques sécuritaires mises en place dans de nombreux pays démocratiques.

La réalisation de sociétés multiculturelles démocratiques dans le contexte européen d'Est en Ouest devient plus un horizon utopique vers lequel les sociétés libérales tout autant que celles façonnées par les idéologies totalitaires doivent tendre, si l'on en juge par les normes qui circulent dans l'espace global. Même si cette réalité apparaît déjà en marche, l'introduction du droit à la différence présenté comme une solution démocratique dans les années 1970 pour rendre les nations plus adaptées au contexte d'une Europe unie et sans frontières semble loin de répondre aux attentes de démocratisation espérées.

Cette idée qui fait son chemin dans l'Europe communiste, dont les États ont à leur façon réinterprété les cadres nationaux, devient une force de déstabilisation et de fissuration dans les régimes qui ont mis au centre de leur dispositif de construction l'imposition d'une langue nationale unificatrice dans des contextes souvent hétérogènes linguistiquement. Les minorités nationales (souvent majorités nationales dans les anciennes républiques soviétiques devenues indépendantes) en ont profité quand elles ont cherché à obtenir leur indépendance ; pour instaurer, dans certains cas, de véritables ethnocraties exclusivistes qui les ont conduites rapidement à des situations de conflits meurtriers et obligés à transiger. Certaines s'en relèvent à peine (Moldavie).

L'expansion de la logique de création de ces nouvelles communautés imaginées a surgi de la différenciation interne de la société liée à la production de marchandises. Le flux de migrations intenses lié à l'ouverture des frontières d'un côté (Ouest) et à leur effondrement de l'autre avec la fin de la guerre froide, a déclenché un processus de redifférenciation interne des catégories « in/out group » de part et d'autre de l'Europe qui introduit une discrimination au plan des droits à laquelle les différentes populations sont très sensibles : nouveau racisme à l'intérieur de la classe ouvrière et des communautés villageoises lié à la hiérarchie des travailleurs selon leur ordre d'arrivée (enracinés et marginaux : modèle d'Élias), modification brutale de statut collectif des citoyens soviétiques russes qui doivent mériter un nouveau statut de citoyenneté dans les pays où ils se trouvent à résider.

Un peu partout en Europe se dessine une nouvelle figure de l'étranger individuel ou collectif dans ces circonstances de forts flux migratoires liés aux évolutions politiques et économiques. À travers ces flux se recompose une nouvelle division internationale du travail.

Pallier les déficits identitaires devenus phénomènes de masse en raison de l'extension des relations économiques de marchandises et des formes

nouvelles de prolétarianisation du travail des migrants marquées par l'isolement et le déracinement devient un défi pour toutes les entités politiques d'Est en Ouest.

Le développement des conflits interethniques et d'agressivité raciale nécessite le contrôle étatique des affects et des déplacements de la figure de l'étranger comme si le «eux/nous» ethnique traçait une frontière verticale plus radicale que celle horizontale de classe.

Les pays d'Europe sont ainsi confrontés de plus en plus à l'institutionnalisation de ce besoin de reconnaissance de l'identité de groupe dans la sphère publique, comme leurs homologues canadiens et américains. L'argumentation selon laquelle la construction d'une identité personnelle passant par l'appartenance à un groupe et la reconnaissance de celui-ci dans la sphère publique faciliterait la construction d'un moi non stigmatisé (d'égale dignité dans le cas de groupes défavorisés), et aiderait l'individu à construire par la suite des solidarités dans le cadre démocratique, cette idée a fait de nombreux adeptes notamment en France.

Comme cela a déjà été signalé, les responsables d'institutions françaises comme l'Institut national des études démographiques (INED) et l'Institut national de la statistique et des études économiques (INSEE) ou du Haut conseil à l'intégration se sont posé la question d'introduire dans les recensements «une variable descriptive des origines» dans le but annoncé d'avoir une meilleure description des modalités d'intégration des immigrés et de faire mieux face aux discriminations. La polémique, engagée à ce propos entre différents démographes, a abouti à ce que le Haut conseil à l'intégration conclut en 1998 au bon fonctionnement du modèle républicain, en dépit de discriminations soigneusement décrites dans son rapport, sans faire appel à la variable ethnique, mais laissant cependant les questions posées entières. D'autres approches sont désormais expérimentées. Elles laissent davantage la place à d'autres variables et à d'autres interprétations des défaillances du modèle français (dérapages non imputés à des spécificités culturelles mais plutôt à des situations sociales, à des insuffisants correctifs organisationnels ou à des stratégies élitistes de diverses provenances, etc.). Elles mettent l'accent sur la recherche de propositions sociales et organisationnelles aptes à pallier la rigidité ou les insuffisances du modèle républicain face aux mutations actuelles.

La Russie a essayé, quant à elle, de gommer la mention de nationalité sur les passeports des citoyens de la Fédération de Russie, pour ne retenir que celle de citoyenneté. Là aussi, les nouvelles procédures ne font pas que des heureux et sont difficilement mises en œuvre dans certaines républiques qui tiennent à bien marquer leur différence au sein de la Fédération et craignent pour l'autonomie décisionnelle gagnée en 1993, avec l'avènement du

président Boris Eltsine. Elles risquent de masquer, en effet, un système de droits et de hiérarchies institutionnelles que voudrait réduire le nouveau président pour mieux contrôler le pouvoir des gouverneurs. L'examen critique du fonctionnement des politiques de reconnaissance aux États-Unis et au Canada montre qu'il est tout à fait légitime de réinterroger à la fois les catégories d'identité, d'ethnicité qui les fondent et la façon dont elles sont agencées.

1. IDENTITÉ, CULTURE ET ETHNICITÉ EN QUESTION

À travers mes recherches, il est apparu que le concept d'identité, tel que nous le vivons dans le monde occidental dans sa dimension individuelle, n'est pas un outil universel et neutre : c'est un produit de ce monde occidental. Sa nature subjective sert des intérêts et des positions idéologiques particuliers. L'ethnicité est une réalisation socialement négociée, référant aux pratiques interactives impliquées dans la reconnaissance et la production de l'ethnicité. La représentation ethnique s'articule sur des pratiques spécifiques appréhensibles par des étrangers s'ils ont une connaissance réflexive de l'autre et de soi. L'accent fortement mis sur l'ethnicité est un phénomène historiquement situé dont le sens varie selon les lieux et le temps. Son extension actuelle est un phénomène global. Mais la diversité de réception et d'interprétation du modèle états-unien ou canadien reste très grande en fonction du contexte d'accueil.

L'insistance générale des sociétés démocratiques sur l'importance à accorder aux phénomènes d'identité est récente et témoigne ainsi non de l'universalité de cette préoccupation, mais de l'extension des idées hégémoniques, prémisses implicites jamais dévoilées qui sous-tendent cette insistance, et de leur ré-interprétation spécifique dans des contextes anciennement non démocratiques. Se distancier de l'idéologie de l'identité est une tâche épistémologique délicate, car la plupart des prétendants à la reconnaissance d'une identité collective sont soutenus idéologiquement par les forces progressistes ou émanent de celles-ci depuis les années 1970 : il n'est pas étonnant alors que les responsables des mouvements utilisent ce langage de l'identité pour avoir une reconnaissance internationale. C'est un langage que ceux qui sont au pouvoir comprennent. L'on ne peut ignorer les conséquences politiques que pourraient avoir les tentatives de déconstruction des revendications d'identité si elles se généralisaient.

La conception d'une identité bornée par des frontières depuis plusieurs siècles (les frontières nationales) a conquis le label d'identité politique. L'identité est devenue un construit incontournable depuis le milieu du xx^e siècle. Sa prééminence sous une forme relativement souple aux États-Unis ne veut pas dire que cette construction puisse s'appliquer de la même façon dans

d'autres contextes. Il ne s'agit pas d'un construit intemporel. L'analyse historique et ethnographique confirme que la notion d'identité individuelle et ethnique est spécifique au monde occidental (et des sociétés d'émigration du nouveau monde plus particulièrement). Elle relève de la subjectivité sélective, prescriptive et non seulement descriptive. Il s'agit d'une position théorique qui cherche à expliquer la conduite sociale, politique, culturelle des individus à partir d'un soubassement contingent de conditions et d'accomplissements comme l'ethnicité. L'*ethnos* russe est tout le contraire d'une identité individuelle contingente. Des penseurs en vogue actuellement en Russie comme Lev Gumilov considèrent l'enracinement au contraire dans une cosmologie qui intègre l'homme dans son environnement naturel, pensée qui fait intervenir une conception spécifique du rapport entre espace et temps et se trouve en continuité avec la pensée organiciste russe où le concept de totalité est très présent, l'Empire étant considéré comme un tout, indivisible, naturel et organique (Patrick Sériot, 2005, Stéphane Vibert, 2003).

«L'autre ethnique» est mis le plus souvent en contradiction avec le self-européen à prétention universalisable. La mise en avant de l'ethnicité sert à localiser les identités plutôt qu'à les valider socialement. Une de mes expériences les plus frappantes dans les pays ex-communistes, aux lendemains de l'effondrement de l'ex-URSS, fut de constater combien il était étrange pour les citoyens soviétiques d'être perpétuellement assignés à décliner une identité culturelle qui, pour eux, n'avait pas eu droit de cité durant tout le régime. Le «nous soviétique» ou la prégnance de l'identité prolétarienne ou de classe étaient encore trop présents. Dix ans après, cette étrangeté s'est un peu dissipée : reste cependant la confusion entre les anciennes références qui s'estompent et les nouvelles qui ne coïncident pas toujours avec l'expérience vécue des individus et apparaissent comme des pures constructions idéologiques donc contingentes, héritées de la période soviétique (p. ex. les nations titulaires tatares ou kazakhes).

L'ethnicité, conçue comme un fait universel depuis peu, le devient progressivement à travers sa banalisation dans les usages quotidiens, scientifiques et politiques, à travers l'oubli de son caractère idéologique et hégémonique d'une certaine manière de voir le monde de soi et de l'autre.

Toutes les facettes de l'ethnicité peuvent être construites et réduites à une série de pratiques interpersonnelles qui sont sujettes à des interprétations continues et à des révisions non seulement par les participants, mais aussi par les observateurs non participants. Le sens de certaines pratiques peut être interprété à travers notre propre moule de représentations et comme un événement qui conforte nos préférences ethniques.

L'ethnicité est de plus en plus souvent discutée en termes de ramifications culturelles. «*Ethnic group*» se confond de plus en plus avec le terme de

culture et en connexion avec les termes d'identité et les manifestations culturelles relatives.

Les deux notions d'identité et d'ethnicité (symbolique) nationales, régionales, voire locales, telles qu'elles sont reconstruites aujourd'hui dans les pays de l'Ouest où « la situation post-moderne » est la plus avancée sont des accomplissements sociaux qui entrent en compétition avec ceux structurés antérieurement par des agencements sociaux autres (clans, classes, *ethnos* soviétique, etc.). Ce sont des construits produits par des sociétés post-industrielles, voire post-nationales bien spécifiques qui visent la généralisation de la construction d'institutions démocratiques libérales où l'individu « référencé » est premier : l'Union européenne est un exemple de ces nouvelles constructions politico-économiques macro-régionales qui nécessitent pour exister pleinement la reconstruction d'identités collectives à plusieurs niveaux, macrorégional, national, local-régional. Cette construction a des implications politiques et économiques fortes potentiellement. Elle est en marche à ces différents niveaux aujourd'hui.

Le clan est par contraste un construit politique et social groupal, une unité de base qui réfère à un autre type d'organisation sociale qui méconnaît l'ethnicité axée sur l'individualité. Il représente une conscience de groupe en compétition pour la loyauté à l'État (clan corse ou kazakh). Il s'est accommodé de la structuration en *ethnos* sous le soviétisme, car il a pu y incorporer sa logique groupale. Plus près de nous, en Corse, la logique clanique prédominante prive l'individu de sa liberté d'action : la logique d'action nationaliste, d'inspiration communaliste (en référence au temps des communes génoises en rébellion contre la féodalité) est ouvertement entrée en compétition, dans les années 1970, avec le clanisme au nom de la démocratisation de la société jusqu'au moment où la logique de clan l'a emporté également sur la volonté rassembleuse initiale. La logique d'une ethnicité individuelle qui autonomise l'individu par rapport au groupe est très difficile à faire admettre en Corse. L'individu qui veut se distinguer du groupe auquel il appartient (clan, parentèle, organisation politique) choisit le plus souvent l'émigration sur le continent. On pourrait raisonner dans une certaine mesure de façon identique au Kazakhstan où l'individu s'appuie beaucoup sur le clan pour survivre et essaie par ailleurs de se reconstruire comme individu citoyen, voire citoyen porteur d'une opposition politique dans certains cas.

Transposer notre expérience (liée à la pratique de la démocratie occidentale) dans un contexte même proche mais structuré fortement par d'autres logiques politico-économiques, liées à l'histoire longue des lieux, paraît *a priori* une opération simple. L'Amérique et l'Europe occidentale ont projeté leurs expériences politiques de vie civile quotidienne urbaine et leurs fantasmes de démocratisation sur l'autre Europe. Mais celle-ci ne leur a pas

toujours renvoyé l'image de restructuration démocratique qu'ils attendaient. C'est bien souvent une distorsion caricaturale qui leur fut renvoyée par l'usage qui était fait des catégories ethniques. L'article de Vjeran Katunaric sur la folie catégorielle qui s'est emparée des nouveaux dirigeants de l'ex-Yougoslavie est saisissant à cet égard (Katunaric, 1997). Il explique que ce sont des situations de mobilisation et de guerre qui entraînent la purification ethnique: celle-ci est en quelque sorte la réalisation des catégories qui, autrefois (sous le régime de Tito), n'étaient que des abstractions. Il juge très naïves les analyses de Benedict Anderson décrivant le fonctionnement harmonieux et convivial des nouvelles communautés interactives dans les villes des États-Unis si l'on tente de les appliquer au contexte yougoslave des années 1990. Il montre bien que la ville qui construit ce type de communauté est une forme d'utopie réalisée sur le modèle de la structure symbolique de Paris pour les nouveaux venus à la ville, en Serbie ou en Croatie. Il s'agit des images appartenant également à la vitrine des pays socialistes de l'ex-Yougoslavie jusqu'au milieu des années 1980. L'appartenance nationale se situait alors quelque part au sein d'une organisation concentrique entre l'appartenance locale, régionale et fédérale. Sa transformation en une identité catégorielle qui impose des stéréotypes manichéistes s'est réalisée par réductions successives (sociale, cognitive, émotive, linguistique, puis, morale et politique) à une seule appartenance nationale «purifiée» en opposition à un principe «hybride» d'appartenance à l'État reposant sur une identité relationnelle.

Le concept d'ethnicité, considéré aujourd'hui dans nos sociétés comme le plus approprié pour répondre aux exigences sociales de reconnaissance et de description des groupes migrants dans les sociétés hétérogènes, ne semble donc pas pouvoir s'appliquer d'emblée sans regard critique et sans risque de dérives aux situations de rupture transitionnelle brutale qu'ont vécu les pays postcommunistes. Les critères qui le fondent ne sont pas les mêmes dans le temps et dans l'espace des sociétés qui s'en saisissent. Il semble bien y avoir plusieurs versions possibles de construction de ce concept qui commandent des organisations sociales différentes.

Selon que les critères mis en avant sont liés à l'hérédité, au lignage, à la famille, à la langue, au religieux ou à une adhésion personnelle, on aura une version ethnocentrique, délimitée, stabilisée par un critère biologique naturalisant le rapport social ou une version opposée si l'ethnie est ouverte à l'alliance, organise l'affinité, la sympathie, l'adhésion.

Le choix des premiers critères dans les sociétés qui ont vécu une expérience traumatisante de rupture, et même dans les sociétés comme la nôtre qui vit mal ses mutations et ses pertes de repères, n'est pas neutre. Ces discours naturalisant ne sont pas sans rappeler une certaine tradition positiviste moderniste bien ancrée. Ils enracinent la causalité psychologique dans l'ordre physique et biologique. La psychologie naturaliste a tendance à

déshumaniser, car elle tend à reléguer au second plan ce qui est humain dans l'homme : la subjectivité, l'histoire, le vécu, les autres, l'éprouvé et l'affect.

Ce qui est proprement humain, c'est la faculté de symbolisation perpétuelle qui double le monde des choses avec des mots et du symbolique. Il est vain de chercher les caractéristiques naturelles de ce qui est humain en l'homme comme généralement la tendance forte à la naturalisation de l'*ethnos* et du social le montre aujourd'hui. **La culture, l'esprit, la symbolisation ne sont pas naturels.** Les sciences de l'humain tendent à se dissoudre dans la nature avec l'essor des neurosciences et à confondre les niveaux de connaissance et de prescription qui s'interpénètrent sans cesse dans la réalité sociale. Il y a prescription pour renaître de l'anéantissement, de la crise des repères surtout quand celle-ci se traduit brutalement par une chute vertigineuse de statut social et de pouvoir d'achat.

Les mythes de l'origine de l'humanité nous apprennent qu'être humain, c'est vivre entre la terre, la nature, le matériel et le ciel, inaccessible et puissant, le séparé, le symbolique. Les nouvelles technologies ont tendance à recoller le ciel à la terre, à effacer de plus en plus l'horizon, à annuler l'espace, le temps et leur séparation dans lesquels nous vivions humains. Rien d'étonnant ainsi à ce que l'on doive recourir de façon incessante à ces mythes d'origine et à l'ethnie qui redonnent un peu de chaleur archaïque dans la « froideur post-industrielle de l'électronique », dirait Sfez (2000). Les identités fragilisées et menacées d'éclatement ont besoin de nouveaux récits des origines pour se refonder ou s'enraciner dans le temps. C'est ainsi que dans l'espace postsoviétique, les forces au pouvoir « recousent » le temps long et l'espace en organisant des commémorations d'événements anciens comme la fondation de ville (Commémoration des 500 ans de la ville de Turkestan au Kazakhstan) qui rétablit une continuité entre l'univers nomade et l'univers sédentaire.

L'ethnie établit implicitement une continuité entre les divers aspects du monde qui va du naturel à l'humain ou qui assimile l'entité sociale groupale dite ethnique à un état de nature prépolitique dans un schéma évolutionniste toujours sous-jacent. À travers l'ethnie, l'homme est inscrit dans un univers sociopolitique particulier qui n'est plus celui du peuple, mais du groupe refondé à travers l'imposition/généralisation d'un discours sur les origines ou sur l'appartenance culturelle supposée, donc reconstruite schématiquement pour les besoins de la différenciation. Cette refondation est de plus en plus imposée par l'environnement technico-médiatique qui favorise la diffusion extensionnelle de représentations collectives simplificatrices et seconde le système politique dans son œuvre de légitimation des nouvelles entités collectives.

L'appel à l'histoire, à une mémoire recomposée pour les besoins de refondation sociale du présent participe de l'oubli et de la mémoire électorale du passé : il peut ainsi participer à l'oubli de la bonne vicinalité passée pour refonder l'ennemi en l'autre voisin de toujours, l'oubli de la promiscuité qui rassemble pour imposer la fracture de la différence. Celle-ci divise le corps social en de nouvelles entités chargées d'affects qui touchent à la socialité primaire des individus et refondent ces dernières sur ces nouvelles bases. L'ethnie peut rapidement devenir ainsi une entité groupale totalisante. Celui qui la construit peut en rendre les contours plus ou moins flous selon la stratégie sociopolitique qu'il veut mettre en œuvre. Elle peut confiner à l'autisme et à l'enfermement à l'autre si ces contours sont rigidifiés par des institutions et une rhétorique totalitaires, ou au contraire faciliter l'auto-expression en situation d'individus qui ont, à différents moments de leurs existence, besoin conjoncturellement de se situer, de s'autodéfinir et de se regrouper autour de liens sociaux primaires.

D'une façon générale, chaque notion construit un type d'organisation sociale dissimulée sous le construit. La différence entre ethnie et nation se lit dans la compréhension de leur frontière. Pendant de la frontière de la nation (liée à l'idéologie de la constitution de l'unité), les idéologues de l'ethnie organisent la frontière ethnique par l'orientation des relations sociales qu'ils préconisent (relation d'exclusion ou de complémentarité).

La différence entre un tracé de frontières pensées comme complémentaires et celui de frontières pensées comme autosuffisantes ou exclusives l'une de l'autre par les idéologues de la nation qui ne retenaient comme pertinentes que les frontières nationales à l'exclusion de toute autre est d'une très grande importance (cas de la France au début du siècle où les régionalistes qui voulaient faire coexister petite et grande patrie se heurtèrent à un refus catégorique de la part des républicains au pouvoir). Le nationalisme contient lui aussi potentiellement une politique d'exclusion ou de fermeture territoriale.

Les cultures des groupes ne sont jamais statiques, même si la culture matérielle comme la culture patrimoniale constituent des marques importantes et stables de la durabilité de l'occupation d'un territoire. Leurs formes symboliques sont toujours évolutives et discursivement construites, même si elles peuvent paraître parfois inchangées depuis des siècles, au point d'apparaître intangibles. Les critères de démarcation peuvent varier au cours de l'histoire ou se maintenir (cas des Silésiens ballottés par les surenchères nationales menées pour s'approprier leur territoire qui ont réussi à maintenir à travers les siècles leur sentiment d'appartenance commune). Le tracé de frontières ethniques n'est pas forcément exclusif et peut également s'inclure dans des frontières nationales. Il peut aussi protéger un groupe minoritaire de la disparition dans un environnement trop dominant.

L'attribution d'identité collective n'est pas un acte de volonté libre, mais toujours un acte politique, qu'il soit imposé par un autre groupe dominant ou par le groupe qui a réussi à s'imposer et à se protéger lui-même dans l'histoire. La frontière est donc toujours un acte de négociation à un moment de la vie d'un groupe constitué comme tel. La fermeture symbolique est une forme de résistance à l'autre constitutive de soi, quelle que soit la finalité de cette résistance.

Dans les sociétés composites, la régulation politique publique de l'ethnicité ou de la nationalité joue donc un rôle central, car elle décide de la création ou du renforcement de la définition collective du ou des groupes en relation sur un territoire et des attributions administratives de droits correspondants.

Le concept de **nationalité** a servi de modèle de construction de groupes ethniques et des groupements nationaux dans l'ex-URSS et celui de **citoyenneté** a servi de modèle pour construire l'État soviétique dans la mesure où l'attribution d'une nationalité était liée à l'existence d'un groupe défini comme nation souvent en fonction de sa taille et de son histoire autonome. Les groupes ethniques les moins importants qui se virent attribuer des statuts administratifs aux prérogatives moins grandes sont à l'origine de mouvements revendicatifs à l'égalité ou à l'expression de la différence après 1989.

Mouvements de groupes nationaux et ethniques, conçus comme organisation de la communication en même temps que de reconnaissance culturelle et politique, ils aspirent tous à recréer des communautés dont le statut leur permettrait d'étendre leurs prérogatives politiques et culturelles pour faire face à une incertitude sociale et économique liée à la compétition économique et à la perte d'identité individuelle et collective. Ces processus sociaux n'occasionnent pas seulement la production d'un nationalisme et d'une ethnicité, mais d'autres manifestations d'ordre religieux et communautaire variées. La critique de la domination peut aussi bien générer des luttes dites de classes, de nouvelles formations religieuses, portées par les mêmes mobiles organisationnels ou de transformations sociales qui ouvrent des espaces d'innovation socioculturels potentiels (invention de la tradition chez Hobsbawm). Les descriptions de ces mouvements bien souvent n'épuisent pas la richesse de créativité sociale qu'ils contiennent.

On constate que la coopération entre les différents « nous-groupes », et leur institutionnalisation par l'État décide de la stabilité des processus de création qu'ils génèrent. Une de mes conclusions a été d'observer qu'**en dépit de l'utilisation d'une même rhétorique par des groupes idéologiquement opposés en compétition pour le pouvoir, les mouvements identitaires de groupes ethniques ou minoritaires (dits nationaux) corrélés avec des mouvements de classe ou d'autres nouveaux mouvements de type**

écologique, avaient une effectivité sociale plus grande et maintenaient une certaine radicalité des revendications à la transformation sociale dans un sens démocratique, parallèlement à la création d'espaces d'autonomie décisionnelle (existence de contre-pouvoirs et de débats au sein de la société).

Le fait que les mouvements de ce type qui restructurent horizontalement la société l'emportent dans leurs versions les plus modérées (centristes et droitières) sur la structuration verticale en classes à la faveur des transformations macroéconomiques et macropolitiques ouvre la voie à des transformations sociales majeures : la culture devient le centre de cette reformulation organisationnelle au détriment de la classe qui doit s'associer à la notion d'ethnie (défavorisée) pour garder son opérativité sociale forte contre les forces de domination.

Dans le cas contraire, on a affaire à des mouvements qui penchent plus facilement vers le nationalisme et l'ethnisme, portés par de nouvelles élites en compétition avec les anciennes pour le leadership. L'inégale situation des pays ou des régions d'Europe a vu fleurir ces différents cas de figure, donnant à la culture le rôle de légitimation d'un nouveau pouvoir de classement des groupes selon leur origine culturelle, et à la différence celui de filtre de la communication aux dépens d'attitudes de résistance à l'hégémonie et de dialogue culturel.

2. PORTÉE ET LIMITES DE L'ACTION DES POLITIQUES IDENTITAIRES

À l'âge de l'État-nation, il fallait homogénéiser un espace culturellement par l'éducation et l'imposition d'une langue officielle nationale, pour faire face à la demande de création de nations indépendantes qui s'exprime à partir du XIX^e siècle. Cette création est en effet favorisée par **l'extension des processus éducatifs liés à l'écriture à un niveau de masse.**

À l'âge de la globalisation, la redélimitation des groupes et des frontières entre les groupes s'avère nouvellement nécessaire : on a besoin de **l'ethnicité symbolique pour recréer du lien social au sein des sociétés pluriculturelles mais on ne peut se passer de l'arbitrage et de la régulation nationale et supranationale pour faciliter l'intégration et la cohésion sociale des nouvelles entités répertoriées par la définition de nouveaux critères d'ayants droits à la citoyenneté. Une politique ne va pas sans l'autre.** Les limites symboliques entre les groupes sont extrêmement importantes car elles délimitent les politiques publiques d'intégration. La capacité d'ajustement des nations aux nouvelles demandes sociales passe par la

gestion de ces frontières internes à leurs territoires. Il en est de même pour les mouvements sociaux qui sont des mouvements de remobilisation des énergies sociales susceptibles d'agir comme des forces de transformation.

Les discours et revendications nationalitaires, nationalistes ou ethniques apparaissent comme des sous-ensembles de pratiques discursives visant à transformer, au moyen de la définition d'une frontière, un public donné en une communauté solidaire caractérisée par une similarité interne socialement construite.

La distinction entre **nationalisme ethnique** et **nationalisme civique** utilisée pour distinguer deux ressources rhétoriques majeures crée plus de problèmes pour éclairer les phénomènes en question qu'elle n'en résout par son caractère de catégorie binaire.

On peut concevoir l'utilisation variable dans le temps et dans l'espace des thèmes rhétoriques qui appartiennent à la fois aux schémas ethnique et civique par les mêmes acteurs sociaux. Tout dépend du contexte et des interlocuteurs en présence puisque l'identité s'exhibe en relation interculturelle et interpersonnelle. Une seule des deux ressources n'est utilisée que dans les cas de polarisation extrême. Le nationalisme ethnique ou religieux, c'est-à-dire construit à partir de valeurs culturelles singulières, contient un projet institutionnel et vise à redéfinir le contenu de la représentation collective, le principe de domination et les critères d'appartenance. Il transforme l'État-nation en vecteur d'extension et de diffusion de codes, valeurs et récits collectifs qui caractérisent la culture, culturalisant le pouvoir. Son discours de différence cherche à enclore la nation en ravivant les dichotomies binaires manichéistes et en les plaçant au centre d'un espace sacré dans lequel nul autre membre que consacré ne peut entrer. Chaque État peut se construire à partir d'un critère dominant, la religion, la langue ou le territoire, pour des raisons stratégiques de prise de pouvoir sur un territoire. Mais généralement, il combine plusieurs critères qui laissent une certaine fluidité entre les identités.

Les identités de différents niveaux territoriaux sont souvent plus fluides que les identités privées selon le contexte historique et plus ou moins régulées par l'État. Ces multiples identités imbriquées ont des charges émotionnelles différentes, plus ou moins vulnérables à la contingence des frontières territoriales désignées et instituées.

L'identité a un statut ontologique et épistémologique. À la fois catégorie de connaissance et de classement, cette notion fait souvent converger attachement émotionnel et catégories institutionnelles (cas français en ce qui concerne l'État, mais ce peut être aussi la Commune). Les États modernes ont tous besoin d'une infrastructure culturelle, car tout régime politique est engagé dans une forme de **politique symbolique**. Les États-nations en tant que

communautés imaginées créent un sentiment de fraternité et de solidarité (citoyenneté) au moyen de pratiques solidaires effectives. La nation ayant pour tâche d'attacher les gens à l'État, les codes, pour ce faire, sont plastiques et se réarticulent en permanence en fonction des circonstances historiques.

L'émergence de la revendication de la différence, appuyée sur le besoin de reconnaissance, a joué un rôle ambivalent en portant le risque de clôture sur soi et de fermeture à l'autre. Pour Norbert Élias, cette **ambivalence** est inhérente au processus civilisationnel lui-même. La notion de configuration met en valeur l'ambivalence et s'inscrit en faux contre des conceptions linéaires de l'histoire. L'action se déroule toujours dans un champ de tension entre deux pôles rationnels et émotionnels. Les acteurs ne sont jamais totalement rationnels. L'ambivalence règne donc dans l'ordre du discours et dans les pratiques sociales qui en découlent. Elle crée une imprévisibilité certaine dans le devenir des sociétés.

3. LES LIMITES SOUPLES DE L'IDENTITÉ COLLECTIVE

L'accent mis sur l'individu sans en appeler au peuple ni à la patrie pour créer un attachement fort à une communauté territoriale suscite, dans les sociétés néo-libérales, des structures de remplacement macropolitiques pour assurer la cohésion sociale : le remplacement du national-patriotique par un euro-péanisme qui différencie les identités de groupe entre le national et l'ethnique par des gradients de catégories floues ou une hiérarchisation de celles-ci entraîne à privilégier un certain niveau de cohésion de groupes non rigidifiés ni codifiés, mais implicitement admis par le corps social.

Le rôle identificatoire d'une catégorie floue tolère un degré d'essentialisation faible, une sous-détermination de l'identité collective, où l'implicite, l'**ambigu**, le mixte laissent le champ ouvert à l'interprétation et s'opposent à la fermeture des catégories aristotéliennes ou logiques d'opposition binaire et du tiers exclus (pur/impur).

Le discours statistique qui est aussi politique peut dire ou omettre de dire l'identifiable par une catégorie claire. Celle-ci rassure alors que l'indéfini, l'impossible à connaître donne lieu à une incertitude épistémologique qui relativise l'identité de l'individu de cette catégorie et **favorise les crises d'identité** que l'on signalait au début de cette synthèse. Aussi, **son rôle est-il souvent de stabiliser un ordre social**, donc de le rigidifier. La nomination entre dans ce processus de rigidification, mais elle est fondamentale pour l'identité, car elle fait participer à la sphère publique des traits sélectionnés autour de la désignation.

Ainsi, le mode de constitution du **sujet ethnique** influence-t-il la façon dont est thématisée la différence ethnique et l'issue du processus de différencialisation.

Ce que l'on peut lire désormais à propos du mode de réalisation du modèle multiculturel américain n'encourage pas les Européens que nous sommes à nous y référer comme unique modèle de référence pour la démocratie. Dans son ouvrage *Du dire à l'être*, Pierre Guerlain montre que, même dans les franges progressistes de la société américaine, adeptes du modèle, les distorsions sont grandes entre l'affirmation d'un modèle d'inclusion réussie et sa réalisation pratique. Tandis que la société entière parle de diversité et d'inclusion, chacun suit la pente du consumérisme et opère des choix séparatistes qui ne sont pas sans évoquer les cités murées et la répartition des consommateurs en divers groupes qui représentent des « life styles » différents.

Les pratiques autoségrégatives (ou de reségrégation ou auto-ghettoisation) annulent le rêve d'inclusion et de diversité et aboutissent souvent à un mouvement de ségrégation de type ethnique. Elles traduisent un certain refus de dialoguer avec l'autre et le repli sur des enclaves qui traversent toute la société américaine. Le grand mouvement d'inclusion semble s'être fragmenté, avec l'avancée d'une tendance conservatrice. Cette fragmentation est caractéristique de la société de consommation et signe l'adhésion aux valeurs centrales d'un pays dont le président déclarait déjà dans les années 1920 : *The business of America is business*. Pour Pierre Guerlain, le discours *politiquement correct* sur le respect pour la culture de l'autre qui a précipité le rejet des discours assimilationnistes a eu des effets bénéfiques pour les groupes dominés : visibilité, tolérance, acceptation de la part des dominants en ont résulté. Cependant, cette évolution masque le fait que les Américains se sont toujours vus comme différents et supérieurs aux autres et construits contre un ennemi : le dernier en date étant l'URSS communiste, le nouveau se trouvant être « l'autre culturellement trop différent de soi », pouvant incarner « le mal ». Dans cette ligne encore vivace, on peut parler d'un impérialisme du discours américain qui cherche à imposer le multiculturalisme américain comme seul modèle recevable avec ses propres catégories de penser l'autre dans lesquelles baignent universitaires et politiques, promoteurs du modèle issu de l'individualisme pragmatique d'origine protestante.

On a vu aussi les dérives auxquelles le relativisme culturel peut pousser certains tenants du multiculturalisme tout comme leurs adversaires (les Chinois en l'occurrence), aboutissant à utiliser un discours né dans la lutte pour la dignité et l'inclusion à masquer torture et répression. On aboutit ainsi à l'inverse du message d'émancipation initial.

La **balkanisation culturelle** semble renforcer la tendance à l'auto-enclavement et au « refus du dialogue avec l'autre » sous couvert de glorification de la diversité. Ces problèmes sont typiquement ceux d'une société démocratique avancée dont les différents groupes sociaux dénoncent de plus en plus les dérives consuméristes de la société médiatique qui renforcent sa solitude.

La **révolution communicationnelle**, qui mobilise les nouvelles affiliations ethniques « postmodernes », tend à apporter quelques correctifs aux méfaits de l'évolution massifiante, tout comme l'appartenance religieuse (grande offre du religieux sur le marché). On peut parler à son sujet d'une ethnicisation démocratique, car elle continue à infléchir un mouvement en faveur de l'inclusion grâce à l'idéologie du *politiquement correct*. On pouvait s'attendre à ce que les Américains eux-mêmes en corrigent les dérives en favorisant la décade du paradigme de l'ethnicité qui servit à remodeler l'identité américaine depuis l'après-guerre pour envisager une Amérique post-ethnique, voire cosmopolite. Les nouvelles catégories du recensement 2000 devaient remédier à une classification trop ethnoraciale déjà évoquée pour laisser place à une multiethnicité. Or, il semble que les événements du 11 septembre 2001 aient infléchi autrement le cours de l'histoire. La montée en puissance d'un patriotisme américain et d'une société sécurisée face à la menace du terrorisme international est en voie de détruire ce que le mouvement en faveur de la différence et de la tolérance avait infléchi depuis l'après-guerre.

Pour ce qui est de l'Europe, on peut se demander si les nationaux sont prêts à cette situation inédite de **rapprochement des cultures au quotidien**. Un certain temps paraît nécessaire pour reconstruire des repères dans cette nouvelle proximité interculturelle. La société américaine a une longueur d'avance sur l'Europe sur ce point. Elle paraît apte à se réformer en permanence. Le **modèle canadien** qui présente les mêmes limites montre, lui aussi, une grande capacité à expérimenter et à amender le modèle multiculturel. Le caractère de société d'émigration, commun à ces deux pays, facilite cette plasticité, semble-t-il.

En Europe, les sociétés modernes démocratiques se sont construites autour du modèle national, première forme moderne d'intégration sociale. Le nationalisme a été le véhicule des démocraties de masse coalisant les énergies nationales contre les étrangers pour s'affirmer. Il laisse des traces fortes dans les habitudes et les consciences européennes. Le **processus de construction européenne** a commencé à peine à dissoudre les énergies nationales en cassant la coïncidence entre État territorial et frontières politiques, culturelles et économiques ou à les canaliser dans d'autres niveaux territoriaux d'ordre politico-administratif (région, pays). On se trouve désormais

dans **une constellation postnationale**, selon l'expression de J. Habermas, où les sociétés nationales marchandes sont en passe de devenir des sociétés informationnelles mondiales, suivies de près par des sociétés communautaires et tribales qui ont le double travail de devenir à la fois marchandes et de se hisser au niveau informationnel mondial. La dominante économique et informationnelle modifie sensiblement l'ancien cadre conceptuel centré sur les identités nationales, trop fermé aux changements et aux flux migratoires. On assiste à une pluralité de stratégies adaptatives en fonction des ressources mobilisables, de leurs contraintes et de leurs capacités d'encadrement politique et religieux.

En France, on peut noter la perdurance d'**une effervescence utopique** qui traverse à nouveau des milieux sociaux urbains et ruraux resolidarisés autour du combat contre l'Organisation mondiale du commerce. La révolte créatrice du présent immédiat est devenue principe de vie chez nos paysans emblématiques (Larzac) en attente de situation propice. Celle-ci fut retrouvée durant l'été 1999 et n'a cessé depuis d'alimenter en se diffusant plus largement un mouvement de contestation critique de la globalisation dit alter ou/et antimondialiste. La fonction utopique est chère à notre pays. Par son foisonnement actuel, celle-ci mobilise de nouveaux groupes sociaux contre les effets pervers et dévastateurs de la société libérale et déplace les enjeux de sociétés vers des préoccupations plus sociales qui jouent en faveur de l'égalisation des conditions économiques, la réduction de inégalités qui s'aggravent à l'échelle planétaire, la défense des outils de protection sociale héritées de l'État-providence, objets de fortes remises en question.

Aux États-Unis, le rassemblement transnational de Seattle a déplacé l'attention des politiques identitaires vers de nouveaux enjeux : les biotechnologies, la science du vivant qui interpelle l'homme dans sa quotidienneté. Le mouvement ATTAC qui fédère des groupes sociaux très hétérogènes a largement pris le relais en France, voire en Europe, sur des objectifs de lutte contre la pauvreté, mais aussi plus largement sur la refonte internationale de la gouvernance mondiale en crise face aux bouleversements sociétaux auxquels nous assistons aujourd'hui.

4. LES FRUITS DE L'EXPÉRIENCE ET LE RETOUR DE L'ÉTHIQUE COMME ALTERNATIVE

Il semble que les approches décrites comme utopiques et créditées de progressistes, dans les années 1970-1980, doivent être en permanence reconstruites et réévaluées, après expérience des dérives de l'institutionnalisation ou de l'instrumentalisation des revendications des mouvements nationalistes ou nationalitaires dans les années 1990-2000 et à la faveur des

bouleversements récents qui affectent la planète comme l'effet de serre, etc. C'est en réaffirmant leurs capacités à mettre en avant-scène des valeurs alternatives, des normes et des modes de vie différents, et en revalidant les perspectives démocratiques, légitimité qui était à leur fondement, que les mouvements sociaux de revendication de la différence culturelle, identitaire, minoritaire plus axée sur le dialogue de culture semblent pouvoir jouer encore un rôle de limitation des transformations qui se font jour dans un sens opposé à leurs attentes (intolérance, racisme, xénophobie), et relever le défi en instaurant de nouvelles pratiques. Le rôle positif des **discours des droits** subsiste comme alternative aux structures de pouvoir existantes et comme limitation de leur reconstruction finalisée par les seuls objectifs de la société de marché. Notre compréhension des mouvements sociaux et de leur relation au pouvoir doit être cependant sans cesse reconstruite pour analyser leur potentiel de changement de façon adéquate.

Du *politiquement correct* volontariste américain à la racialisation de la culture, il n'y a souvent qu'un pas à franchir que beaucoup s'interdisent de faire en essayant de construire les passerelles nécessaires pour éviter qu'on ne pousse la logique de la différenciation à ses limites. Ce qui ne ferait que réinstituer le racisme sous une autre forme. Pour éviter que la société ne se dissolve dans l'indifférenciation mais, au contraire, réintroduise des normes de vivre ensemble dans un contexte en perpétuelle évolution, de nouvelles politiques culturelles nuancées tentent de construire l'autre comme un allié ou un partenaire et non pas comme un ennemi. Il s'agit d'un renversement copernicien pour les sociétés postcommunistes en particulier. Des conflits interethniques et interrégionaux, surgis après l'implosion de l'URSS, sont en voie de résolution maintenant que les groupes en conflit ont davantage perçu leur **interdépendance** et la nécessité de trouver des compromis en commun pour survivre. Mais les capacités de régulation des nouveaux États sont encore bien faibles en regard des besoins.

S'il faut se ressaisir de ces entités groupales que sont les ethnies ou les nations, si elles continuent à être des ressources à la disposition des acteurs pour créer du lien social et recréer des repères nécessaires dans ces périodes de décomposition des liens sociaux, il faut avoir également la possibilité de les transgresser une fois qu'on les a reconstruites pour ne pas se laisser enfermer dans de nouveaux totalitarismes, nous rappelle Jacques Derrida (*Cahiers Inter-signes*, 1998), ou encore pouvoir les transcender au nom de **valeurs morales partagées**.

Il faut penser «**le différent**» à travers la construction de types (de stéréotypes) comme mécanismes de construction des représentations, mais concurremment au mixte, synonyme du vivant qui enrichit les stéréotypes continuellement. **Il n'y a d'identités qu'en mouvement permanent de**

stabilisation de soi ou d'enrichissement de son expérience au monde. L'identité stable n'est plus guère qu'une illusion dans le monde d'aujourd'hui, si elle ne l'a pas été dans le passé dans les groupes protégés du mouvement de l'histoire, par leur réclusion dans des espaces difficilement accessibles. Le langage réifie et essentialise l'identité individuelle et collective en permanence pour créer du sens et des liens sociaux d'appartenance réajustés aux nouvelles conditions sociales et pour les stabiliser.

L'occultation des facteurs économiques et la mise en avant d'éléments purement idéels servent à rassembler et à introduire de nouvelles divisions dans une société clivée et fragmentée en groupes en compétition. Que de nouvelles catégories de groupements une fois instituées ou reconnues puissent fonctionner de façon différente, dans la clôture ou l'ouverture à l'autre, cela laisse place au jeu de l'**acteur politique** et à la possibilité d'actualisation de différents modèles politiques du multiculturalisme. Que, dans certains contextes, leur usage apparaisse comme le symbole prégnant de ce qu'on appelle aujourd'hui la révolution conservatrice, alors qu'elles étaient hier le symbole de l'émancipation des centres totalitaires, cela est un indice de sa grande flexibilité. Cela laisse penser que les acteurs politiques aux différents niveaux du champ politique (décideurs et acteurs de base) pourront user de leur marge d'arbitrage pour que l'ethnicité serve soit à l'émancipation de l'homme, soit à la construction de nouvelles formes d'aliénation conflictogènes capables de le faire régresser jusqu'à la barbarie.

On sait désormais que les deux possibilités se côtoient sans cesse et que les groupes sont toujours prêts à retomber dans les excès de l'un s'ils sont mis en condition de le faire (Rwanda, Bosnie, ex-Union soviétique), si la violence des affrontements devient profitable à des forces politiques qui manipulent les médias et les catégories ethniques qu'elles mettent en œuvre (Elwert, 1999). La presse française a abondamment utilisé le terme « ethnique » à propos de la Corse. Elle a un peu plus que par le passé stigmatisé ce terme et la communauté ainsi désignée dans une opinion française désinformée et en perte de repères. Cela lui a permis d'avaliser le recul des propositions réformatrices qui allaient dans le sens d'un assouplissement pragmatique non pas du modèle républicain, mais du chauvinisme d'État. Dans l'ex-Union soviétique, la grande peur des démocrates de Russie ou des républiques fédérées et autonomes a été que l'Occident les assimile aux nationalistes communistes reconvertis à l'ethnocratie qu'ils avaient combattu eux-mêmes durant la *perestroïka* et ne les prive ainsi de leur soutien.

Entre les totalisations du rationalisme qui sont issues des Lumières qu'a connue l'Europe et les apories régressives néo-conservatrices, dérivées de la rupture post-modernistes d'où sont nés les mouvements de rupture contre-culturels émancipateurs des années 1970, **il y a place, semble-t-il, pour**

des formes plus flexibles de l'organisation des identités collectives et individuelles. Cette organisation devrait pouvoir intégrer les connaissances et la conscience issues de ces différents courants ainsi que les acquis des sciences de la communication, de la sociologie du langage et de la connaissance.

Il n'y a pas de déterminisme *a priori* des entités nationales ou ethniques, mais toujours possibilité d'infléchir leur construction ou leur reconstruction dans un sens ou dans un autre, de moraliser l'espace ethnosocial **en recréant des normes communes**, comme on peut le faire également de l'espace national, surtout quand cet espace public ethnosocial de liberté a été reconquis si durement. Toute entité politique ouvre *a priori* différents choix politiques et différentes formes d'action possible dont la détermination revient **au politique** dans des circonstances historiques évolutives. Les forces politiques agencent le débat et emportent avec lui les convictions morales.

Cette position renvoie aux opportunités qu'offre le contexte global actuel. «La théâtralisation du repentir», l'affirmation du rôle du tribunal international et de la défense des droits de l'homme, comme la défense des langues régionales sont, à certains égards, des signes encourageants de cette moralisation du monde.

Cette situation en appelle cependant à la vigilance des États et plus encore à celle des citoyens, à leurs capacités spécifiques d'arbitrage tout à fait nécessaires pour contrer les dérives possibles inhérentes au système démocratique lui-même dans un système capitaliste qui ne cesse de générer des conflits et des stratégies en réponse des acteurs pour les résoudre, l'un ne pouvant aller sans l'autre. Qu'on se rappelle des mobilisations citoyennes en faveur de la Bosnie qui ont incité le chef de l'État français à intervenir en faveur des frappes rapides. Elles se sont révélées cruciales dans l'arrêt de la guerre.

On doit cette mobilisation citoyenne aux gens du spectacle qui ont ainsi démontré qu'ils pouvaient rapidement devenir des locomotives de celle-ci dans les sociétés contrôlées par les médias (grève de la faim et mobilisation citoyenne lancées en août 1995 par la comédienne Ariane Mnouchkine au théâtre de la Cartoucherie de Vincennes pour protester contre l'inertie des puissances occidentales dans la guerre des Balkans).

Le problème crucial est de permettre aux individus de garder des capacités de vision critique et de participation active à l'organisation de la société civile, voire à la résolution des conflits qui traversent leurs sociétés, de faire en sorte qu'ils se réapproprient à la fois les héritages positifs de la modernité et ceux récents liés à la conscience postmoderne comme orientations pratiques de base pour la conduite de l'action civique.

Il s'agit d'objectifs concrets à mettre en œuvre dans la plupart de nos sociétés où les tendances régressives s'affirment avec prégnance, surtout dans les contextes fragilisés de l'Est et du Sud. Mêmes les vieilles sociétés démocratiques ont du mal à contrer aujourd'hui l'**ambivalence** contenue dans les faits sociaux et langagiers eux-mêmes. La principale ambivalence est contenue dans la logique des concepts : les concepts ne préexistent pas à leur mise en expérience dans une société concrète, même si les mots sont disponibles dans la société. **Ils ne prennent un sens que si les groupes sociaux leur en donnent un, et ce, continuellement, pour réinstituer le sens et les valeurs qu'on veut imprimer à la société.** Tout dépend quels groupes sociaux les mettent en œuvre, car il y a **concurrence** sur les différents sens à donner au mouvement de la société. C'est pour cela que la **bataille du sens** se mène partout désormais, mais principalement au sein de la **culture réinventée au travers des médias et des groupes** qui s'associent à celle-ci et en structurent le champ sémantique.

Dans cette compétition pour le sens, la radicalité du scepticisme à l'origine de la pensée de rupture moderne et postmoderne apparaît comme l'antidote de la destruction sceptique de la raison et du sujet. Elle laisse une ouverture aux discours de l'autre, sans pour autant abandonner une quête qui intègre les acquis démocratiques du passé et facilite l'émergence des nouvelles exigences exprimées en cette fin de siècle pour régénérer un rationalisme en voie d'épuisement.

5. PERSPECTIVES

5.1. Nouveaux mécanismes de pouvoir macrorégional et global

L'important à l'avenir, à mon sens, est d'approfondir l'observation des **processus sociaux de construction** (institutionnelle et extra-institutionnelle) des nouvelles entités collectives dans le cadre européen présentées dans cette synthèse.

Les constructions sociales concomitantes de l'ethnie et de la nation qui contribuent à façonner des nations multiethniques et multiculturelles d'un nouveau genre modifient les cadres de référence, rehiérarchisent les groupes dans ces espaces en mutation dans un sens qui est loin de correspondre à l'image idéologique souvent idéalisée ou par trop schématiques que les médias disséminent. Les discours des intellectuels appelés à réaliser ces constructions pour seconder les politiques doivent faire partie de recherches à venir, car ils infléchissent le sens des constructions réalisées.

Dans cette perspective, l'analyse des mécanismes institutionnels et de gouvernance afférents à la construction des sociétés pluriculturelles, le repérage des lieux de dissémination de flux discursifs (les espaces étant conçus comme des espaces de flux financiers, discursifs, économiques) et de régulations politiques des nouvelles entités territoriales (nouvelle géographie de pouvoir, régulation discursive) deviennent des priorités.

Car, si les « identités locales » prennent souvent la forme d'un ethnisme essentialiste, production catégorielle moderne, cela ne peut venir désormais que de l'imposition par de **multiples acteurs politiques** (à identifier) dans le contexte européen et mondialisé, y compris des États-relais, de ces différents acteurs que les interrogations actuelles remettent au centre de l'analyse des politiques de régulation des mouvements identitaires, de leurs avatars et des politiques néolibérales. Les instances européennes, comme la commission des pouvoirs locaux et régionaux, par exemple, ou les instances de pouvoir nationales et régionales, chargées de la décentralisation régionale, sont des bons lieux d'observation des processus de recatégorisation des entités collectives territorialisées.

5.2. Stratégies des acteurs

Les stratégies des acteurs de la société civile face à ces nouveaux mécanismes du pouvoir disséminés dans tout le champ social par ceux qui contrôlent la mise en sens des sociétés doivent retenir toute notre attention. Le désordre sémantique et la confusion des représentations identitaires qu'engendrent ces **nouvelles configurations territoriales**, en brouillant des repères longtemps stabilisés par des pratiques concrètes des lieux et des habitudes politiques, n'est pas sans provoquer de grandes perturbations dans un corps social mis à l'épreuve par les multiples adaptations auxquelles il doit faire face.

Obligés de redéfinir leurs appartenances en fonction des injonctions d'un contexte institutionnel qui assigne de plus en plus une nécessité de conformité aux nouvelles catégories mises en place de façon légitime par les institutions étatiques, **les acteurs sociaux sont pris au jeu de cette redéfinition contrainte. Les identifications de chacun dépendent des ressources à leur disposition dans le corps social, dans leur famille ou leurs affiliations diverses, leur lieu de résidence (rural ou urbain), leurs possibilités de se raccrocher à un groupe de solidarité ou de proximité, etc.** Les plus démunis de ressources matérielles et identificatoires (ruraux « dépayonnés », chômeurs, jeunes) ont tendance à renforcer des réflexes néo-conservateurs qui font du conflit culturel ou de l'incompatibilité de cultures réifiées et essentialisées leur nouveau credo politique. Ils légitiment d'autant plus facilement les nouvelles catégories stéréotypées mises à leur disposition par le nouveau contexte institutionnel qu'ils sont de plus en plus dépersonnalisés ou déstructurés.

Les progrès de l'intégration européenne appellent d'autant plus au renouvellement du questionnement sur les identités collectives, et plus particulièrement ethniques, qu'ils favorisent l'émergence de **mosaïques** d'identités historiques (c'est-à-dire d'anciens construits sociaux qui ont montré une certaine permanence dans le temps). Les identités locales ou ethniques reconstruites *in situ* (altérité endogène) se juxtaposent avec les identités des groupes ethniques issus de l'émigration (l'altérité allogène). L'ensemble constitue une pluralité d'identités sociales et culturelles dans laquelle les acteurs sociaux concernés peuvent et doivent puiser **pour reconstruire les liens d'appartenance** à partir de codes culturels communs (ensembles de symboles, métaphores généalogiques et naturalistes) pour se représenter (et se faire) dans l'ensemble social complexe et hiérarchisé avec différents degrés d'inclusion/exclusion.

La mise en ordre, et en sens, de ce bricolage individuel peut venir de la société civile à travers ses **associations et organisations diverses** qui informent les institutions de leur existence et de leurs besoins, mais **ces instances** ne peuvent se substituer à elles pour leur stabilisation dans un ordre démocratique et égalitaire, surtout quand certaines **forces politiques** bien organisées ont tendance à disséminer dans la société l'inévitabilité d'un ordre inégalitaire de plus en plus fondé sur un nouveau racisme différentialiste qui évolue vers un fondamentalisme culturel.

C'est donc à cette interaction entre ces organisations émanant de la société civile, de l'État et de la société globale, au rôle d'arbitrage et de rééquilibrage des États et des citoyens qu'il semble nécessaire de continuer à réfléchir dans différents contextes comparatifs.

Dans le **processus de recomposition des entités politiques** qui s'opère aujourd'hui en Europe, après la grande rupture que représente la chute du communisme, l'ethnie remise en selle aux côtés de la nation un peu partout dans le monde, donne aux différentes entités collectives une coloration particulière : on est en présence d'**ethno-nations** dont certaines plus que d'autres, dans la perspective de leur entrée future dans une Union européenne élargie, cherchent à **devenir des nations politiques** au sens français du terme en hiérarchisant les notions et les conséquences pratiques que chacune de ces notions a dans le champ politique (caractères inclusif ou exclusif de la nation ethnique et « démique »). D'autres, au contraire, trouvent de nouveaux équilibres autour d'un ethnisme réélaboré qu'ils cherchent à moraliser autour de **compromis de survie pragmatiques ou d'une nouvelle éthique**.

5.3. Du rôle d'arbitrage des États dans un monde global clivé et en interdépendance

Car, il s'agit dans tous les cas d'un **passage en train de se faire d'un système de représentations à un autre** qui redéfinit en même temps les ayants droits à la citoyenneté et les privilèges afférents au sein de l'État moderne (droits à la culture, à l'emploi, à la santé, à la retraite). La forme de ce **passage** apparaît directement liée aux traditions politiques des pays. Avec la fin des mythes rassembleurs, les structures politiques unitaires se brisent sous l'effet de la mise en avant des différences, provoquant instabilité et conflits, et nécessitent des réajustements institutionnels.

Le « différent » divise, fragmente, reconstitue de nouveaux ensembles politiques. **L'ethnie** qui a été jusqu'à présent pensée comme entité non politique et infranationale **est devenue une notion politique qui divise le corps social** si une conception de nation monoethnique tend à s'imposer dans un contexte pluriethnique (privilèges d'autochtonie ou de préférence nationale). La langue reste un principe de division majeur dans la logique ethnico-nationale.

La conjoncture actuelle met en lumière le fait que la construction historique d'identités est toujours soumise à des réajustements et à des recompositions, que celles-ci ne sont jamais stables et doivent être toujours refondées à chaque moment de l'histoire, que chaque pays peut avoir un mode de construction différentiel de la différence.

Dans les démocraties occidentales, stables, anciennes, régulées, et dans les nations issues de la fragmentation des empires, comme le sont les jeunes nations issues des empires austro-hongrois, ottoman, russe et soviétique, les critères de refondation de la nation sont différents et liés à leurs configurations internes propres : la religion orthodoxe reste encore un ciment national fondamental pour maintenir ensemble la Grèce multiethnique et multi-confessionnelle. Certains courants en Pologne cherchent une autre force de cohésion que le catholicisme pour refonder l'identité polonaise et emprunte à l'histoire le dialogisme du *Commonwealth* polonais pour obliger le catholicisme hégémonique à transiger sur la base de soubassements propres. La langue est l'élément fédérateur des Albanais. Le passé historique commun sur un territoire précis reste l'élément déterminant pour la Serbie (Kosovo). La « volonté commune » à la française ou le modèle unitaire français ne s'impose plus comme allant de soi pour toutes les nations, comme on a pu le croire depuis le ^{xix}^e siècle où la création d'une langue unifiée était l'étape indispensable pour réaliser une nation moderne à laquelle est restée longtemps attachée la notion de progrès social. Les attitudes, discours et revendications changent en fonction des critères de choix initial. L'héritage d'une culture politique spécifique infléchit ces adaptations. Sans faire pour autant du déterminisme culturaliste sommaire, montrer comment ces héritages à la fois

perdurent et se nourrissent des innovations institutionnelles qui sont débattues et qui circulent dans l'espace global est une tâche de clarification importante. Les changements peuvent être purement tactiques et rhétoriques à court terme. Les observations doivent être réalisées sur le long terme, pour pousser plus avant les interprétations.

Nous avons vu que les notions étudiées s'avèrent à contenu variable selon les contextes concrets de mobilisation. Les minorités ne sont pas toujours des victimes en soi, mais dominantes ou dominées en fonction des conjonctures, victimes ou oppressives selon les moments, car toujours impliquées dans des rapports de force sociopolitiques et des découpages territoriaux et de pouvoir. Les groupes en contiguïté dans une même société multiculturelle en redéfinition adoptent des rhétoriques de combat, empruntant les habits du religieux ou du linguistique.

Une lecture spécifique doit être faite aujourd'hui des différents discours des acteurs en présence en fonction des enjeux et des caractéristiques du monde actuel qu'accentuent certaines tendances : globalisation, généralisation de l'urbain, effets de la médiatisation, etc. **Il n'y a pas de modèle préétabli pour penser cette situation inédite. Toute localité réinterprète la globalité de l'expérience vécue avec ses propres ressources d'intelligibilité et sa praxis sociale.** Les groupes montrent une grande adaptabilité aux nouvelles situations politiques (mesurable à la rapidité du changement de leurs discours). Cette adaptabilité emprunte des voies différentes selon qu'ils sont dans des situations politiques stables comme en France, ou dans des situations de rupture sociale économique et politique forte comme au Kazakhstan (ce qui accrédirait la thèse de Dewey selon laquelle les symboliques nationales ou collectives diffèrent entre les pays qui ont connu de grandes ruptures historiques et les autres).

Ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de hiérarchie des discours, mais des variations contextuelles de ceux-ci, non une coexistence de vrais et de faux discours, ni de bons et de mauvais en soi, **mais des discours stratégiques de combat pour tel ou tel groupe.** Cette théorie du regard situé ne légitime pas pour autant ces stratégies, mais tente seulement d'interpréter la logique **des situations.**

La tendance à la circulation des concepts et notions ou leur diffusion, dans l'espace mondial à travers les médias, ajoute à cette complexité, car se surimpose une logique externe de flux discursifs à une logique interne (locale). Cette situation crée des amalgames dont il est nécessaire de mesurer les effets locaux de distorsion.

Entre les effets de la globalisation et le surgissement de particularismes hostiles à l'altérité, la construction d'une commune identité européenne

s'avère bien problématique. L'évolution de cette construction extrêmement complexe par la multiplicité des mécanismes mis en jeu est liée à la question des modèles politiques innovateurs pour l'Europe. Chaque société est interpellée dans ses fondements et les principes de base de la théorie libérale sont mis en question. La culture de consommation menaçant l'égalité formelle des sociétés postindustrielles, on peut se demander sur **quels principes politiques et légaux cette égalité va pouvoir être garantie désormais**. La reconnaissance culturelle assortie de droits collectifs ne semble plus garantir une égalité des chances des membres de ces groupes. La mobilisation écologique citoyenne ne semble pas en mesure d'infléchir un développement harmonieux et durable face à un développement technique que les nouveaux pouvoirs structurés au plan transnational s'attellent à construire d'abord pour servir leurs propres intérêts. On doit désormais prendre en compte **le poids des instances supranationales** dans la structuration du champ social, politique et culturel : c'est-à-dire les instances européennes et leur articulation avec l'ensemble formé par la Russie-CEI, cet espace eurasiatique en pleine reconstitution dont l'Europe ne peut pas faire abstraction pour sa propre construction.

Entre le moment de l'émergence du paradigme de la différence dans les années 1970 et le moment actuel, le contexte global a tellement changé que ces changements doivent faire partie de l'analyse. Il faut cependant dissocier l'analyse de cette tendance à la globalisation et l'impact de celle-ci, en l'occurrence, sur le champ du politique et de la culture, de la transformation des identités collectives et des dynamiques politiques et culturelles nationales.

La notion de culture revêt un aspect crucial et ambigu de résistance à la globalisation et de légitimation du pouvoir. **La culture est globale et locale à la fois**. La globalisation facilite la construction de modèles culturels qui se trouvent en résonance avec des structures sociales globalisées. Les anciennes catégories nationales reçoivent une formulation spécifique dans un contexte globalisé, car ce sont des catégories de variations culturelles qui créent des identités différentielles. **Les modèles globaux leur donnent un contenu. La configuration spécifique du lieu particularise ce contenu**. La nationalisation reste un moyen à la disposition des groupes pour se réapproprier les ressources cognitives circulant dans l'espace global. Il n'y avait jusqu'à très récemment que de culture reconnue que nationale. Il s'agit d'un statut rarement mis en question, sauf par les tenants des identités ethniques qui cherchent à se faire reconnaître dans un ensemble national englobant. **Désormais, dans l'espace européen, les identités collectives régionales et minoritaires, sans territoire, ont le droit d'exister**. L'Europe défend leur langue et leur droit à l'expression. Nationalisation et ethnicisation des cultures cohabitent dans l'espace global et local-national européen.

Un des axes d'intérêt, dans le prolongement de ce qui précède, peut être observé dans certains lieux différenciés. Les mouvements identitaires prennent en charge la recreation de la culture des groupes minorés, comment ils la maintiennent vivante, pour éviter que l'État ou le marché aient seuls le loisir de décider de la reformulation du sens de leur expérience. Leurs stratégies culturelles sont essentielles pour maintenir une polarité démocratique et également pour appuyer un dynamisme économique autonome.

L'identité européenne semble se construire ainsi à travers ce mouvement de refonte généralisée des identités collectives de différentes échelles. Il faut tenter de comprendre comment les instances politiques européennes tentent de maîtriser les nouvelles catégories de refondation, de comptage, de description, de représentation sociale sur des territoires redécoupés sur lesquels se brisent les allégeances anciennes pour en faire surgir de nouvelles qui aillent dans le sens d'une **démocratisation des rapports sociaux interculturels**.

Ce mouvement actuel d'intégration régionale et de globalisation fait perdre aux identités à la fois leur consistance et leur rigidité. **Les identités des groupes peuvent regagner en consistance si elles s'appuient sur des pratiques réelles des groupes en interaction, mais non si elles sont assignées d'en haut, par des flux discursifs répétitifs et stéréotypés qui structurent le champ mental d'individus déracinés, déruralisés, atomisés et en perte de vitesse économique.** Si, comme nous l'avons vu, l'essentialisation d'un construit social est une ressource pour les sociétés et pour les groupes qui leur permettent de gérer leur diversité (les grands nombres) et de recréer du lien social stabilisant. Il faut observer comment se reconstruisent les **identités individuelles et collectives** à travers ce va-et-vient continu entre groupes de différentes échelles et de différents mondes et **à travers les pratiques** qu'ils instituent avec ces mondes (interface local/global) observés dans des lieux précis où se tissent des représentations européennes, et ainsi contribuer à penser l'Europe, à la construire dans un sens qui préserve et approfondit la démocratie.

BIBLIOGRAPHIE

DERRIDA, J. (1998). *Cahiers Inter-signes*.

GUERLAIN, P. (1996). *Miroirs transatlantiques : la France et les États-Unis, entre passions et indifférences*, Paris, L'Harmattan, Logiques sociales.

KATUNARIC, V. (1997). *L'ex-Yougoslavie*, Vroëlant, Claire Levy et Isaac Joseph (dir.), Paris, L'Harmattan.

SÉRIOT, P. (2006). «La pensée ethnociste en URSS et en Russie post-soviétique», dans Wanda Dressler (dir.), *Nouvelles tensions impériales et recompositions en Europe centrale et orientale*, Paris, Strates.

SFEZ, L. (2000). *Technique et idéologie*, Paris, Seuil, coll. «La couleur des idées».

VIBERT, S. (2003). «La Russie, le temps et l'espace. Transformations du socio-cosmisme et construction d'une modernité hybride», *L'Homme*, 166/3003, p. 145-170.

Identité et revendication linguistique en Pays basque français

Francis Jauréguiberry
Université de Pau

Le présent exposé est volontairement optimiste. Il prend le contre-pied de l'opinion par trop pessimiste, mais malheureusement souvent fondée, selon laquelle l'actuel développement, partout observable en Europe, de revendications d'appartenance à des communautés locales ou régionales est assimilable au mieux à des réactions de crise doublées de nostalgies passéistes, au pire à des enfermements essentialistes mâtinés de nationalismes xénophobes. Effrayés par les excès auxquels ces revendications conduisent trop souvent, l'attitude intellectuelle et politique majoritairement adoptée rappelle à juste titre la primauté de la raison universelle et des principes démocratiques sur les passions locales. Mais, à trop combattre les croyances, l'attachement, l'émotion partagée, bref les sentiments liés à un territoire ou à des traditions en ce qu'ils peuvent représenter un danger pour la raison, on risque de n'offrir, à ceux qui vivent le plus fortement ces «bouffées de subjectivité», d'autre issue qu'un enfermement défensif sur eux-mêmes.

Un autre point de vue est pourtant défendable. Il s'inscrit dans l'espace de rupture de cette dangereuse identification entre sentiments et irrationalité, et consiste à rappeler que la subjectivité collective ne conduit pas nécessairement à de l'enfermement dans l'irrationnel, l'essentialisme ou le fondamentalisme. Par contre, trop de confusion entre modernité et modernisme, et entre raison et rationalité instrumentale, a toute chance de provoquer cet enfermement. La volonté de rompre ce cercle vicieux constitue le fil conducteur de cet exposé.

L'histoire de la plupart des Basques durant ces 200 dernières années est l'illustration même de la souffrance à laquelle ce type d'identification peut mener ; ils n'ont cessé d'être écartelés entre leur appartenance communautaire, culturelle et linguistique d'un côté, et leur entrée dans la modernité de l'autre. Mieux comprendre ce phénomène aidera peut-être à mieux imaginer son dépassement.

1. LE FRANÇAIS, LANGUE-PONT VERS LA MODERNITÉ

L'identité traditionnelle, c'est l'identité héritée non questionnée, une identité transcendante par rapport à laquelle ceux qui la portent ne peuvent guère prendre du champ. Elle leur apparaît comme toujours déjà donnée : par Dieu, les traditions, les coutumes. Cette détermination est, par exemple, bien repérable au sein de la société traditionnelle basque par le nom qu'y portent les individus. Ce nom n'est pas celui de l'état civil indiquant une singularité autonome, mais celui de l'endroit où vit l'individu, marque de son appartenance à l'organisation spatiale de la communauté. La personne appartient en quelque sorte au lieu et en revêt, un peu comme un habit, les statuts et rôles qui y sont associés. Elle bénéficie en échange d'une intégration sécurisante qui lui permet de guider sa vie sans trop de tourments identitaires.

La marche vers la modernité éloigne progressivement de cette détermination. Elle permet à l'individu de se situer par rapport à elle. Ceci ne veut pas dire que l'identité de l'individu moderne devienne le produit de sa pure volonté. Son identité demeure au contraire largement déterminée par son héritage socioculturel. Mais il y a désormais possibilité de prise de distance envers cette identité héritée. La modernité est, entre autres choses, la possibilité qui est offerte à l'acteur de pouvoir se « regarder de l'extérieur » pour au moins partiellement agir sur la forme même de son identité. C'est en ce sens qu'il devient sujet, c'est-à-dire capable de percevoir et de gérer non seulement son rapport au monde, mais aussi son rapport à lui-même.

Or, que découvre celui qui, dans le Pays basque du XVIII^e ou même du XIX^e siècle, fait ce pas qui le conduit à relativiser l'organisation et la morale communautaire pour adopter une vision plus stratégique de la réalité ? **Que sa langue héritée ne lui sert à rien dans ses contacts avec la pensée universelle.** Que le basque demeure la langue d'une appartenance communautaire rurale et traditionnelle. Que le français est par contre la langue de l'ouverture sur l'universel, celle des Lumières et de la Raison. Si le Basque moderne (l'individu entrant dans la modernité) abandonne alors sa langue, ce n'est pas parce que celle-ci est incapable, de par ses caractéristiques linguistiques intrinsèques, de véhiculer le savoir universel et la Raison, mais parce que

l'immense majorité de ceux qui la parlent relèvent de la tradition, tandis que tous ceux qui se réclament des Lumières en Pays basque communiquent en français.

Les communautés de base constitutives du Pays basque traditionnel n'ont pas voulu ou pu créer elles-mêmes de la modernité. Une des caractéristiques principales du Pays basque est au contraire d'avoir reproduit jusque très tard dans l'histoire son organisation traditionnelle et communautaire. La modernité ne naît pas dans les villages basques : elle y est importée. Or, cette modernité parle français. Le premier bilinguisme basque-français est un bilinguisme **du basque vers le français comme passage obligé vers la modernité**. Entrer dans la sphère du savoir universel impliquait la médiation du français, et par là même l'abandon au moins partiel du basque. **C'est alors et par contraste que le basque est devenu symbole de tradition.**

En se posant comme acte politiquement fondateur de la modernité face aux traditions synonymes d'obscurantisme et de croyances aveugles, la Révolution française ne fera qu'accentuer ce phénomène, lui donnant un caractère institutionnel. Lorsque, par exemple, les révolutionnaires Barère et Grégoire, dans leurs rapports à la Convention, s'en prennent au basque, ce n'est pas au basque en tant que langue qu'ils en veulent, mais en tant qu'instrument empêchant la propagation des Lumières. Comme ils l'exposent, la raison et la modernité parlent français, la superstition et la tradition, basque¹. L'avènement de la modernité en Pays basque a donc malheureusement été synonyme d'un arrachement linguistique (malheureusement parce que, nous le verrons plus loin, cet arrachement a d'abord été douloureux, puis producteur d'un véritable traumatisme socioculturel).

Cet arrachement est souvent présenté comme le produit forcé d'une virulente politique de la République contre les langues minoritaires de France. Il est vrai que, se pensant comme outil privilégié de la modernité et de la raison universelle, l'État français ne fait pas de sentiments au moment de définir une politique linguistique. En Pays basque, celle-ci se traduira par une socialisation linguistique forcée de la population : les Basques doivent accéder le plus rapidement possible au français, cette **langue-pont** permettant de franchir l'ainsi pensé abîme séparant la tradition de la modernité. Bien entendu, cette logique théoriquement généreuse liée à un changement sociétal se double bien vite d'une logique pratique sans doute moins noble, en tout cas plus triviale : celle de la construction d'un État-nation animé du désir d'homogène communion de ses citoyens.

1. Barère, *Rapport du Comité de salut public sur les idiomes*, 8 pluviôse an II, et Grégoire, *Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française*, 16 prairial an II, in de Certeau, Julia et Revel (1975). *Une politique de la langue*, Paris, Gallimard.

Mais l'abandon du basque relève tout autant d'une dynamique interne à la société basque. Les Basques modernes du XVIII^e ou du XIX^e siècle abandonnent le basque non pas seulement parce qu'ils y sont extérieurement contraints, mais aussi parce qu'ils estiment intérieurement que le basque ne leur sert désormais plus à rien². Rétrospectivement, on peut penser que ces Basques, entrant de plain-pied dans la modernité *via* le français, auraient aussi pu vivre et traduire cette modernité en basque, constituant ainsi un noyau bascophone éclairé évitant la future assimilation entre la langue basque et la tradition. Mais cela ne fut pas le cas. La majorité d'entre eux quittèrent définitivement le Pays basque. Et, pour les rares qui y restèrent ou même y revinrent, le défi fut sans doute trop difficile à relever : les XVIII^e et XIX^e siècles passèrent sans qu'une modernité *euskaldun* (en basque) voie le jour.

Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, ce schéma a *grosso modo* fonctionné tel quel et n'a finalement concerné qu'une minorité de la population. Pour cette minorité, l'arrachement linguistique est certes pénible, souvent producteur d'une identité déchirée, mais dans la plupart des cas compensé par une ascension sociale. Dans les campagnes par contre, le basque reste la langue dominante, celle de la quotidienneté, du travail, de la famille et de la subjectivité. Le fait que l'église opte alors clairement pour le basque dans ses rapports avec la population ne fait que conforter la scission entre français-modernité-raison universelle d'une part, et basque-tradition-morale communautaire, d'autre part. De là date le succès de l'expression *euskaldun-fededun* (bascophone et croyant) qui fut pendant plus d'un siècle le principal trait d'auto-identification des Basques.

Entre la communauté traditionnelle, certes agressée mais encore soudée autour de sa langue et sa religion, et la société moderne organisée par l'État, apparaît alors une figure intermédiaire qui s'avérera centrale durant tout le XIX^e et la majeure partie du XX^e siècle : le notable. Celui-ci continue d'appartenir à la société traditionnelle et à participer au fonctionnement de la communauté. Il connaît de l'intérieur ses pratiques, ses croyances et ses façons d'être. Mais il est en même temps de plain-pied dans la société moderne et sait s'y mouvoir. Il en comprend les enjeux et les règles, ne s'y sent pas étranger mais membre à part entière. C'est en fait un moderne qui n'a pas quitté son pays traditionnel et qui, plutôt que de s'atteler à la tâche sans doute énorme d'en changer les règles, accepte de vivre deux identités. Cette position est sans doute parfois inconfortable, mais offre en retour un singulier privilège : celui d'être l'indispensable intercesseur, le *go between* incontournable entre communauté locale encore traditionnelle et société nationale moderne. On assiste alors à une relative paix sociétale : *via* les notables, l'État s'accommode assez bien de la survivance des traditions locales, et les

2. Durant tout le XVIII^e siècle, il se passe exactement la même chose en Pays basque espagnol où les Basques modernes, sans y être contraints, abandonnent le basque pour l'espagnol.

communautés locales assez bien de l'État moderne. Le notable basque s'adresse à la population locale en basque tout en maîtrisant parfaitement le français dans ses contacts nationaux. Il n'est pas seulement un traducteur littéral (ce qui est souvent le cas pour certaines démarches administratives), mais surtout un traducteur interculturel : il adapte les demandes locales aux règles du fonctionnement institutionnel national, tout comme il traduit les attentes de l'État en des termes compréhensibles par la mentalité traditionnelle. Ce faisant, il ne fait que perpétuer la scission communauté locale traditionnelle/société nationale moderne.

2. DU BASQUE COMME SOUFFRANCE

Ce n'est qu'à partir du moment (début du ^{xx}e siècle pour l'essentiel) où la masse des ruraux, soit la grande majorité de la population basque, entre directement dans la modernité (par dessus les notables et le clergé, pourrait-on dire) que le rapport de l'*euskaldun* à sa langue devient douloureux. Son entrée dans la modernité le dote en effet d'un regard critique sur sa double appartenance linguistique, qui se traduit la plupart du temps par l'intériorisation du statut d'infériorité du basque face au français. Le basque ne sert à rien : voilà l'affirmation, pourtant martelée depuis plus d'un siècle par l'État républicain, en particulier par le biais de l'Éducation nationale, qui apparaît alors comme une évidence aux yeux de la majorité. Le basque n'est qu'un reliquat du passé, anachronique à la société moderne.

Mais cette prise de conscience n'est le corollaire d'une découverte de la modernité que sous un seul de ses aspects : l'efficacité, la rationalité instrumentale et la rentabilité. L'autre aspect, celui de la capacité des individus à s'arracher aux déterminations et pesanteurs traditionnelles pour se penser comme sujets libres et comme acteurs autonomes (et donc capables en particulier de gérer ce bilinguisme et les affects auxquels il renvoie) est évacué, laminé par la nécessité de s'adapter à tout prix à ce qui apparaît alors être le cours de l'histoire. Dans cette sorte d'aliénation au modernisme, caricature de la modernité, l'*euskaldun* est malheureux. Il vit sa langue, celle de son enfance, de ses émotions et de sa subjectivité comme une souffrance. Il sent confusément qu'il s'agit là d'une richesse, mais d'une richesse qui ne sert à rien dans le monde moderne, qui ne permet de rien monnayer, si ce n'est la moquerie de ceux qui l'ignorent.

Ce sont les générations de l'entre-deux-guerres qui vivront de façon la plus traumatisante cette souffrance linguistique. Beaucoup choisiront ne pas apprendre le basque à leurs enfants : au nom de leur bien et de leur avenir, pour qu'ils ne connaissent pas les humiliations qu'eux, parents, ont subies à l'école ou dans les administrations parce qu'ils maîtrisaient mal le français.

Mais si tout est fait par les parents pour qu'il n'y ait pas transmission de la souffrance aux enfants, il y a malgré tout stigmatisme chez ces derniers. Car, bien que ne sachant pas ou mal le basque, ils grandissent dans une ambivalence, elle aussi traumatisante : leurs parents continuent à médiatiser l'essentiel de leur subjectivité par le basque (l'appartenance communautaire, l'intime, le religieux, le rapport à la nature, etc.) et, dans le même temps, vivent cette médiatisation comme quelque chose de honteux. Cette ambivalence est douloureusement vécue par ces enfants, car elle est synonyme d'un principe de vie nié par la raison. On mesure mal les blessures que cette négation a provoqué en Pays basque. Sans doute parce qu'elles ont toujours été tues ou cachées : les Basques sont fiers et ce n'est pas un cliché. Or, c'est de leur fierté qu'il s'agissait.

3. DU DÉSIR DE LANGUE BASQUE COMME DÉPASSEMENT DU MODERNISME

Si cette période semble révolue, c'est parce que le passage du Pays basque de la tradition à la modernité est définitivement achevé et, corollaire linguistique, parce que tous les Basques parlent aussi bien français que l'ensemble de leurs concitoyens. Il n'y a plus stigmatisme parce qu'il n'y a plus cause de stigmatisme. Des générations sont passées, et le basque aurait pu aussi trépasser. Mais tel n'est pas le cas, bien qu'il soit d'une certaine façon en train de le faire : le Pays basque est parvenu à un stade où la transmission passive du basque est en voie d'épuisement³.

Or, c'est à ce moment précis, à l'heure où l'on sonne le glas du basque, où, avec sa mort, sont censées disparaître tant de souffrances linguistiques, que les Basques veulent, semble-t-il, le plus le parler⁴ ! On n'a jamais si peu pratiqué le basque et à la fois tant désiré le faire ! Certains pensent qu'il s'agit là d'un réflexe devant la mort : on ne veut pas que les choses meurent, surtout celles qui ont servi à véhiculer tant de vie. Mais c'est oublier bien vite l'action des deux ou trois générations antérieures qui n'ont rien fait pour empêcher le basque de disparaître. La nostalgie potentielle que représentait pour ces générations la disparition du basque était moins pénible à leurs yeux que le malheur que sa pratique semblait leur apporter. Bien sûr, le malheur n'étant plus là, la nostalgie paraît bien pénible à vivre aux générations suivantes... d'autant plus que le désir qu'elle engendre ne coûte pas grand-chose.

3. En 2004, seul un tiers des 260 000 des habitants du Pays basque français parlaient le basque.

4. Une majorité (63 %) de parents souhaitent que le basque soit enseigné à l'école. Actuellement, un quart des enfants sont scolarisés en basque dans le primaire (filière basque avec apprentissage du français ou filière bilingue), l'offre ne répondant pour l'heure pas à la demande. En Pays basque espagnol, les deux tiers des enfants sont scolarisés en basque, le tiers restant ayant accès à un apprentissage du basque.

Bien que l'analyse de ce désir de basque relève sans doute partiellement de considérations psycho-situationnelles, une autre piste interprétative peut être empruntée : celle de la crise du modernisme.

Si les modalités historiques de l'entrée des Basques dans la modernité expliquent en grande partie l'abandon de leur langue, c'est la crise de cette même modernité qui explique à son tour leur attention nouvelle pour cette langue. Ou, plus exactement, c'est la crise de la modalité sous laquelle cette modernité a été majoritairement vécue en Pays basque, à savoir le modernisme, qui permet de comprendre ce désir identitaire de basque. On peut définir le modernisme comme l'idéologie offensive de la modernité contre les croyances traditionnelles, l'attachement communautaire et la subjectivité partagée en ce qu'elles s'opposent à la raison, à la liberté individuelle, à la science et au progrès. Appliqué à notre siècle, le modernisme devait conduire au déclin des spécificités locales face aux enjeux universels, au dépassement des pesanteurs régionales par l'accélération mondiale des flux, à l'effacement de l'inscription spatiale du lien social par la généralisation des échanges. Le progrès technique, le développement des communications et la rationalisation économique indiquaient la direction que devaient suivre les sociétés, les faisant passer de la globalité des villages au village global cher à McLuhan.

Cette vision moderniste, doublée d'un certain évolutionnisme, a inspiré jusqu'à il y a peu la plupart des interprétations des mouvements de défense de cultures minoritaires et des revendications du type « vivre et travailler au pays », les réduisant à n'être que pures réactions ou nostalgies passéistes. Ces mouvements ont été appréhendés comme des conduites de crise et des replis défensifs d'acteurs déstabilisés par le progrès. Les particularismes locaux allaient à contre-courant de l'évolution générale de nos sociétés vers plus de rationalité, d'universel et de mouvement. Mais, en ne laissant d'autre alternative à ceux qui restaient fidèles à la culture et aux traditions basques que l'enfermement dans un communautarisme rétrograde ou le saut historique dans le nationalisme basque, le modernisme en Pays basque n'a sans doute pas exactement produit ce qu'il espérait...

Cette assimilation de la modernité au modernisme, de la raison à la rationalité instrumentale et des sentiments à l'irrationalité doit être dépassée. S'y tenir reviendrait à précipiter le mouvement déjà observable de la perte des repères sociaux capables de donner un sens à l'action des individus en dehors du triomphant calcul stratégique par rapport au marché (calcul cynique pour les puissants et désespéré pour les plus faibles). Depuis quelques années, cet orphelinat de sens se traduit chez beaucoup par une aspiration à « autre chose », du sentiment, de la chaleur humaine, une appartenance et une reconnaissance qui ne soit pas achetées mais authentiquement vécues.

Face aux dérives que cette aspiration peut induire (sectes fusionnelles, communautés essentialistes, nationalismes xénophobes), il est essentiel d'affirmer contre le modernisme que la modernité n'exclut pas la croyance et les sentiments au profit de la connaissance objective. Elle est, au contraire, tension permanente entre raison et subjectivation. La subjectivation renvoie à la capacité et à la volonté d'un individu de se construire en tant qu'acteur de sa propre vie. Et ceci, pas seulement à partir d'une interprétation raisonnable de son insertion sociale (ce qui renverrait à une espèce de conformisme), mais aussi à partir de ses affects et de ses passions. C'est **aussi** dans cette tension constructive que le désir de basque peut être lu. L'identité basque ne serait alors plus simplement synonyme d'une tradition communautaire ou d'une aspiration nationaliste, mais **aussi** marque du désir de construire sa propre vie en s'appuyant sur une culture propre et une mémoire collective, sans renoncer pour cela à la raison universelle et aux principes démocratiques. L'identité basque deviendrait une identité « pour et avec » et non pas « contre et sans ».

4. DE L'EUROPE COMME ESPACE D'UNE MODERNITÉ BASQUE

En quoi la référence européenne peut-elle aider les Basques à surmonter la difficile scission modernité-tradition qui vient d'être exposée? Une réponse apparaît, presque évidente. L'Europe ouvre un horizon de **reconnaissance** de cette tension qui traverse tous ceux qui ne se résolvent pas à nier leur appartenance et culture particulière au nom de leur adhésion aux principes universels de la raison, de la liberté individuelle, de la science et du progrès. Elle leur offre la reconnaissance que l'un des termes ne doit pas se construire au dépend de l'autre.

L'Europe le dit par son existence même. Elle est en effet, d'entrée, pluri-culturelle. Congénitalement, pourrait-on dire. Contrairement à la France, l'Europe s'est construite dans sa diversité culturelle et linguistique, et en a fait un principe de richesse, en rien antinomique de la modernité. Mais elle le dit aussi par son action : par exemple, la Charte européenne des langues minoritaires qui redonne à la langue basque sa dignité, en faisant de son emploi un droit. Droit et Charte que la France, soit dit en passant, n'a toujours pas reconnus. Et si elle les reconnaît un jour, ce sera grâce à l'Europe. En ce sens, l'Europe est bien le lieu d'une nouvelle modernité où appartenance et principes universels ne doivent plus s'opposer mais s'épauler.

Cette nouvelle modernité européenne, symbole d'ouverture, de reconnaissance et de respect doit être affirmée avec force. Et ce, d'autant plus que l'actuel débat sur la constitution européenne montre que beaucoup se font une autre idée de l'Europe qui devrait être, selon eux, synonyme de

l'aboutissement d'un modernisme triomphant marquant la fin du particulier (associé au qualitatif) au profit du général (associé au quantitatif) et dont la gestion, mue par un pur désir d'efficacité économique, est dénoncée, souvent avec raison, comme purement gestionnaire et technocratique.

Il est donc essentiel de rappeler, contre ce modernisme menaçant auquel l'Europe est trop souvent associée, que la modernité n'exclut pas la croyance et les sentiments au profit de l'action instrumentale. Que l'émotion et l'appartenance, ce n'est pas le mal. Que le désir d'apprendre une langue minoritaire qui, selon les dogmes de la rationalité instrumentale, ne sert pas à grand-chose, ce n'est pas de l'irrationalité. Et qu'un individu, dans sa volonté de se construire, peut très bien mobiliser sa tradition sans pour cela être archaïque ou fondamentaliste.

Procéder autrement, c'est courir le risque de blesser des subjectivités individuelles au moment où celles-ci se cherchent, et de les voir se transformer en conduites où la défense de l'identité aspire toute l'action. Et l'on sait trop bien ce qui peut collectivement en résulter : fermeture ethnique, communautés essentialistes, nationalisme xénophobe avec le cortège de violence que cela peut susciter. Contre ces démagogiques et confortables enfermements auxquels mènent trop souvent les appels à l'identité, c'est la figure complexe du sujet d'une nouvelle modernité qui doit être affirmée, un sujet capable d'articuler sans les fusionner appartenance communautaire et aspiration universelle. C'est en tout cas l'hypothèse de cette tension créatrice qui amène à considérer de façon positive l'action d'offrir aux enfants du Pays basque la possibilité de parler basque. Le basque apparaît alors comme un trésor identitaire, marque d'appartenance volontaire à une communauté en rien antinomique d'une citoyenneté européenne.

Si l'Europe parvient à être associée à cette volonté de nouvelle modernité contre le modernisme technocratique ambiant, alors il faut gager que la plupart des Basques seront capables de faire la démonstration qu'il est possible de conjuguer références à la tradition et différences culturelles avec défense des principes démocratiques et participation à la raison universelle.

BIBLIOGRAPHIE

Barère, *Rapport du Comité de salut public sur les idiomes*, 8 pluviôse an II, et Grégoire, *Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française*, 16 prairial an II, dans Michel de Certeau, Dominique Julia et Jacques Revel (1975). *Une politique de la langue, La Révolution française et les Patois*, Paris, Gallimard.

CHAPITRE

3

Dynamique de citoyenneté forcée et échelle de pouvoir

Au Québec, les municipalités mises
en fusion. Lecture croisée de Jürgen
Habermas et de Robert Castel.

Pierre-W. Boudreault
Université du Québec à Chicoutimi

**« Trouvez le présent dans le passé,
et vous comprendrez le monde ».**

À la suite des « fusions forcées » de municipalités urbaines et rurales des grandes régions au Québec en vastes agglomérations urbaines (métapoles), un regain d'intérêt pour la chose municipale s'est transformé en affrontements politiques qui ont dépassé les limites des droits civiques. Un an après les « fusions forcées » parce que dites non démocratiques, n'ayant pas fait l'objet de consultation électorale, le parti souverainiste a été battu aux élections de 2003 par le parti adverse qui promettait la « défusion » et en soulignant fortement un renforcement de l'allégeance aux principes fédéralistes. Tel que promis, le Parti libéral provincial réalisa la partition de la fusion réalisée par le gouvernement précédent, et notamment Montréal connut une séparation entre les villes à majorité anglophone et les autres. Le propos de ce texte est de s'interroger sur la place de la ville par rapport à la région dans la redéfinition de la légitimité démocratique et ce, au moment où la globalisation économique, la compétition internationale entre grands groupes industriels, la mise en place d'organes supranationaux de décisions, l'affaiblissement des États-nations remettent en question les fondements régionaux sur lesquels

s'est constitué l'État moderne au Québec. Comment l'effervescence politique des opposants à la fusion pose la question de l'importance de l'imaginaire collectif et des représentations symboliques de l'espace dans le contexte accéléré de désindustrialisation et d'affaiblissement du pouvoir des régions, notamment des régions éloignées.

1. LE CADRE CONCEPTUEL, LE *MUNICIPIUM* ET LA *COMMUNIA*

L'Antiquité est urbaine par la dominance de la monarchie, le Moyen Âge rural avec la prégnance des seigneuries, et la modernité métropolitaine sous l'emprise des marchands et du commerce international. La ville est donc une entité politique antérieure à l'État occidental moderne, la commune naît contre l'État, comme le rappelle Stephan Jonas (Bourdin et Hirschhorn, 1985, p. 35-39). Il faut aussi se rappeler les réflexions sur les fondements socio-politiques des villes effectuées par Max Weber sur *La ville* où il signale notamment que le *municipium* désignait, chez les Romains, «la ville soumise à Rome mais se gouvernant par ses propres lois», et que celle-ci se caractérisait par son «indépendance politique *de facto* non légitimée par le pouvoir central» et que plus tard, la *communia* contenait «l'association de bourgeois d'une même localité jouissant du droit de se gouverner eux-mêmes, s'étant structurée selon des règles particulières fut le résultat d'une alliance entre groupes (bourgeois, corporations d'artisans, fraternités, marchands ou rentiers citadins) fondue dans une *fraternisation*. Pour Weber, la ville historique était un «lieu de fraternisation communautaire fondée sur le serment», et ces fraternisations favorisaient des relations de «sociations» scellées au moyen soit d'un compromis, soit par une entente, soit par une coordination, consacrés par la «conjuración», comme le souligne fortement Jonas (Bourdin et Hirschhorn, 1985, p. 40 et suite). Enfin, cet écrit de Max Weber : «En définitive, le concept de "commune" est né dans l'Antiquité, par opposition à celui "d'État" : celui-ci, bien sûr par incorporation des cités dans le grand état grec ou romain ; celle-là au contraire en prenant son indépendance politique» (1947, 1982, p. 58).

Mutatis mutandis, les villes se sont érigées au Québec en marquant leur autonomie par rapport aux entités rurales issues de la tenure seigneuriale abolie seulement en 1854. Pas si loin de nous, jusqu'à la bien nommée Révolution tranquille de 1960, l'État québécois trouvait ses appuis politiques sur le vote des gens de la campagne, alors que dès 1921 la population urbaine dépassait la population rurale. Dans ce phénomène, il ne s'agissait pas seulement de souligner l'avènement d'une distance culturelle entre la ville et la campagne, une urbanité contre une ruralité, pas plus que l'affirmation d'une civilité ou d'une citadinité à l'encontre d'une rusticité, il s'agissait d'une

transformation structurelle passant d'une économie agroforestière en une économie industrielle, « d'une conscience locale et dynastique à la conscience nationale et démocratique », pour paraphraser Habermas (2000, p. 147). Pour ce faire, l'État moderne a dû rechercher jusqu'à tout récemment son appui politique sur le territoire rural pour procurer aux villes industrielles et commerçantes l'autonomie nécessaire à leur expansion. C'est en assurant le consentement des régions rurales et forestières que les villes ont cédé à l'État le champ politique de l'organisation et de l'aménagement de l'espace. Dans la globalisation des marchés et une économie axée sur le secteur quaternaire, notamment l'important vecteur des communications, une réorganisation du territoire succède à celle mise en place pendant la modernité fondée sur les industries de transformation des richesses naturelles et politiquement assujettie à l'État sous le mode de « régions administratives » à la tête desquelles on retrouve des préfets.

Plusieurs questions se posent, la moindre n'est surtout pas celle du déficit démocratique lorsque, comme le signale Habermas, « le cercle des personnes qui participent aux décisions démocratiques ne recoupe pas le cercle de ceux qui subissent les conséquences de ces décisions » (2000, p. 132). Dans le contexte de l'interdépendance accrue entre les États, la question posée peut ainsi être formulée : peut-on interpréter la réaction des citoyens à la loi des fusions municipales « forcées » du gouvernement du Québec comme l'expression d'un phénomène politique d'autonomie latente des villes qui puise ses fondements sociologiques dans le prolongement de l'histoire qui a marqué la fondation des villes comme localités autonomes et en lutte contre le pouvoir central qui, dans la modernisation récente, a pris la forme « d'un État bureaucratique successeur de l'État patrimonial ennemi mortel de la ville européenne », comme le souligne Jonas (Bourdin et Hirschhorn, 1985, p. 45) ? L'État centralisateur, en ce qui concerne l'époque contemporaine, impose son autorité sans garantir le consentement de l'ensemble des organisations urbaines situées hors des grands centres qui, on le sait, récusent la compétence de l'État et son pouvoir de redistribution et de répartition de la richesse nationale. Les municipalités refusent alors d'être considérées comme de simples unités de gestion de services dits de proximité, et leurs dirigeants de devenir de simples administrateurs municipaux relents de la ville moderne émancipée de la tutelle seigneuriale parce qu'elle avait imposé l'alliance entre les marchands et les artisans dissidents. En adoptant une perspective historique, et en poussant le trait, on peut ainsi poser que la modernité s'est politiquement érigée à partir des luttes sociales pour la protection de la propriété privée, laquelle garantissait l'expression concrète de la liberté. L'individu pouvait ainsi délibérer et arbitrer l'usufruit de son bien, affirmer et afficher son autonomie. La reconnaissance civique de la personne trouve son écho dans l'inscription juridique de sa propriété privée et ce, dans un espace historiquement

défini nécessaire à l'exercice de la liberté individuelle et de sa libre circulation à l'intérieur de frontières nationales. En revanche, en inféodant les villes sous la domination locale d'une élite traditionnelle qui, tout en assurant l'appui de la paysannerie, on restreignait le pouvoir des villes au domaine de l'administration des services de proximité désormais assujettie à l'ordre hiérarchique par opposition à dynastique. Le concept ambivalent de « région », amalgamé à celui de « pays/patrie » pour les résidents, servait de cadre pouvant circonscrire le champ des pouvoirs de décision, laissant à l'appareil politique gouvernemental l'arbitrage, et toute l'autorité pour retenir localement les retombées économiques des divers compromis politiques débattus à Québec ou à Ottawa (*cf.* les Ententes-cadres des années 1970).

2. LA REDÉFINITION DU CONCEPT DE CITOYEN ET LE CADRE DE LA NOUVELLE ÉCONOMIE

La question de la transformation de la notion de citoyen s'impose avec cette refonte juridique et administrative de l'espace. En très peu de temps, le citoyen est passé d'une période où les références étaient celle de l'urbanisation/ruralisation à celle d'une régionalisation des pouvoirs administratifs. Avec une refonte des villes, n'y a-t-il pas eu aussi un pouvoir accru de la ville, un *municipium* qui s'impose à l'encontre d'une *communia*? Quel sens prend alors l'effervescence municipale, et l'importance des villes ne reposerait-elle pas sur une reconfiguration de la division internationale du travail? La région qui, depuis les années 1960-1970, était le cadre des arbitrages entre les différents groupes sociaux semble dépassée par les grandes agglomérations urbaines devenues le champ de confrontations entre différents groupes et diverses solidarités contemporaines issues de la société tournée vers la globalisation/mondialisation. Ce sont, avant et depuis la mouvance des fusions, les maires de ces grandes métapoles, appuyés par une légitimité populaire, qui retiennent l'attention des pouvoirs gouvernementaux tant au provincial qu'au fédéral, et qui emportent les décisions en termes de développement des infrastructures nécessaires dans les économies d'agglomération. Une économie qui fait de la ville une entreprise économique dans l'organisation des lieux de communication devenues stratégiques au moment où les communications et l'information se substituent à une économie d'extraction et de transformation primaire des matières premières, et qui affectent l'ensemble du territoire, y inclus les territoires éloignés, rendant le principe fordien des économies d'échelle totalement inopérant, voire réhibitoire.

L'économie d'agglomération, à la différence de la ville centrée sur un site industriel relativement clos et spécifique, est fondée sur la présence dynamique de lieux d'attraction culturelle, de pôles intermédiaires de fournisseurs de

biens et de services, d'un savoir incorporé, ce que Alain Lapointe nomme l'« effet d'atmosphère » (Lapointe, 2003, p. 13 et suiv.), un style de faire et une capacité de transmission de la formation efficace, ou « capital culturel », qui facilitent la valorisation des personnes, les échanges des connaissances tacites et du transfert des savoirs empiriques. L'attraction que constituent ces villes réside sur la mobilité stratégique des usagers, le déploiement polycentrique des activités qui casse avec l'organisation en systèmes de zones et de quartiers spécialisés. L'ensemble de l'espace métropolitain est un espace de formation pas seulement de consommation, la métropole ne laisse pas au seul système d'éducation les apprentissages par la pratique (*learning by doing*) ou par l'usage (*by using*), mais devient un chantier ouvert par le lien entre la technique et le social, opérationnalise en quelque sorte la culture de l'interaction/transaction sociale du face-à-face et du contact personnel répété, une entreprise décloisonnée et ouverte, un potentiel plutôt qu'une désignation, un ensemble polyvalent de lieux où toutes les possibilités peuvent être imaginées ou rêvées puis mises à l'œuvre sans ambages, les mises en scènes créées à la demande aussi variable que multiple, les activités et les services colorant l'ensemble de son territoire. Au lieu d'être refermée sur un site industriel limité à l'enceinte de l'usine et faisant converger des services afférents au détriment des autres, cette économie d'agglomération mobilise les particularités culturelles et historiques de l'agglomération pour la transformer en cadres de rencontres et de réunions susceptibles de stimuler les échanges pratiques et la réactualisation des expériences pratiques de la population concernée. La ville est ainsi un acteur économique qui fait la différence par l'interrelation des réseaux formels (informations codifiées) et informels (communications des compétences tacites et sensorielles reliées à la dynamique et au style des organisations), et les lieux de rencontre ne sont plus l'apanage de l'entreprise à l'exclusion des autres, mais leur présence joue dans la dynamique de la création et ce, pour des individus hypermodernes qui se pensent dans le présent comme acteur et non plus dans le projet qui oblige l'attente, le sursis, une conscience de la durée dont il n'a pas le contrôle, exige une perte de temps au moment où le juste-à-temps annule l'implication du long terme. Il y a un retour de la coprésence de différentes catégories sociales plutôt que des clivages, on assiste à des brassages de populations variées. À défaut, la « région » reste « spécialisée » et le modèle en système compartimenté sur lequel la modernisation s'était matérialisée fait figure d'une cour/administration où se manifeste une guerre des places entre fonctionnaires de la régulation/normalisation, d'un appareil dédié au service d'un gouvernement centralisateur et le lieu des éternels palabres de « courtisans » qui courent les rapports plutôt que les ouvertures d'entreprises. Un appareil qui sert habilement de neutraliseur puisqu'il sert de paravent, ou d'apparence de décentralisation, le fait d'être en région est bien tangible mais, sur le plan des réalisations économiques, les discussions semblent stériles aux

yeux des « payeurs-de-taxes-de-la-province-la-plus-imposée-du-Canada » et font plus de tapage que de bruit.

Le territoire fragmenté en régions administratives correspond au pouvoir des organismes de régulation et de redistribution au demeurant efficaces au moment de l'instauration du fordisme périphérique. Sous l'emprise du capitalisme marchand et commercial mondialisé, les villes ne sont-elles pas en train de refondre un pouvoir qui transcende l'idée de la « nation » d'hier pour devenir les nouvelles « baronnies » d'aujourd'hui? En laissant aux villes le pouvoir nécessaire pour façonner l'espace aux conditions nouvelles des marchés, l'État-nation s'est-il délesté d'un pouvoir plus que d'une simple structure rendue inopérante? En se détachant de sa compétence dans le domaine de formation d'une infrastructure économique, dans le cadre de la Fédération canadienne, l'État québécois se déleste, par défaut, de sa fonction sociale d'intégration des disparités pour ne conserver que les fonctions de contrainte (normalisation/régulation) ou de gardien du droit. Or, au Canada, Ottawa occupe le champ juridictionnel en concurrence/complémentarité avec les provinces. Dans le régime fédératif canadien, il faut souligner les conflits et les querelles de juridictions. Les provinces revendiquent durant ce temps un préjudice, car la constitution canadienne laisse aux provinces la responsabilité municipale, le domaine municipal demeure non seulement un champ de compétence exclusif mais représente l'un des pivots constitutionnels à leur existence politique. Beaucoup de questions se posent. Compte tenu de la situation sociohistorique particulière du Québec, l'État doit récupérer la fonction de redistribution des richesses qui, sur le plan de la « propriété sociale », fonde sa légitimité démocratique. Ce qu'il a perdu sur le plan des solidarités sociales a été récupéré, par défaut, sur le plan des droits civiques par Ottawa, notamment l'affirmation des droits de propriété privée dont la ville est le refuge symbolique. Cela fait certes l'affaire d'Ottawa comme siège de la Fédération, mais aussi des villes préoccupées de rendre leurs infrastructures attractives. D'un point de vue politique, celles-ci retrouvent ainsi un allié puissant contre l'emprise jugée tracassière des provinces au moment où l'essor économique des régions au Québec a été remplacé par la désindustrialisation, le chômage et la migration de la population active. Dans la Fédération, l'intervention du Fédéral dans la mise à niveau des infrastructures urbaines, si elle ne déplaît pas aux citoyens-entrepreneurs-cotiseurs, dans une société dont la sécurité de ses citoyens est assurée à partir du concept de participation à l'économie salariale, celle-ci dénigre le pouvoir et ses fondements légitimes des élus provinciaux. Plus les villes seront riches et économiquement stratégiques, plus les interventions du gouvernement fédéral risquent d'être importantes.

Il y a subrepticement un changement de cadre juridico-politique concomitant à un changement économique. Si l'on accepte cette situation, il

faut se demander si ce changement n'altère pas aussi les fondements de la légitimité et les assises territoriales de la représentation démocratique dans les milieux éloignés. Ainsi, par-delà un fondement sociohistorique indéniable d'une opposition historique entre les villes et leur État-nation, se profile l'idée de la difficulté à maintenir les services collectifs remettant en question les bases de légitimité des provinces, et particulièrement au Québec politiquement sensible sur le plan de la sauvegarde de sa différence culturelle. En érodant son pouvoir d'intervention dans un champ de juridiction qui pourtant fait déjà l'unanimité dans l'ensemble du Canada, qui ne soulève donc pas les passions identitaires, la réduction des capacités d'intervention dans le domaine municipal empêche la réalisation autonome du pouvoir des provinces là où l'économie impose des actions immédiates, bref là même où les individus vivent, travaillent ou chôment. Si l'État-nation du Québec ne parvient pas à adapter les villes à la nouvelle économie, il perd en même temps la capacité de réaliser dans les faits le consentement des citoyens puisqu'à défaut de travailler en région, les citoyens doivent massivement faire appel aux mesures de sécurité sociale qui font aussi l'objet de conflit de juridiction. Il semblerait que le seul pouvoir disponible, le pouvoir qui compte pour l'individu hypermoderne, est celui du refus. Refus de la disparité. Or, ce refus repose sur la conscience que la différence est synonyme de clivage et qu'à cet égard, les villes en sont le lieu de l'inscription, pour ne pas dire du paupérisme, en tout de l'indéveloppement et de l'incommunication, l'ennui comme le disent les jeunes migrants. Ce que Castel définit comme solidarité moderne, la « propriété sociale », ou ce que Habermas appelle les « politiques sociales », sont menacées, en tout cas ne sont plus les outils dont se servait l'État pour transcender les disparités économiques, sociales et culturelles de tous ordres pour sceller un contrat politique et cristalliser dans la réalité un mythe intégrateur, l'égalité de traitement et la liberté de choix en santé et en éducation, notamment, pour l'ensemble du territoire. Qu'est-ce qu'un citoyen, s'il est pour lui impossible de relier son geste démocratique à une action qui aura une influence sur le terrain de ses conditions sociales de vie? Initiative individuelle, certes, mais responsabilité citoyenne, la ville constitue l'échelle où le pouvoir donne la mesure des gestes posés. Pour cela, il faut questionner cette base où l'inscription des droits qui ne correspond plus à une conscience nationale mais à un imaginaire cosmopolitique. Le « conceptacle » de métropole servira de soutien à la réflexion.

3. DYNAMIQUE DE CITOYENNETÉ ET LOGIQUE DE LA RESPONSABILITÉ COSMOPOLITIQUE

La notion de citoyenneté se définit de manière sociohistorique et politique en faisant référence à l'acquisition des droits de la personne et par l'affirmation

d'un lien de légitimité entre l'État garant et une organisation sociale politiquement structurée en institutions reconnues par les autres États. Par l'obtention du suffrage universel, le citoyen existe sur la scène publique quand il impose son égalité en droit, en même temps qu'il se détache de ses allégeances morales face à sa communauté d'appartenance. Ainsi libéré des traditions, affranchi des lieux de transmission de la mémoire et seul face à l'opinion, il devient cet individu, tel que le prévoyait Tocqueville, exposé moins à l'impersonnalité qu'aux préjudices d'une masse d'agents libres de plus en plus rassemblée dans les espaces urbains et façonnée par la rationalité d'un pouvoir central, d'une égalité qui déniaient les indifférences et à la merci du centralisme. L'égalité juridique devait chasser la différence identitaire.

Comme le rappelle longuement Jacques Donzelot, l'individu libre face aux forces du marché prend conscience des risques de la liberté, de la dissociation entre l'État et l'individu sans l'organisation sociale. Les luttes sociopolitiques marquent alors la nécessité de considérer les identités contre les menaces de l'anomie et d'un trop lointain État enclin à fonctionner à distance selon une logique de rationalité et une éthique de l'opinion. Dans *L'invention du social*, Donzelot expose bien la formation du social comme instance en tension continue entre le tout politique et le tout civil. En référence à l'histoire sociale moderne, peut-on se demander si l'esprit métropolitain post-moderne constitue ce que Tocqueville nommait « l'association », ce tiers état défini par la mobilité des agents, tels les marchands pendant la période de l'industrialisation naissante, et pouvant, du moins en théorie, constituer la base intermédiaire de solidarité à partir de laquelle l'individu, dans cette ville dont la communication est la structure et la culture forme l'assise politique, pourrait éprouver la responsabilité citoyenne et ce, à l'encontre de la nation/région, relent moderne des seigneuries du passé?

Il serait alors question du renouvellement d'une tension dynamique entre les forces d'autonomisation qui poussent l'individu à l'émancipation de son groupe, et les forces de sociation qui rappellent la nécessité de l'union « forcée/obligée » devant les puissances politiques à la base de la mondialisation néo-libérales et de leurs Super États (G8). Plus prosaïquement, il semble que la question sous-jacente lors de l'opération des fusions municipales au Québec met en jeu, outre le « glocal », la césure entre l'espace du « projet politique » et le territoire des « particularismes », et qu'en définitive se reconstitue une vision néo-libérale de l'espace désormais abstrait et ainsi affranchi, en quelque sorte, des responsabilités nationales. L'hypothèse est que, par l'imposition juridique des fusions municipales, l'État national et de droit a donc « forcé-obligé », par l'implication citoyenne, une solidarité sociale dans la crise de légitimité amorcée depuis la fin des années 1970, la fin des Accords de Bretton-Woods et la mise en avant de l'Organisation mondiale du commerce

(OMC). Cependant, en forçant l'implication des citoyens, pour des motifs de réorganisation juridique des villes face à l'extension de la nouvelle économie, l'État au Québec a peut-être désavoué la capacité solidariste de la nation pour laisser à la ville le pouvoir d'intégration des disparités sociales et spatiales du territoire. L'État de droit de la province de Québec a peut-être présumé de son autorité politique en quittant les références identitaires de la nation pour laisser aux droits et à la rationalité fonctionnelle du néo-libéralisme économique les vertus d'intégration des disparités. En voulant imposer sa souveraineté juridique sur les villes, l'État a « forcé » les individus à se transformer en citoyens.

Si l'interdépendance économique ne fait plus de doute, et que les institutions mondiales du commerce demeurent là pour l'attester, il est urgent de refondre les bases d'une « culture politique commune » de la responsabilité démocratique de droit et selon une recomposition spatiale qui transcende et inclut les différences culturelles. À cette aporie, plusieurs répondent que c'est à l'État social qu'il incombe d'assurer la concrétisation de la solidarité cosmopolitique et ce, au moment où le marché suggère un émiettement en « société d'individus », laquelle conception se trouve en symétrie avec la pensée néo-libérale, une conscience postnationale inorganisée. En forçant l'action et l'implication citoyenne, une « culture politique commune » est sans doute en gestation, mais le risque démocratique est posé, l'allégeance à la nation comme référence intégrative se trouve mis en péril. Il ne s'agit plus d'une « culture politique » modelée à

l'image statique à plusieurs niveaux, menée *dans le cadre* d'une organisation mondiale, mais, en soutenant l'approche définie par Habermas, il s'agit de l'image dynamique d'interférences et d'interactions *entre* des processus politiques qui se déroulent, selon leur propre logique, aux niveaux national, international et mondial (Habermas, 2000, p. 120).

Autrement dit, **dans un premier temps**, est posée la question de savoir : si le centralisme administratif de l'État moderne a réalisé, à l'encontre des privilèges fonciers de l'aristocratie de l'Ancien Régime, la désappropriation de l'espace (marchandisation des terres) et a fait opposer l'individu libre et le citoyen responsable, par le truchement d'un « corps intermédiaire », ce que Tocqueville nommait les « associations » après la suppression des corporations (1792, loi Le Chapelier), n'avons-nous pas affaire à la refonte du « lien social », en l'espèce un « middle range » à partir duquel la « participation » est possible, ce que Habermas appelle la « citoyenneté active » ? La question est de voir si l'expérience urbaine est le terrain d'implications symboliques susceptibles d'influencer les pouvoirs publics.

Faute d'intégration sociale significative dans les grandes villes fusionnées, n'y aurait-il pas lieu d'interpeller le citoyen, à défaut de l'individu, et le niveau pour saisir la citoyenneté aurait-il été de menacer son ancrage non pas dans

l'économie salariale support à l'état social, mais dans la base d'inscription juridique de la propriété privée de ses biens et de sa personne? Le passage de l'individu au citoyen n'est pas un passage naturel, un lien coextensif, mais une réalité sociale, une construction politique. Dans la crise de solidarité sur plan transnational constitué par le moteur qu'est la globalisation, l'État de droit doit assurer l'expression politique de la cohésion sociale, forcer l'adhésion à un ordre régulateur « par défaut », comme le note Habermas :

C'est, en effet, la force de l'État à constitution démocratique que d'être intégré à une culture politique libérale, le processus démocratique lui-même peut jouer un rôle de garantie par défaut assurant la cohésion d'une société aux fonctions différenciées lorsque la multiplicité des intérêts, des formes de vie culturelle ou des visions du monde excède les capacités du substrat naturel d'une communauté d'origine (2000, p. 70-71).

En d'autres mots, si l'urbain est plus qu'un « cadre matériel de l'existence humaine », mais par la notion de « cité », comme le souligne Lassave : « une communauté de citoyens (polis), une entité localisée de droits et d'obligations liant les hommes ensemble »¹, (2002, p. 67) pour protéger l'urbanité et la civilité des modes et des conditions de vie en société, il faut savoir mobiliser le citoyen dans un cadre qui donnera un sens de légitimité au monde globalisé. L'espace prend sens dans une dynamique d'échanges globale et ne retrouve plus sa valeur uniquement dans un usage interne. La métropole symbolise un centre de convergence dans un monde orienté sur la reconstitution de l'identique ; on reconstitue un centre imaginaire et symbolique, efficient sur le plan identitaire. Dans la globalisation où il s'agit de pluralité culturelle, l'espace participe de la dynamique de l'interférence et de la mobilité de représentations du temps et des espaces, la métropole symbolise l'expression de l'éclatement du sens et du centre, de la poly centralité. Jacques Beauchard écrit à propos d'une « ville-pays » :

[...] les vides telles des agoras antiques ou les places centrales des villes médiévales, sont des lieux symboliques de projection de l'imaginaire, constitutifs de la centralité. Le sens de la ville-pays repose sur ce point de vue, au sens littéral, qui met le plein en marge et le vide au centre. Routes et anciens centres

1. Pierre Lassave dans *Sciences sociales et littérature*, p. 67, précise ainsi les notions qui définissent les différents sens donnés à la ville : « Tandis que “ville” provient étymologiquement du latin *villa*, unité de production agricole matérialisée par des constructions voisines, “cité” provient de *civitas*, mot également latin mais d'usage plus ancien que le précédent pour désigner une communauté de citoyens dans le prolongement du grec *polis*, entité localisée de droits et d'obligations liant les hommes ensemble. Dualité sémantique que l'on retrouve dans la différence d'usage entre l'anglais (*town*, du germanique *tun*, la place forte) et l'allemand (*Stadt*, qui remonte à la notion latine d'*État*). Le couple “ville-cité” a enfanté “l'urbain”, mot qui provient du latin *urbs*, espace englobant les territoires sous la dépendance impériale de Rome. Depuis le *xvi^e* siècle, cet adjectif s'ajoute aux dérivés de *civitas* (civil, civilité, civilisation) pour qualifier les mœurs élaborées de la ville (urbanité) par opposition à celles, frustes, de la campagne (rusticité), et désigne aujourd'hui toute chose ayant à voir avec la ville. Avec la ville-pays, c'est donc la nature même de la centralité qui est à nouveau déclinée ».

finissent par entourer des vides paysagers qui servent de référence. Avec la ville-pays, c'est donc la nature même de la centralité qui est à nouveau déclinée. [...] Retenons que des régions urbaines se façonnent, suivant un maillage des flux toujours plus dense et plus étendu. L'aménagement du territoire doit accompagner le développement d'une économie des échanges qui tend à tout délocaliser, tandis que se recomposent, à d'autres échelles, des territoires et des lieux, de nouvelles centralités (Beauchard, 1996, p. 10-11).

La mobilité entre les différents pôles d'activités et le mouvement entre le vide et le plein préfigurent l'ouverture sur le monde à la fois différencié et polynucléarisé.

Dans un deuxième temps, on suppose qu'à partir de la réaction citoyenne face aux fusions municipales s'édifie une démocratie territoriale qui positionne l'enjeu de la déterritorialisation entre une accentuation mise sur la définition de microlocalités, résurgence des anciennes baronnies ou particularismes identitaires réaffirmés, « solidarismes » de types communautés culturelles, ou ethniques « par défaut » qui, au total, cristallisent la notion d'espace à des lieux d'inscription des appartenances comme mode d'intégration des différences voire de l'autre-l'étranger en naturalisant les relations de proximité à n'être que des « communautés de destin » sans affectations sociales ni économiques manifestes. La question peut alors être celle que pose Habermas : « [...] la démocratie propre à l'État social peut-elle être préservée et développée au-delà des frontières nationales ? » (2000, p. 9)

L'éveil citoyen suggère une refonte de la définition de l'individu concernant son implication sociale quant à l'occupation de l'espace, de ses appartenances quant à la refondation des modes de légitimation du pouvoir. Devrions-nous définir des groupes particuliers et proposer aux électeurs des représentants qui formeront le gouvernement sur une base autre que territoriale, par exemple des représentants des groupes de femmes, de personnes âgées, de groupes écologistes, de groupes homosexuels, de groupes de gens d'affaire, des *stakeholders* de tout acabit qui, on le sait, sont des « lobbies » efficaces entre deux suffrages, ou conserver l'inscription juridique dans l'espace de résidence *stricto sensu* et ainsi caractériser le type de « sociation » qui retient ensemble les individus ? À l'instar de Habermas qui écrit : « Avec la Révolution française, la signification du terme “nation” s'est donc transformée, s'émancipant de l'idée de fait prépolitique pour devenir le trait constitutif de l'identité politique des citoyens d'une communauté démocratique » (2000, p. 70-71). Et il précise ainsi dans son ouvrage *L'intégration républicaine* le terme de « nation » :

Natio renvoie, chez les Romains, par opposition à *civitas*, à des peuples souvent « sauvages », « barbares » ou « païens » qui n'ont pas encore acquis la forme organisée de l'unité politique. [...] Avec Sieyès et la Révolution française, la « nation »

devient la source de la souveraineté étatique. Toute nation est désormais créditée du droit à l'autodétermination politique. La communauté de la volonté démocratique, conclut Habermas, se substitue à la cohésion ethnique.

À travers la définition de la place de l'individu dans le groupe se profile la définition de la démocratie fondée sur l'appartenance territoriale comme base de la représentativité, de la légitimité. À l'issu des fusions municipales, l'éveil citoyen soulève la question du cadre, mais aussi du lien social à partir duquel l'implication dans «la communauté politique» prend son sens.

À partir de la définition du social qui, selon l'expression de Donzelot, est une «invention» historiquement constituée et postée entre le «tout politique» où seul l'État devient le cadre juridico-politique susceptible de légitimer l'implication politique de citoyens «domiciliés» comme le souligne Castel, et le «tout civil» qui, dans ce contexte, laisserait place à la concurrence sans lois entre les individus alors estimés libres dans le cadre d'un contrat social sans autres analyses.

À la fin, l'intervention du citoyen effectue, par construction imaginaire, ce que Bernard Poche (1996) nomme la reconstitution «d'une échelle de l'espace social» entre le global et le *privacy* d'une part, et d'autre part entre l'indifférenciation dans la déterritorialisation d'un individu-entrepreneur appartenant à une «économie-monde» et le «terrain des expériences quotidiennes» du *locus*. *Locus*, aussi important qu'il est fluide, est paradoxalement éphémère, reposant sur l'instant de l'émotion vécu en commun susceptible d'intervention parce que marqué par les impressions et les expressions fugaces d'acteur-sujet en quête de ré-enchantement, et mémoire à partir de laquelle le *locus* est là où le *je* recrée avec d'autres et se raconte les fictions génératrices de symboles «à portée» et soutenus par l'imaginaire collectif des récits et des *small talks*, des petites/grandes histoires. Si la *natio* ne peut plus être le cadre à partir duquel le citoyen définit son «identité politique», la dynamique de citoyenneté forcée participe à la recomposition d'un mythe intégrateur nouant solidement une identité capable ensuite de penser élaborer un degré nouveau de l'échelle de pouvoir : le mondial. Ce mondial imaginé *in situ*, virtuellement réel dans le *locus*, n'est plus la «cité radieuse» mais une cité terrestre de l'ambivalence (Je et l'Autre) et incarnée par un ensemble réticulaire de communication, comme Mucchielli (1998) le suggère dans le modèle de l'hypertexte et l'analyse situationnelle. Si, comme le pose Habermas, une «réforme préalable des orientations axiologiques de la population est nécessaire», déniaut aux «gouvernements» et aux «élites gouvernantes» actuelles la capacité de concevoir un «projet» politique à l'échelle de la planète, mais, poursuit l'auteur, «les mouvements sociaux et les organisations non gouvernementales, autrement dit les membres actifs d'une société civile qui ignore les frontières nationales» pourront le réaliser (1998, p. 39). Bref, ce qu'on appelle pour l'instant la «société civile» peut opérer un

changement de mentalité. Il n'y a pas que les situations de « catastrophe » qui rendent possible la conscience, la transformation économique peut autrement présenter les conditions d'une conscience à l'échelle de la planète, ou ce que Elias ([1975] 2003) appelle comme un acte civilisationnel celui de « contenir dans le champ économique » les compétitions et l'interdépendance entre les groupes et les régions.

4. CONSCIENCE NATIONALE ET ESPRIT RÉPUBLICAIN : L'EXEMPLE DE CHICOUTIMI/SAGUENAY

La *natio* conserve un fondement anthropologique qui renvoie à un principe « d'appartenance à une communauté éthico-culturelle qui se détermine elle-même » et ce, par opposition à une conception basée sur une « appartenance à une organisation fondant un statut juridique », selon la catégorisation utilisée par Habermas (1998, p. 74). Or, si les cadres nationaux ne fournissent plus les paramètres, ou les limites sans lesquelles il n'est plus possible d'évaluer la qualité des actions posées, un système nouveau prend graduellement place. Si, à l'instar de Touraine et de Castel qui rappellent « qu'il n'y a pas de modernité sans marché [...] qu'au travail devenu mobile et au marché devenu volatil devrait correspondre un État social devenu flexible [...] s'il faut sauver l'État de droit, il faut sauver l'État social » (Castel, 2003, p. 92-93) En effet, le politique s'impose. Il ne peut exister de « société d'individus » sans risque de clivages et d'atomisation, sans l'existence de systèmes publics de régulation imposés au nom de la cohésion sociale, la prééminence d'un garant de l'intérêt général sur la concurrence entre les intérêts privés. Il reste à cette instance publique – il faudrait plutôt dire ces instances centrales et locales, nationales et transnationales – à trouver son *modus operandi* dans un monde marqué du double sceau de l'individualisme et de l'obligation de mobilité. Une instance publique de régulation est de plus en plus nécessaire pour encadrer l'anarchie d'un marché dont le règne sans partage déboucherait sur une société clivée entre gagnants et perdants, nantis et misérables, inclus et exclus, le contraire d'une « société de semblables ». Et de conclure Castel, la protection située au centre de la liberté individuelle nécessite l'intervention de l'État de droit pour assurer la sécurité civile et la protection sociale, seul capable de réaliser la « continuité des droits par-delà la diversité des situations (p. ex., l'insertion sociale et civique) et en sécurisant des situations de travail et des trajectoires professionnelles (*learnfare* plutôt que *workfare*) par un régime homogène des droits » (Castel, 2003, p. 68-86).

Le champ d'actualisation des droits se constate sur le plan local. La participation à la mobilisation politique ou/et civique pour ou contre les fusions municipales au Saguenay peut servir d'illustration. Or, que s'est-il passé et qui

ont été les protagonistes? Toute la place publique a été occupée non pas par des citoyens mais par des politiciens d'une génération qui avaient jadis évolué sur la scène provinciale ou fédérale, et ce dans les années 1960-1980, alors que les administrations municipales restaient plutôt effacées. Est-ce là un signe qu'ils avaient bien compris l'enjeu politique que les villes représentaient? On s'en est bien, par la suite, rendu compte, car les maires et leurs conseillers ont pris une place politique majeure, éclipsant les appareils politiques rattachés tant à Ottawa qu'à Québec. Dans le contexte de la globalisation, ce que Pierre Hamel (Morisset, Noppen et Saint-Jacques, 1999) nomme le *new localism* consiste à fonder une entité territoriale relativement flexible et responsable dans une constellation d'échanges en continuelle mobilité. Or, la métropole s'insère davantage dans le circuit mondial où la ville constitue l'ancre susceptible de négocier directement avec les entreprises et construire un environnement propice capable de répondre aux constantes fluctuations du marché et de la communication. Alors que les anciens politiciens restaient enclos dans les frontières et les querelles nationales, les villes offrent une alternative politique à la mobilité économique. La ville fusionnée offre une base politique d'organisation du territoire plus souple que les contraignantes structures régionales à la limite autosuffisantes qui, au total, n'offrent qu'une plate-forme de régulation, un pôle de référence, voire de réflexivité, sans esprit entrepreneurial que le vocable. Il y a un épuisement citoyen de la procédure de gestion technocratique fondée sur les filières et fonctionnant en silos redevables aux supérieurs hiérarchiques plutôt qu'à la population organisée. Les villes sont devenues les terrains de la citoyenneté active parce qu'elles représentent l'échelle de pouvoir qui condense le désir de liberté et d'expression de cette volonté d'entreprendre tant sur le plan culturel, social, économique dans une société en réseaux de communications branchés sur le monde.

Sans reprendre l'historiographie du Québec, il faut retenir pour l'analyse l'époque récente de la conquête du territoire par le mouvement de colonisation façonnant le paysage nordique de centaines de villages modelés à l'identique en bordure des frontières imposées par la qualité de la ressource. Petits villages parsemés sur un immense territoire et organisés uniformément, ne souffrant pas de différences culturelles et soumis à l'autorité « prépolitique ». L'État-nation procéda à la sécularisation des services, mais aussi veilla à la séparation des champs de pouvoir entre le civique et le social. En assurant l'homogénéité des services sur l'ensemble du pays, on rendait possible la mobilité des individus. Libéré de ses assignations municipales, il pouvait recevoir les mêmes soins partout, et la citoyenneté prenait une signification nationale comme solidarité diffuse.

Cette « grande transformation » est en jeu dans l'action actuelle du citoyen et un autre mode de référence se dessine. Après les localités paroissiales, les

municipalités métropolitaines régionales, les métapoles² transnationales semblent réclamer un autre imaginaire, celui de la mobilité. Habermas écrit : « Manifestement, les fonctions de l'État social ne peuvent plus être remplies que si elles sont transférées de l'État-nation à des unités politiques qui se portent en quelque sorte à la hauteur d'une économie devenue transnationale » (2000, p. 32). Érosion de souveraineté qui réalisait la légitimité politique par la liaison entre le droit et les services, la reliance entre les différentes classes et les différents groupes socioculturels, l'État social doit recomposer sa capacité de cohésion sur des motifs, ou un « projet politique » nouveau, façonner une « culture politique » commune qui n'exclut pas la refondation territoriale de la redistribution intérieure. Dans l'anomie politique qu'on appelle un problème de « gouvernance », gouverner par défaut révèle la part de mutation du politique par prétérition. En feignant ne pas parler d'un gouvernement de nature mondiale en symétrie avec la direction mondiale de l'économie (agences de cotations, banque mondiale, etc.), on convient de mesures de régulation dont l'autorité juridique recouvrirait les territoires nationaux importants pour ceux et celles qui traversent ordinairement des frontières.

Il ne s'agit pas uniquement d'un partage de souveraineté, l'État fédéral au Canada serait un exemple d'avancement des droits civiques et d'ouverture en direction des groupes ethnoculturels. Il s'agit d'un enjeu majeur : si l'État social est, comme le démontre Castel, le résultat de luttes sociopolitiques pour l'obtention des services collectifs de protection et garant d'une solidarité civique, il s'agit bien, en effet, d'une construction sociale, d'un ensemble de combats politiques, non seulement d'un projet commun, mais de la recomposition sociale d'une nouvelle configuration politique qui met en jeu une lutte de pouvoir. Castel écrit à partir d'un regard neuf sur le rôle « protecteur » de l'État que Thomas Hobbes dépeignait dans *Le Léviathan* :

À l'ombre de l'État protecteur, l'homme moderne pourra librement cultiver sa subjectivité, se lancer à la conquête de la nature, la transformer par son travail et asseoir son indépendance sur ses propriétés. [...] être protégé n'est pas un état « naturel ». C'est une situation construite parce l'insécurité n'est pas une

2. François Ascher, dans *Métapolis, ou l'avenir des villes* (1995, p. 174-175), définit de la façon suivante le concept de « métropole » : « Nous avons défini la métropole comme l'ensemble des espaces dont tout ou partie des habitants, des activités économiques ou des territoires sont intégrés dans le fonctionnement quotidien (ordinaire) d'une très grande ville ou d'un groupe de grandes villes. La métropole n'a donc pas de limites précises et les espaces qui la composent sont profondément hétérogènes et pas nécessairement contigus. La commune-centre de la métropole exerce souvent des fonctions administratives et économiques pour les zones non métropolitaines qui l'environnent, mais elle n'en tire ni son "statut", ni sa "structure", ni son "fonctionnement". La métropole est un espace de mobilité, dans lequel les relations de proximité se dissolvent en grande partie. Elle est connectée à de multiples réseaux nationaux et internationaux (formels : réseaux aériens, ferroviaires à grande distance, autoroutiers, fibres optiques ; informels : réseaux économiques, financiers, culturels...) et entretient parfois avec des territoires éloignés des relations plus intenses qu'avec son environnement proche qui ne joue plus le rôle d'un arrière-pays ».

péripétie qui advient de manière plus ou moins accidentelle, mais une dimension consubstantielle à la coexistence des individus dans une société moderne (2003, p. 14-15).

À cet égard, si on a pu dire un jour : « Aux urnes, citoyens ! », *mutatis mutandis*, il y a là une interpellation du citoyen, une dynamique de citoyenneté **forcée-obligée**³, pour une « implication » citoyenne des individus visés par les effets de la globalisation, un rappel sociologique des transformations historiques sous le mode de « déconversion », conscient que les problèmes rencontrés sont ceux de la diversité et de la complexité, la mobilité infra et transfrontalière. Métropole comme ville de la diversité, mais aussi dans une conception « nationale » de la solidarité que François Ascher appelle « réflexive », cette solidarité qui caractérise la troisième phase de la modernité que David Reisman nomme l'*other-directed*, c'est-à-dire que le regard de l'autre constitue l'axe de formation de ma personnalité. À la suite de la « solidarité mécanique » et de la « solidarité organique », le « national » plutôt que le « national » viendrait rendre compte des appartenances et des formes de liens sociaux dont l'inscription serait dans un cadre urbain dynamique, réticulaire et mobile. Le « national » présente le cadre qui rencontre l'idée de métropole. Friedrich Hölderlin, en 1797-1799, dans son *Hyperion*, évoquait cette idée du « national » que Michel Maffesoli résume très fortement :

[...] qui a trait au territoire que l'on partage, aux us et coutumes qui en sont issus, aux émotions et aux sentiments que l'on éprouve ensemble, aux images et aux rythmes constitutifs de la vie quotidienne. En bref, tout ce qui, à la fois, enracine et permet une croissance équilibrée. La liaison du statique et de la dynamique. Le national moderne laissant la place au « national » postmoderne, cela n'est pas un simple jeu de mots. En ne se reconnaissant plus dans une idéologie spécifique, en ne croyant plus aux dogmatismes des systèmes forgés durant la modernité, du coup en relativisant les institutions qui en étaient issues, que celles-ci soient communistes, sociales ou libérales, la sensibilité postmoderne est en train de neutraliser les foyers polémogènes à partir desquels s'étaient propagées les guerres modernes. Au niveau national les diverses modulations de la lutte des classes ont fait leur temps, internationalement on voit bien que les enjeux ne se réduisent plus à ceux théorisés par la géopolitique

3. Jürgen Habermas emploie l'expression « obligée » dans un contexte pertinent pour notre propos. Il écrit : « En fait, il faudrait que les États soient progressivement intégrés, d'une manière *perceptible au niveau de la politique intérieure*, aux procédures de coopération d'une communauté d'États ayant force d'obligation dans un esprit de cosmopolitisme. C'est pourquoi il s'agit essentiellement de savoir s'il est possible de faire surgir la conscience qu'une solidarité cosmopolitique est absolument nécessaire dans les sociétés civiles et les espaces publics politiques des régimes qui commencent à s'unir à grande échelle. Car ce n'est que sous la pression d'un tel changement dans la conscience des citoyens, rendu effectif au niveau de la politique intérieure, qu'il sera possible de changer l'idée qu'ont d'eux-mêmes les acteurs capables d'agir à l'échelle de la planète. Changement en vertu duquel ils devraient se considérer de plus en plus eux-mêmes comme les membres d'une communauté internationale, **obligés**, (c'est moi qui utilise le gras) qu'ils le veuillent ou non, de coopérer, et par là de tenir compte de leurs intérêts respectifs ». (Habermas, 2000, p. 37.)

classique : hégémonie idéologique ou expansion territoriale. Même si ces derniers continuent, d'une manière rémanente, d'exercer une action, d'autres problèmes se font jour : environnement, guerre économique, conflits culturels, religieux, ethniques, luttes pour la maîtrise et la diffusion des images » (Maffesoli, 1993).

Il faut établir une confiance citoyenne dans l'indépendance politique des institutions supranationales afin que des politiques sociales intérieures aux États interdépendants soient légitimement adoptées et reconnues. Une appartenance nationale au territoire dans une inscription métropolitaine est nécessaire pour l'application de procédures transnationales, mais la mise en place d'une référence cosmopolitique suppose l'établissement d'une responsabilité citoyenne démocratique à l'échelle de la planète.

5. LE LIEN SOCIAL ET LA REFORTE POLITIQUE DE LA VILLE

5.1. Métropolisation et recomposition spatiale

Manuel Castells écrit :

Tout d'abord, fondamentalement, les technologies ne sont pas la cause, mais des accélérateurs, des amplificateurs des transformations de la structure sociale en politique. D'autre part, face aux nouvelles technologies, des contre-tendances ne cessent de s'affirmer visant à préserver l'identité culturelle, l'expression territoriale des cultures ethniques et communautaires. [...] Mais la gestion de cette contradiction est précisément l'objet de la politique municipale ; c'est bien elle qui peut redonner un sens nouveau au mode de développement de nos villes (1998, p. 35-36).

Si la ville prend une signification particulière dans le contexte de la globalisation, celle-ci ne se limite plus à désigner une différence dans les modes de vie en comparaison avec celui de la campagne. Le milieu rural, on le sait, ne vit plus en référence à des mœurs villageoises tournées sur un noyau communautaire, autarcique et rustique, folklorisé tel que les premiers sociologues et anthropologues issus de l'École de Chicago l'avaient représenté⁴. La rurbanisation est un terme qui, aujourd'hui, signale assez bien le phénomène d'extension des modes de vie urbains dans l'espace rural. Cela se vérifie principalement dans le fait que beaucoup de travailleurs ne trouvent plus dans l'enceinte de la ville, sinon dans sa proche périphérie, la réalisation de leurs activités professionnelles, bref on peut habiter en campagne et travailler en ville comme on peut habiter et travailler en campagne et avoir un mode de vie similaire, les jeunes adolescents trouvent déjà en ville les

4. Marcel Rioux et Yves Martin, dans *La société canadienne-française*, rappellent les études effectuées par Léon Gérin, Philippe Garigues, Robert Redfield, Horace Miner et Everett C. Hughes notamment.

équipements scolaires, sportifs et culturels attractifs assez pour vivre la mobilité et niveler les différences. Cette métapolisation⁵ au Saguenay est plus qu'un cadre d'aménagement à l'intention des experts, la « dilatation des territoires » en polycentralité est davantage qu'une fusion juridique ou un accommodement économique, elle a une signification sociologique dans le contexte des échanges globalisés. Au-delà de la rhétorique politique, la fusion réalise *de jure* une cohésion sociale des individus en citoyens pour qui l'ancrage municipal signifie alors que l'aréopage administratif régional atteste une perte locale de pouvoir de décision. Le non-mouvement social de la rue au moment de la fusion affirme, en creux, une conscience « réflexive », et réalise un « agir communicationnel », une action qui se déploie dans l'exercice de la communication entre les citoyens qui passe non plus par les discours mais par le langage commun.

Autrement dit, si on s'est habitué à vivre une triple identité politico-juridique en référence à la triple échelle de pouvoir municipale, provinciale et fédérale, ne faut-il pas relier la refondation politique de la métapole à la reconnaissance tacite d'une échelle de pouvoir dont l'existence se matérialise au niveau des organisations supraétatiques telles les Nations Unies, une citoyenneté-monde » dans une « ville-monde » ? C'est, en quelque sorte, le combat de la ville contre la « région » devenue une administration sans pouvoir d'imputabilité de la part du citoyen. Alors que le cadre qui captive les imaginaires collectifs et qui interpelle les différentes pratiques citoyennes s'insère dans une économie-monde. L'analyse de la globalisation des échanges ne peut pas seulement se présenter comme une simple variable indépendante, un facteur parmi d'autres. Si la population vit les effets locaux des administrations régionales tels que : fermeture d'usine, mouvements migratoires, requalification aléatoire de la main-d'œuvre, etc., elle ne peut pas réagir à la

5. François Ascher, dans le livre *Métapolis, ou l'avenir des villes*, p. 35-36, définit ce qu'est la métapole : « Étymologiquement, la "métapole", "dépasse et englobe" la "polis". Nous aurions dû, pour être précis, parler de "métamétropole", car ce dont nous voulons rendre compte ce sont bien des espaces "métropolisés" dont l'ensemble dépasse et englobe les zones métropolitaines *stricto sensu*. Par commodité, nous avons retenu l'expression "métapole" ou "metapolis" qui a le mérite aussi de s'inscrire dans la filiation de "Metropolis" et de « Megalopolis ». Provisoirement, nous donnerons donc la définition suivante : *une métapole est l'ensemble des espaces dont tout ou partie des habitants, des activités économiques ou des territoires sont intégrés dans le fonctionnement quotidien (ordinaire) d'une métropole. Une métapole constitue généralement un seul bassin d'emploi, d'habitat et d'activités. Les espaces qui composent une métapole sont profondément hétérogènes et pas nécessairement contigus. Une métapole comprend au moins quelques centaines de milliers d'habitants.* Les métapoles se forment à partir de métropoles préexistantes très diverses, et intégrant dans un ensemble hétérogène des espaces nouveaux variés, sont elles-mêmes nécessairement très variées. Elles sont mono ou polynucléaires, plus ou moins agglomérées ou éclatées, hétérogènes, polarisées ou segmentées, denses ou étales ; elles suivent des dynamiques de croissance radio-concentriques, en doigts de gants, linéaires, en grappes, ou encore "métastatiques". La formation des métapoles remet en cause les hiérarchies urbaines et autres "armatures" largement décrites et analysées par les géographes et les économistes depuis plus d'un siècle. »

hauteur des questions posées par l'effritement imparable de la société industrielle fondée essentiellement sur la transformation primaire des ressources naturelles. Dans le redéploiement de la nouvelle économie, une structure nouvelle s'impose que Montréal, Toronto, Vancouver connaissent déjà. Cette transformation économique passe par une refonte spatiale des multiples références identitaires.

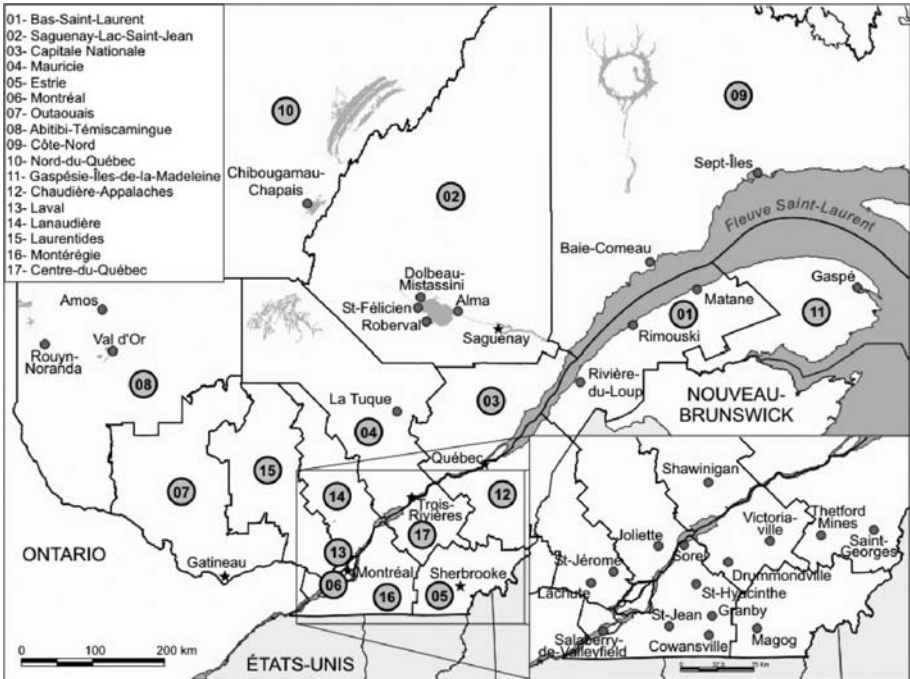
5.2. Régionalisation et désappropriation administrative du territoire

On ne peut pas penser que le citoyen agit conformément à une représentation administrative ou «rationnelle» de son espace civil et social sans confondre la finalité économique et le «monde-vie». Il ne se représente pas l'espace comme un système de fonctions, lui-même étant une «fonction» dans un espace ordonné, comme s'il s'agissait du «meilleur des mondes» (cf. figure 1). Si on peut saluer les prétentions égalitaires de la régionalisation et de la déconcentration des divers équipements collectifs et privés, le résultat ressemble davantage à une fracture entre les villes métropolitaines du centre nord-américain et les autres. Il y a de l'inégalité qui compromet pour le moins les aspirations locales. Il faut penser différemment, quitte à revoir la vision «rationalisante» de l'économie urbaine et régionale, car, au-delà de l'organisation, il y a le citoyen.

Comment expliquer, en effet, la relative léthargie politique de la population urbaine lors du processus de fusion municipale malgré les sincérités et l'agitation verbale des vieux partisans de la politique politicienne. Il faut quand rappeler qu'on n'a pas eu affaire aux grands mouvements connus dans les années 1970 lors de la construction de l'autoroute urbaine du boulevard Saint-Paul, ni les actions citoyennes de blocage pour l'obtention des infrastructures récréotouristiques du Mont-Edouard à l'Anse-Saint-Jean dans les années 1980, ni la grande lutte pour le maintien du centre hospitalier de Jonquière à la fin des années 1990 et du début des années 2000. Les luttes de ces citoyens, de groupes de pression ou d'intérêt, transformèrent la population en mouvements sociaux et entraînèrent de larges composantes sociales recouvrant plusieurs classes et catégories sociales. Or, pendant les discussions concernant la fusion municipale, la communication et le comportement des citoyens se sont présentés de manière différente, supposant une vision nouvelle à l'œuvre. À la rhétorique belliqueuse des leaders politiques contrastait un langage populaire visant l'inclusion plutôt que l'exclusion des villes en entités séparées. À titre d'illustration, la ville qui fut unanimement pourfendue fut Chicoutimi. Cette ville possédait déjà bien avant la fusion les outils nécessaires pour effectuer le passage à l'économie intellectuelle dit du savoir et des communications. Elle était déjà une menace, les autres ne voulant pas concéder la supériorité de cette ville, et concéder des mauvais choix, écarter l'impression d'être finalement à la remorque de Chicoutimi,

Figure 1

Découpage administratif du territoire québécois en 17 régions



voire refuser le sentiment d'annexion par défaut. En rejetant le nom de Chicoutimi à leur nouvelle ville, c'était revendiquer ultimement une place stratégique de négociation envers le pouvoir ancien de l'État provincial, le seul capable aux yeux des anciens politiciens de reconnaître leur existence patrimoniale. Chicoutimi possède les activités de l'économie quaternaire, les réseaux de communication, les institutions de formation intellectuelle compétitives sur le plan de la globalisation. L'opération de palimpseste, ou de négation de Chicoutimi, avait pour enjeu de placer l'ensemble des citoyens à égale distance par rapport à l'État. Or, la diversité doit être mise en valeur, et la complexité élevée au rang de capital culturel. L'imaginaire est einsteinien ou hubblelén et non plus systématique, encore moins cartésien, le cyberspace se déploie dans l'interférence, la mobilité et la créativité, non plus dans un système copernicien, encore moins sur un plan euclidien ou ptoléméen. La proximité s'accommode de la communication à distance que les jeunes et les moins jeunes ont largement intégrée avant les experts. En un mot, l'ouverture sur le monde existait par les échanges économiques

avant la conscience politicienne. Les notions d'espace et de temps ont changé, pas les structures politiques. La matière première est devenue la connaissance, et la créativité repose sur le « capital culturel » qui ne se détache pas de l'histoire locale edificatrice. Les contraintes géomorphologiques ne sont plus les mêmes quand l'économie est immatérielle et les informations voyagent par les réseaux multiples d'une autre dimension.

5.3. Dynamique de création culturelle et interconnectivité urbaine

La ville est attractive parce que l'individu éprouve à la fois sa singularité et ses appartenances, son particularisme ou, ce que Ricoeur (1986, 2000) appelle sa « mêmété » et ses multiples expériences à l'autre. Théâtre de ses expériences sociales, la ville s'offre aux demandes de complexités culturelles et de diversités de création. Wanda Dressler (2004) écrit :

Le Paris des artisans et des ouvriers qui faisait sa diversité et a tissé son histoire politique fait de plus en plus de place à un Paris résidentiel et tertiaire qui ne perd pas sa citoyenneté mais en retrouve une d'un autre genre. [...] Les salles de réunions qui ont été le siège de débats houleux sont aujourd'hui des lieux d'exposition du design ou d'autres manifestations temporaires du Paris branché. Les cafés donnent aux passants le goût de la diversité culturelle musicale et ethnique. [...]

Et d'ajouter à propos de Moscou : « L'afflux de migrants venus par trois vagues successives après la fin du communisme a changé les coutumes de la vie quotidienne : on change de citoyenneté ». La recherche identitaire doit demeurer une quête, pour le moins une instance toujours en devenir jamais désenchantée. La diversité des milieux se retrouve et la divergence des milieux compose la vie en ville comme phénomène de cette recherche. « Madrid, poursuit Dressler, a connu depuis dix ans d'amples développements hors les murs. [...] Dans les grands centres commerciaux se sont reconstitués des fragments de la citoyenneté madrilène : les mêmes grands enseignes des magasins prestigieux exposent leur profusion de marchandises. [...] Le modèle nord-américain s'impose ici dans sa transposition madrilène » (2004).

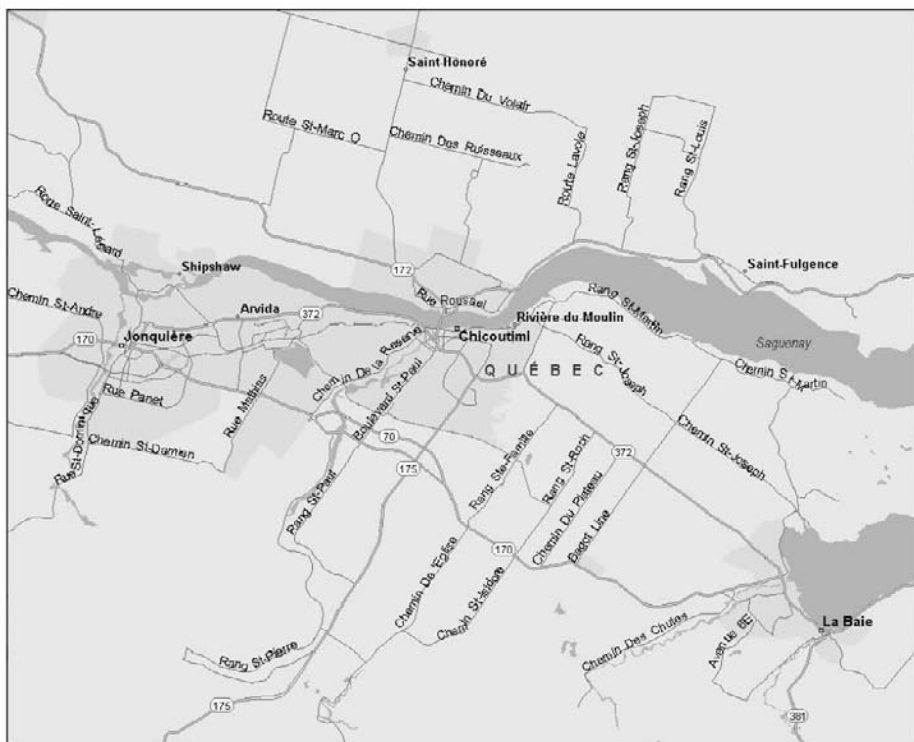
Shanghai, Bruxelles et on pourrait allonger la liste, sont des métapoles qui s'accommodent d'une hybridité urbanistique pour configurer la vie urbaine dans sa dynamique dont le syncrétisme culturel, le baroque du mobilier et des socialités prennent place, affichent une présence à l'instant de l'interférence. Cela ne veut pas dire une amnésie face au patrimoine, bien au contraire, cela veut dire que l'actualisation du patrimoine passe par la relation à l'autre.

Plus concrètement, concernant la métropole de Chicoutimi au Saguenay (cf. figure 2), le support morphologique est celui d'une vallée creusée par l'activité tellurique et le surcreusement d'un glacier ayant laissé dans son sillage des plateaux de chaque côté du fjord. Les villes se situent le long du

rivage du fjord du Saguenay. Chicoutimi, par l'activité de son port, a développé un réseau d'entreprises commerciales et constitue le centre des affaires dynamique. Autour de ses nombreuses activités tertiaires se greffent les éléments d'une économie quaternaire, maisons d'enseignement et de recherche, et la ville connaît un étalement de la banlieue qui fait en sorte qu'elle atteint graduellement les zones d'habitation des autres villes pour former une dynamique polynucléarisée. À partir des vieux centres-villes qui se sont d'abord ramifiés en direction de la périphérie se sont constitués de nouveaux centres organisés avec les zones commerciales et résidentielles et qui participent de la diversité des échanges. Cependant, les zones résidentielles ont été façonnées pour répondre aux besoins d'une société industrielle et résistent aux transformations sociales et économiques en cours. Notamment, adaptées pour la socialisation des jeunes enfants, ces secteurs sont rejetés dès que les enfants sont parvenus à l'adolescence et fuient par les travailleurs autonomes qui recherchent un cadre de vie professionnel qui exige des lieux de rencontres propices aux relations d'affaires. Pour que se concrétisent des foyers de rencontres, cela nécessite l'invention de moyens de communication et d'information stratégiques qui, à leur tour, exigent un design urbain qui intègre la culture et l'ambiance de pluralité sociale.

Une conception de la proximité bien différente de celle de la distance envisagée à l'époque de la production et de la consommation de masse doit intégrer l'idée de l'interconnectivité des liens sociaux et économiques, et cela suppose un rapprochement de la vie communautaire des citoyens et l'aménagement de supports d'échanges qui facilitent les communications quotidiennes. L'hypothèse est que la ville contemporaine s'accommode plus facilement d'une dynamique qui tienne compte de l'idée de la formation de réseaux de communications stratégiques qui touchent un vaste pan de la société et, dans ce sens, ce n'est pas le type d'équipement mais la dynamique de mobilité mis en place qui fait la différence. Tout en favorisant et en encourageant la concurrence interne entre les groupes, la mobilité stimule les convergences sociales et les rencontres de toute nature dans un climat de diversité culturelle. À l'idée de la circulation et des échanges facilitant la pénétration constante des innovations et de la création correspond une effervescence qui émane des populations enracinées d'une manière dynamique dont le territoire particulier s'inscrit dans les réseaux d'interdépendance économique et politique responsables, de ce que Habermas et que Verpraet traitent de manière spécifique : la « citoyenneté active ».

Figure 2

Dynamique de métapolisation et complexe de la poly centralité

Le mouvement de mondialisation n'est pas strictement économique et le comportement des citoyens ne trouve pas toute son explication dans une conception consumériste. La mondialisation est un accélérateur des tendances qui annoncent une transformation des mentalités qui, on l'a dit, change le rapport à l'autre. Si Goerg Simmel a pu saisir la forme que prenait « l'étranger » pour comprendre la vie dans la ville industrielle naissante, une nouvelle forme se dessine. La mondialisation traverse l'ensemble du territoire, et les autres cultures s'insèrent dans les réseaux de communication dans le sens d'une redynamisation réfractaire à l'enfermement sur la « mêmété » et sur la contemplation de l'identique, les pratiques de mobilité des jeunes semblent être plus sensibles aux différences et l'expérience de l'autonomie nous indique la route des « rapprochements ».

6. CONCLUSION : LA NOUVELLE CULTURE URBAINE ET LES LIBRES ESPRITS DU LIEU

Que se passe-t-il actuellement à l'issu des fusions/défusions municipales? Un investissement de l'espace par les citoyens pour signifier les lieux de l'affirmation de leur liberté individuelle, lieux d'inscription de leur indépendance. Au moment où l'État-nation, en plus d'être incapable d'assurer la cohésion sociale en ne garantissant plus la sécurité sociale, s'attaque aux fondements des appartenances locales que représentent les villes. Les villes étant plus que des espaces habités, et que leur gouvernement sont plus qu'une simple «gouvernance». Pour asseoir leur légitimité, les États transnationaux doivent recomposer les structures démocratiques à partir desquelles l'autonomie individuelle et la sécurité collective soient assurées.

Comme il a été signalé dès le commencement de cette lecture croisée de Habermas et de Castel, il faut replacer la dynamique de citoyenneté dans la perspective sociopolitique et prendre le recul historique nécessaire afin que l'observation d'un fait en réalité mineur soit compris dans un contexte plus large qu'est celui de la globalisation des marchés et la mondialisation culturelle. Pour abrégier les analyses éclairantes de ces deux auteurs, on retiendra que, pour Habermas, l'idée de «tirer la leçon des catastrophes» du passé explique grandement la part volontaire laissée au politique dans le néolibéralisme sans frontières ni règles d'un marché débridé, il ne faut pas d'une «politique créatrice de marchés» mais, souligne l'auteur, «une politique réflexive», c'est-à-dire «une politique délibérative» qui ne répond pas à la puissance de la concurrence en créant, avec la fiscalité nationale un marché, mais en posant délibérément «le primat du politique par rapport à la logique du marché», le politique «rattrapera son retard par rapport aux marchés mondialisés que si l'on parvient à plus long terme à engendrer l'infrastructure viable d'une politique intérieure à l'échelle de la planète, qui ne soit pas dissociée des processus de légitimation démocratique» (2000, p. 140-142). Pour Castel, le fondement sociohistorique et le rappel érudit et percutant des débats parlementaires et des mouvements sociopolitiques au centre de la genèse de la société industrielle et de l'État de droit le conduit à conclure de manière péremptoire que la «citoyenneté sociale» étant une construction politique aujourd'hui menacée de même que le dispositif de sécurité et de protection collectif au fondement de l'État social risque la dislocation de la «société des semblables», et que le politique doit être aux commandes pour façonner une cohésion sociale. Des réformes s'imposent, et il écrit : «Un premier type de réformes serait d'assurer une *continuité des droits* par-delà la diversité des situations génératrices non seulement de préjudices matériels, mais aussi de discontinuités dans la distribution des prestations et d'arbitraire dans leur attribution : qu'un **régime homogène de droits** couvre le champ de la protection qui ne relève pas des couvertures assurancielles collectives»

(2003, p. 74), ce qui permettrait aux individus de bénéficier d'une protection, et trouver là un sens à la citoyenneté, car n'est-ce pas dans la citoyenneté sociale que l'individu atteint le sens de l'indépendance. Sans propriété sociale dans une « société d'individus », il n'a pas de propriété privée possible accessible pour tous. Robert Castel termine ainsi :

Au terme de deux siècles de conflits et de compromis sociaux, l'État, sous la forme d'État national-social, avait « donné », au-delà « des premières nécessités de la vie », les ressources nécessaires pour que chacun, ou presque, puisse jouir d'un minimum d'indépendance. C'est précisément cela être protégé du point de vue social dans une société d'individus : que ces individus disposent, de droit, des conditions sociales minimales de leur indépendance. La protection sociale est ainsi la condition de possibilité pour former ce que j'ai appelé, à la suite de Léon Bourgeois, une société de semblables : un type de formation sociale au sein de laquelle nul n'est exclu parce que chacun dispose des ressources et des droits nécessaires pour entretenir des relations d'interdépendance (et pas seulement de dépendance) avec tous. C'est une définition possible de la citoyenneté sociale » (2003, p. 90).

1. La communication dans l'interdépendance est possible à partir du moment où plusieurs « états d'esprit » particuliers sont inscrits dans une logique de « discussion », ou de « politique délibérative ». À partir du moment où sont objectivés les différences par le truchement de la « discussion » politique, l'individu définit son espace et signale le lieu où la démocratie prend son sens. Les villes se rassemblent pour façonner une dynamique d'échanges à l'image du bouillonnement de cultures que le contexte de la mondialisation diffuse. Philippe Breton et Serge Proulx insistent pour conclure que la communication est là pour rester, mais qu'elle implique des formes nouvelles d'échange, à cet égard ils écrivent :

Il ne s'agit pas d'adhérer ici à un déterminisme technologique qui conclurait à l'émergence de nouveaux réseaux globaux de solidarité planétaire. L'émergence d'une conscience citoyenne suppose au contraire une nécessaire distanciation vis-à-vis des illusions de l'idéologie du progrès. [...] Les nouveaux systèmes de communication médiatisés par l'informatique et les réseaux numériques planétaires donnent naissance à des formes inédites (relativement indépendantes des contraintes d'espace et de temps) de communication et d'échange entre les personnes qui peuvent déboucher sur des formes nouvelles de réseaux sociaux (2002, p. 307).

2. Par quoi passe la mise en place de la diversité et la variété des formes nouvelles de réseaux sociaux ? Par la dépense créatrice d'espaces urbains propices à faire germer les réseaux de communication, et à l'âge de la mobilité, cela n'exclut pas la construction d'un réseau routier y compris ferroviaire adapté aux échanges. Ce ne sont plus les grands conglomerats industriels qui dictent leurs exigences, mais le plus souvent des individus isolés parmi la foule, et leur voix semble inaudible s'il n'y a pas, comme à l'âge des associations issues de la modernité capitaliste, des grands rassemblements

de rue et des grèves de toutes sortes. Au lieu de ressentir comme une pathologie la mobilité, souvent nommée par son simulacre, soit la « migration » des jeunes, il faut assurer partout une mobilité organisée en soit régénératrice et roborative. Faciliter les échanges économiques et les formes de transactions sociales dont la ville peut offrir le cadre culturel facilitant. Pourquoi la ville et non plus la « région » ? La ville résonne au cœur de l'appartenance citoyenne de l'individu, elle est le support d'expression de sa liberté civile, le lieu d'inscription de son patrimoine personnel, la propriété privée. Défendre sa ville, c'est défendre sa liberté. La liberté d'expression passe par la conscience de soi, la métropole rend compte de l'hétérogénéité du monde. La lutte pour sa ville repose sur un fond historique entre la centralisation de l'État hobbéen et l'anomie du tout civil rousseauiste. La société communicationnelle et informationnelle se déploie dans un monde de l'interférence sociale qui ne rejette pas le fondement culturel particulier, mais suggère sa mise en valeur. Les fusions/défusions municipales renseignent sur la base spatiale à partir de laquelle la diversité prend forme. La métropole rend compte de la diversité sociale et culturelle.

La métropole offre un cadre d'expression à la mesure des pratiques actuelles du travail social en constituant une dynamique d'échanges multiples et composites plutôt qu'un déplacement répétitif entre deux fonctions (usine-bureau/résidence) établies sur le long terme. Une dynamique d'interférences inscrite dans l'espace telle que vécu dans une mobilité de mouvements variés entre plusieurs composantes économiques et dans un temps polychrone caractérise l'activité du travail contemporain. La communication et la mobilité sont devenues des prérequis à l'emploi. Dans ces études sur les jeunes, notamment, Madeleine Gauthier conclut que les jeunes recherchent davantage des formes de sociabilité et des « rapprochements » sachant bien que l'insertion professionnelle est aussi une insertion sociale, comme le souligne François Ascher avec le conceptacle de « solidarité réflexive ». Dominique Wolton, pour sa part, ne manque pas de souligner que, dans la société de communication « est recherche de l'autre et un partage » avant que d'être « diffusion ».

3. La ville ne peut pas être dissociée de la question citoyenne, elle est l'expression symbolique des différents modes de régulation de la vie en société. Non seulement elle agit comme agence de socialisation auprès des différentes populations et des jeunes notamment qui pratiquent à travers les institutions et leurs sites des espaces signifiants, mais elle est mue par les actions citoyennes dont les conséquences sont des inscriptions nouvelles d'institutions et de formes sociales à l'image de la diversité culturelle. Dans le cas qui nous occupe, la décision du gouvernement autonomiste d'imposer la fusion « forcée » des villes comporte une autre conséquence sur le plan démocratique. Le silence des citoyens signifie, pour certains, une adhésion au

regroupement juridique parce qu'elle confirme une appartenance supralocale, ou une conscience d'appartenir à la même communauté de destin, et la « fusion » ne menace pas leur sécurité quant à leurs biens et à la propriété de soi, ce que Robert Castel nomme la protection de « l'intégrité de la personne et de ses droits » (2003, p. 17). Les rivalités entretenues et les antagonismes exacerbés, dont la guerre politicienne sur l'appellation de la nouvelle ville issue de la fusion est un avatar, étaient soutenus localement parce qu'elles permettaient l'intervention tutélaire de l'État-nation d'afficher son droit de souveraineté, et ainsi organiser à terme l'autonomie espérée. La rivalité entretenue ou l'État polémiste (polémarque) justifie l'intrusion de l'État comme arbitre capable de pacifier le territoire de la nation, ou en mineur, les querelles de clochers. En laissant évoluer/dégénérer les rivalités municipales, par députés interposés, voire en les suscitant, l'État impose les règles du jeu et légitime son intervention comme seul acteur en mesure d'interpeller le citoyens, ou de changer le citadin en citoyen.

Ce n'est plus aux citadins auxquels on s'adresse mais aux citoyens, ce qui représente un danger. Ce dont il s'agit est bien en lien avec la citoyenneté, car le déplacement effectué entre le national et le municipal affecte le consensus national et la légitimité démocratique, tel que le mentionne à raison Jules Duchastel, car on vient là confirmer une « démocratie corporative » fondée sur la reconnaissance de groupes particuliers.

Il s'agit donc de considérer l'espace et le découpage en circonscriptions comme mécanisme susceptible de prétendre à l'équité à défaut d'effectuer l'égalité des citoyens. Le dispositif capable de transcender les particularismes ethnoculturels, et de promouvoir la délibération politique. Accéder à la citoyenneté n'est pas un acquis sans compromis, elle n'est jamais définitive. Soutenir l'expression de la diversité suppose un ancrage spatial large pour objectiver dans les « discussions » les sincérités de tout un chacun. L'histoire renseigne sur le fondement des rivalités entre l'État et les municipalités. L'histoire spécifique du Québec relève la politisation entre le territoire rural sous la direction des seigneurs et l'autonomie relative des villes. L'intégration républicaine souhaitée par Habermas pose l'égalité des citoyens comme construction sociopolitique. À l'instar de Donzelot, Castel rappelle les luttes sans cesse renouvelées contre les utopies vécues pendant la modernité, les « mouvements d'abstraction aux multiples conséquences » allant de conscience locale et dynastique (seigneurie/baronnie/guerres de clochers) aux différentes consciences nationales et démocratique (conquêtes coloniales/invasions préventives) doivent signifier une super-conscience, l'apprentissage de ce que Elias appelle l'autorégulation, ce qu'il faut nommer l'auto-législation à l'échelle postnationale ou cosmopolitique pour une « société de semblables ».

BIBLIOGRAPHIE

- Aristote (1950). *Politique*, 1, 2, Paris, Presses universitaires de France.
- Ascher, F. (1995). *Métapolis, ou l'avenir des villes*, Paris, Odile Jacob.
- Ascher, F. (1998). « Nous ne sommes pas moins urbains, nous le sommes autrement », dans Ascher, François, Daniel Béhar, Alain Etchegoyen et Robert Fraisse, *Ville et développement. Le territoire en quête de sens*, Paris, Éditions Textuel.
- Attali, J. (1998). *Dictionnaire du ^{xx}e siècle*, Paris, Fayard, coll. « Livre de poche ».
- Beauchard, J. (dir.) (1996). *La ville-pays. Vers une alternative à la métropolisation*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube/Institut atlantique d'aménagement des territoires.
- Boudreault, P. (1986). *Luttes régionalitaires et sociétés porstindustrielles*, Jonquièrre, Éd. Sagamie/Québec.
- Bourdin, A. et M. Hirschhorn (1985). *Figures de la ville. Autour de Max Weber*, Paris, Éditions Aubier/Montaigne, Champ urbain.
- Breton, P. et S. Proulx (2002). *L'Explosion de la communication à l'aube du ^{xx}e siècle*, Montréal, Boréal/La Découverte.
- Callois, R. (1938, 1998). *Le mythe et l'homme*, Gallimard/Folio, n° 56.
- Castel, R. (2003). *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, Paris, La république des idées, Seuil.
- Castells, M. (1998). « Innovation technologique et centralité urbaine », *Cahiers de recherche sociologique*, sous le thème : La reconquête de la ville, vol. 6, n° 2.
- Chalas, Y. (2000). *L'invention de la ville*, Paris, Anthropos, coll. « Villes ».
- Coster, M. de, B. Bawin-Legros et M. Poncelet (2001). *Introduction à la sociologie*, Bruxelles, De Boeck-Université.
- Donzelot, J. (1994). *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Seuil, Essais, n° 287.
- Dressler, W. (2004). « Villes mondiales : refondation mégapolitaine, restructuration sociale et transformations identitaires », dans P.-W. Boudreault et M. Parazelli (dir.), *L'imaginaire urbain et les jeunes*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec.
- Dumont, F. (1968). *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Hurtubise/HMH.
- Durkheim, É. (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France.
- Elias, N. ([1975] 2003). *La dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, Pocket, n° 80, Paris.

- Finkelkraut, A. (1998). «Serbes : quand les bourreaux jouent aux victimes. Si l'Occident tolère le massacre des Croates et des Bosniaques, c'est par ignorance et par racisme, affirme le philosophe Alain Finkelkraut», *L'Actualité*, 1^{er} mars.
- Gauthier, M. (2004). «La ville fait-elle encore rêver?», dans P.-W. Boudreault et M. Parazelli (dir.), *L'imaginaire urbain et les jeunes. Les jeunes et la ville comme espace d'expériences identitaires et créatrices*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec.
- Giddens, A. ([1984] 1987). *La constitution de la société*, Paris, Presses universitaires de France.
- Gingras, A.-M. (1999). *Médias et démocratie. Le grand malentendu*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Grafmeyer, Y. et I. Joseph (1979). *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Aubier/Montaigne.
- Guindon, H. (1971). «Réexamen de l'évolution sociale du Québec», dans *La société canadienne-française*, Études choisies et présentées par Marcel Rioux et Yves Martin, HMH/Hurtubise.
- Habermas, J. (1978). *La technique et la science comme idéologie. La fin de la métaphysique*, Denoël/Gonthier, coll. «Médiations», n° 167.
- Habermas, J. ([1981] 1987). *Théorie de l'agir communicationnel*, coll. «L'espace du politique», 2 vol., T. 1 : *Rationalité de l'action et rationalisation de la société*; T. 2 : *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard.
- Habermas, J. (1998). *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard.
- Habermas, J. (2000). *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard.
- Harvey.com, consultant (novembre 2002). «Avant-projet de politique culturelle de la Ville de Saguenay», en vue de la consultation publique du 7 décembre 2002, 45 p.
- Hugues, E.C. (1972). *Rencontre de deux mondes. La crise d'industrialisation du Canada français*, Montréal, Boréal express.
- Jeffrey, D. (2000). *Rompre avec la vengeance. Lecture de René Girard*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Lapointe, A. (2003). *Croissance des villes et économie du savoir*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Lassave, Pierre (2002). *Sciences sociales et littérature*, Presses universitaires de France.
- Maffesoli, M. (1993). *La contemplation du monde*, Paris, Grasset, coll. «Livre de poche».
- Memmi, A. (1968). *L'homme dominé*, Paris, Gallimard.
- Morisset, L.K., L. Noppen et D. Saint-Jacques (1999). *Ville imaginaire. Ville identitaire. Échos de Québec*, Québec, Nota bene,

- Mucchielli, A. et J. Guivarch (1998). *Nouvelles méthodes d'étude des communications*, Paris, Armand Colin.
- Nietzsche, F. (1964). *La naissance de la tragédie grecque*, Gonthier, coll. « Médiations », n° 17.
- Onfray, M. (1993). *La sculpture de soi*, Paris, Grasset, coll. « Livre de poche ».
- Poche, B. (1996). *L'espace fragmenté. Éléments pour une analyse sociologique de la territorialité*, Paris, L'Harmattan, coll. « Villes et Entreprises ».
- Remy, J. et L. Voyé (1981). *Ville : ordre et violence. Formes spatiales et transaction sociale*, Paris, Presses universitaires de France.
- Ricoeur, P. (1986). *Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil.
- Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».
- Rioux, M. et Y. Martin (1971). *La société canadienne-française*, Montréal, Hurtubise/HMH.
- Rocher, G. (1968). *Introduction à la sociologie générale*, Tome 1 : *L'action sociale*, HMH/Points, n° 13.
- Schütz, A. (1987). *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- Simmel, G. (1988). *La tragédie de la culture*, Paris, Rivage poche, p. 182.
- Sue, R. (1997). *La richesse des hommes. Vers l'économie quaternaire*, Paris, Odile Jacob.
- Touraine, A. (1992). *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.
- Tribillon, J.-F. (2002). *L'urbanisme*, La découverte, Repères, n° 96.
- Verpraet, G. (2003). « Les nouveaux arguments de la citoyenneté active », dans P.-W. Boudreault (dir.), *Retours de l'utopie. Recompositions des espaces et mutations du politique*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Vieille, P. (1986). « Du transnational au politique-monde? », dans *Peuples méditerranéens*, n° 35-36, Fin du national?, Paris.
- Weber, M. ([1947] 1982). *La ville*, Paris, Éditions Aubier/Montaigne, Champ urbain.
- Whyte, W.H. (1959, 1956). *L'homme de l'organisation*, Paris, Librairie Plon.
- Wolton, D. (1997). *Penser la communication*, Paris, Champs/Flammarion, n° 143.

La fabrique politique de l'espace

Bénédicte Goussault
Université de Paris XII

1. LES ESPACES DU POLITIQUE

Le politique s'inscrit dans le spatial, est légitimé, et se définit par le spatial. C'est ce que disent les termes de collectivité territoriale ou locale, de démocratie locale ou de proximité, de développement local, de contrat local de sécurité, de zone d'éducation prioritaire... Mais la fonction et la légitimité du politique sont de «faire société», de créer de l'être collectif et de susciter des sentiments d'appartenance; ce qui, de la commune à la nation, interroge les liens entre le spatial, le social, et le politique.

L'histoire des territoires du politique des quarante dernières années en France illustre les va-et-vient entre le centralisme jacobin dénoncé sous le slogan «Paris et le désert français», et les luttes urbaines des années 1970-1980, le passage du macrosocial de l'État et de la nation à la fragmentation et l'individualisme, à l'aménagement national du territoire des années 1990. La dernière décennie ayant été celle des focalisations sur les quartiers, lieux de la proximité, de l'être et du faire ensemble, mais aussi de la stigmatisation, des ségrégations et des replis communautaires qui, aujourd'hui, ne «font plus société».

J'analyserai la question des rapports des politiques et des citoyens à l'espace à travers le prisme de la démocratie locale, politique de participation des habitants aux décisions qui les concernent, qui me semble, en effet, un analyseur des rapports du politique à l'espace et aux populations qu'il administre: «la fabrique politique de l'espace».

Je m'inspirerai des enquêtes menées à partir de l'observatoire de la démocratie locale à Créteil dans notre laboratoire à l'université Paris XII.

« On assiste à une désaffection démocratique et à une crise de la citoyenneté » ; la démocratie est acquise en son principe, mais la participation qu'elle suppose n'est plus active, on en veut pour première preuve les forts taux d'abstention aux différentes élections (on remarquera cependant que l'abstention est un peu moins forte aux élections municipales qu'aux autres scrutins : effet de proximité?).

Étant donné la faiblesse de la démocratie représentative, les politiques réassurent leur pouvoir et leur légitimité par d'autres formes de participation : besoin de citoyenneté, besoin de renouer les liens sociaux, les appartenances et le vivre ensemble qui les fondent. Ce qui entraîne une réification du spatial comme outil de cette nécessité de citoyenneté pour les politiques. On serait passé d'une territorialisation du politique à une politisation du territoire. Mais cette citoyenneté n'est plus, ne peut plus être un rapport politique, symbolique, global, et transcendant le particulier, elle est plutôt faite de citoyennetés locales et fragmentées, de défense d'intérêts particuliers.

2. TERRITOIRE ET CITOYENNETÉ

La loi « relative à la proximité » ou loi Vaillant de février 2002 prévoit, dans son titre 1, la participation des habitants à la vie locale et oblige les communes de plus de 80 000 habitants à organiser cette participation à des comités de quartier. Un certain nombre de restrictions répondent à la réticence d'élus à l'idée de perdre une parcelle de leur pouvoir : la taille des villes dans lesquelles les comités sont obligatoires (80 000 habitants), la présence d'élus dans les comités de quartier et le fait que ce soit le conseil municipal qui fixe les périmètres des quartiers, leur dénomination, leur composition et leur fonctionnement ! Le texte manifeste en même temps une certaine nécessité à impliquer les citoyens dans la vie de leur cité et à leur faire approuver régulièrement les politiques menées !

On peut noter que c'est l'habitant et non le citoyen qui est ciblé dans ce texte, et que la participation est cantonnée à l'échelle du quartier.

La ville de Créteil a une longue tradition de démocratie participative : en 1977 le slogan de campagne de L. Cathala (maire depuis 1977) était « votre ville, c'est votre vie », et aujourd'hui le journal de la ville s'intitule : « vivre ensemble », ce qui illustre bien cette nécessité d'être collectif. (Beaucoup de journaux de ville font ainsi appel à la mémoire collective et à « l'historicité » de la ville comme éléments de construction d'identités collectives.)

L'atelier public d'urbanisme (APU) de Créteil, créé en 1978, avait pour objectif « la concertation avec les habitants ». Plusieurs opérations ont été

menées avec l'APU : le quartier de la côte d'Or, de la Brèche ou de la ZAC des Bordières (Coudroy de Lille *et al.*, 2003).

L'APU est dissout en 1985 et remplacé par un service d'urbanisme, rendu nécessaire par la décentralisation ; mais la concertation continue avec la création des premiers comités de quartier en 1983. Au nombre de 11 en 1983, ils deviendront rapidement 15 ; ils réunissent des élus, des techniciens de la ville et des habitants.

La création de relais-mairie aux Bleuets, au Mont Mesly et dans le quartier du palais, révèle aussi une volonté des politiques de rapprocher la gestion de la ville des administrés.

En 2002, après la loi de proximité (justement) et un bilan du précédent service d'urbanisme, le dispositif de démocratie participative à Créteil est révisé : 21 comités de quartier sont redessinés, « plus cohérents », ils doivent permettre que toutes les populations soient prises en compte. Ils sont coprésidés par un élu municipal et un habitant, la présence des services municipaux aux réunions des comités est instaurée, et une charte de la démocratie définit le contrat entre habitants et élus.

La démocratie locale à Créteil se renouvelle puisque, outre cette réorganisation des comités de quartiers, un conseil des jeunes, un conseil des enfants et divers comités consultatifs sont mis en place... notamment dans le GPV (Grand projet de ville) où ces derniers sont obligatoires. Les assises de la ville réunissent chaque année les acteurs de cette politique.

3. ESPACES DU POLITIQUE/ESPACES DE L'HABITANT ?

Les questions viennent de l'extrême faiblesse de la participation citoyenne à ces instances de démocratie locale : 1 % environ de la population répond à l'injonction de participation aux comités de quartier, et ceci est avéré dans toutes les communes de France. Ce sont, en outre, sensiblement les mêmes catégories sociales, déjà concernées par la ville, le quartier et la politique, qui « vont aux urnes », et qui « participent » aux comités de quartier : échec de la citoyenneté ? Ceci interroge en tout cas sur leur représentativité et étaye la thèse du mythe d'une participation, de la volonté ou du besoin des politiques et d'un décalage avec la population. Ce décalage est l'objet de mon analyse.

Une enquête quantitative (Faraldo, 2003) révèle que la population des comités de quartier à Créteil comprend autant d'hommes que de femmes, mais que la moyenne d'âge est de 65 ans, (5,9 % seulement a entre 20 et 39 ans). Cette population âgée habite depuis longtemps à Créteil (67 % depuis

plus de 20 ans!), elle est politiquement proche de la municipalité, sauf pour certains comités investis par des populations d'origines étrangères

L'âge (de la retraite) et le long ancrage à Créteil peuvent déjà faire penser que ces personnes, majoritaires dans les comités de quartier, ont sans doute moins de multiplicités d'appartenances, et moins de mobilités que d'autres (notamment plus jeunes). Écrans ou passeurs? On parle souvent de ces militants associatifs quasi professionnels et de leurs fonctions d'écrans par rapport à une population qu'ils masquent plutôt qu'ils ne la représentent vraiment. C'est en effet le cas dans certains quartiers, tandis que dans des quartiers plus défavorisés, certains habitants (ou plutôt certaines) sont bien des passeurs, introduisant ceux qui n'osent pas sur la scène des comités de quartier.

La ville de Créteil a un urbanisme de quartiers, c'est-à-dire que beaucoup de quartiers sont fermés sur eux-mêmes, laissant à l'extérieur communications et circulations, radiales et autres. On se sent étranger, repoussé à l'extérieur lorsqu'on se trouve sur les axes de circulation de la ville.

Les quartiers de Créteil sont de natures et de compositions sociales différentes, le centre ancien est une sorte de «village»; les Bleuets ou le Mont Mesly sont des quartiers d'HLM (habitations à loyer modique), de fortes densités et avec des difficultés sociales, objets de la politique de la ville; les bords de Marne, l'Ormeteau-le port et le Front du lac sont plutôt des quartiers bourgeois... l'Echat est un peu difficile à délimiter entre voies ferrées et bureaux.

Certaines communes, comme Lanester (35), ont laissé les habitants définir eux-mêmes leurs quartiers pour la constitution de comités de quartier, en appelant clairement aux représentations et aux sentiments d'appartenance. Elles évitent ainsi le risque d'un décalage ou d'un fossé entre les représentations spatiales de la municipalité inscrites dans les comités de quartier et les façons dont les habitants les vivent et les perçoivent.

La dissociation des espaces du politique de ceux des citoyens devient un problème de démocratie, de projection au sol du social et du politique.

4. CE QU'ILLUSTRENT LE COMITÉ ET LE QUARTIER DU BAS MONT MESLY

Le Mont Mesly est constitué principalement d'un grand ensemble, le plus ancien de Créteil, construit entre 1950 et 1960 avec la procédure ZUP (Zone d'Urbanisation Prioritaire); il a accueilli beaucoup de rapatriés d'Algérie en 1962. Avec actuellement 23 500 habitants, il est site prioritaire dans le GPV, et comprend le haut Mont Mesly : 8 197 habitants, le bas : 6 818 habitants, et les Habettes et les Coteaux : 3 759. On y rencontre beaucoup de difficultés

sociales (par exemple, un taux de chômage de 15 %) et un grand nombre de familles d'origines étrangères.

Le comité du quartier du bas Mont Mesly nous intéresse ici plus particulièrement. Il a donc été remodelé par la municipalité pour réunir deux sous-ensembles : l'un de locataires HLM et l'autre de propriétaires, deux catégories de populations dont les ensembles d'habitations sont séparés matériellement par une voie départementale (volontarisme municipal du vivre ensemble et de la mixité sociale aux dépens des liens réels, des solidarités et des appartenances).

Le comité de quartier est peut-être le seul lieu où se retrouvent ensemble les uns et les autres, et ce, par la volonté municipale. On assiste à un véritable processus de distinction que Bourdieu n'aurait pas désavoué, les propriétaires font tout pour ne pas se mêler aux locataires, refusant fêtes et réunions qui pourraient permettre de nouer des relations et de créer du lien social (un des objectifs des comités de quartier). Ils défendent, par contre, leur patrimoine par des demandes d'amélioration, d'entretien et de propreté de l'environnement souvent adressées directement à la mairie.

Leurs appartenances et leur identité sont ailleurs que dans le quartier, ils ont des réseaux affinitaires beaucoup plus larges dans toute la région parisienne. Au contraire, les locataires sont fortement investis dans le quartier qui fonde leur appartenance. Le centre social Kennedy est en particulier leur lieu, siège de nombreuses associations locales, notamment d'immigrés ou de femmes du quartier... Les locataires s'y retrouvent exclusivement entre eux.

Le centre social est le réel lieu des relations sociales, d'ancrage territorial et d'identité de cette population. Il est, en outre, en quelque sorte un passeur d'intégration... sorte de tremplin vers la participation au comité de quartier. En effet, beaucoup des habitants des HLM disent ne pas être sûrs de leurs compétences, et c'est par le biais du centre social qu'ils osent participer au comité de quartier. Lorsqu'ils y participent, les locataires sont alors confrontés aux propriétaires qui refusent toute proximité et tout lien social avec eux, ils investissent donc la commission « vie sociale » du comité et organisent fêtes et animation que refusent les propriétaires investis ailleurs.

Tout ceci illustre que l'espace du politique n'est ni celui des habitants ni celui des citoyens, et que les liens sociaux et les appartenances sont plus liés aux statuts sociaux qu'à des proximités dans l'espace. Les propriétaires sont plus mobiles et ont des liens sociaux plus affinitaires, les locataires inscrivant plus leur vie sociale dans l'espace du quartier et du centre social ; les premiers sont, en outre, plus centrés sur la défense d'intérêts patrimoniaux que les seconds.

Le conseil des jeunes semble avoir, cependant, d'autres problématiques : les jeunes qui participent au conseil sont 60 environ, entre 16 et 26 ans, et habitent presque tous le même quartier du Mont Mesly, proche du lieu du conseil (un seul pour la ville) ; ils sont venus « par le bouche à oreille », les copains amenant les copains..., effet de proximité pour des jeunes qu'on dit tellement mobiles.

Il n'y a pas de procédure d'élection, ni de désignation au conseil des jeunes : ceux que cela intéresse participent autant qu'ils le veulent. Nous remarquons qu'ils ont d'assez bons niveaux d'études sans être dans des filières sélectives, ils n'ont pas de problème culturel, mais les trois quarts d'entre eux ont des parents d'origines étrangères. Ils disent que si les jeunes Français de parents français ne viennent pas au conseil des jeunes, c'est « sans doute parce qu'ils ont d'autres lieux pour se faire entendre ».

Nous constatons donc que, pour les jeunes ayant des parents d'origines étrangères qui participent au conseil des jeunes, comme pour les personnes d'origines étrangères des comités de quartier, la démocratie participative remplit une fonction d'intégration.

La multiplication d'associations, notamment locales, pourraient cependant être le signe d'une appartenance, de liens entre les habitants d'un quartier ou d'une ville, y compris de catégories sociales plutôt favorisées. En effet, face à de réels enjeux, les habitants créent des associations (y compris de quartier) dont les modèles ne sont pas tout à fait ceux des luttes urbaines des années 1970, mais relèvent plus du microsocial et défendent souvent des intérêts particuliers, patrimoniaux ou sociaux.

C'est, par exemple, le cas de l'association de lutte contre le péage de la radiale du nord de Lyon, de la défense de l'eau à St Palais, ou encore l'association des bords de Marne à Créteil. Ces associations peuvent avoir une dimension politique, mais elles ne sont pas impulsées par la volonté des élus, elles agissent même souvent comme contre-pouvoirs. Le problème se situe dans la dissociation entre ces espaces du politique réifiés, figés dans l'héritage du XIX^e siècle, et ceux quotidiens et fragmentés des citoyens aujourd'hui.

5. LE QUARTIER : PROJECTION AU SOL DU SOCIAL ?

Le quartier, lieu cible du politique, n'a, contrairement à la commune, au département et à la région, aucune existence ni définition ni délimitation légale, c'est un concept flou. Lieu de l'habitat et des pratiques afférentes, à plus petite échelle que le territoire, il est porteur d'une mythologie : celle du village, de la communauté et de la proximité.

Deux définitions à quinze ans d'intervalle marquent l'évolution d'une conception classique d'homogénéité, de cohésion sociale et de sociabilité à l'idée d'un concept de faible portée sociologique :

- Fraction du territoire d'une ville dotée d'une physionomie propre et caractérisée par des traits distinctifs lui conférant une certaine unité et une individualité (Choay et Merlin, 1987).
- Notion banale de la géographie, désignant toute fraction homogène d'un espace urbain et dont la portée est aujourd'hui faible compte tenu de l'état des organisations urbaines (Levy et Lussault, 2003).

Pour la première, la proximité spatiale entraînerait les relations sociales dites de voisinage sur lesquelles se fonderait encore le politique ; la seconde correspondant mieux à une société de fragmentation des liens sociaux et de multiappartenance des individus : le succès du quartier dans les années 1980 venait de l'idée de proximité, dimension de la démocratie selon Tocqueville et Montesquieu, c'était l'espace de la vie quotidienne, de l'usage des mêmes services de proximité (commerces, etc.), de l'appartenance et du lien social.

L'identité collective pouvait, en effet, définir les identités ouvrières de cités des années 1960 où habitaient les ouvriers travaillant dans la même usine, inscrits dans les mêmes luttes (la lutte de classes intégrée à la nation), dans le même espace, avec la même histoire et les mêmes projets. L'alma-gare à Roubaix en était un exemple illustre puisque ce quartier ouvrier avait su se mobiliser contre une opération de réhabilitation urbaine (qui aurait chassé ses habitants), et participer à la réhabilitation du quartier, avec le service d'urbanisme de la mairie, dans un atelier public d'urbanisme.

Cette homogénéité liée à la contiguïté est aujourd'hui une illusion et un mythe ; il n'y a plus beaucoup d'identité et de sociabilités de quartier, il y a des clivages dans les grands ensembles comme ailleurs ; et les identités sont, aujourd'hui, plus électives, fondées sur des proximités de goûts et de pratiques, et dans des spatialités diversifiées plus que de proximités spatiales. Et si identités il y a, dans ce que l'on nomme « les quartiers », ou les quartiers d'exil (Dubet et Lapeyronnie, 1992), elles sont plutôt de ségrégation, de marginalité, et d'exclusion.

La politique de la ville, dans les opérations HVS (habitat et vie sociale) ou DSQ (Développement Social des Quartiers), misait, dans les années 1970, sur ces appartenances de quartier pour traiter spatialement d'exclusions et de ségrégations sociales, elle utilisait aussi le levier de la participation des habitants et du lien social. Mais elle a, dans les années 1990, élargi son cadre d'intervention à la ville entière, ce dont attestent les grands projets de ville, par exemple.

Le lien social serait, aujourd'hui, mieux défini par la notion de réseau que d'identité collective. Le réseau (Hannerz, 1983) signifie ces liens sociaux qui ne s'inscrivent plus dans un territoire, mais rassemblent, comme les mailles d'un filet ou les nœuds d'un réseau ferroviaire, autour de ressemblances ou d'intérêts communs aussi bien les anciens d'une grande école que les motards ou la famille. Le réseau est fonctionnel, labile et mobilisable et renvoie aux multiappartenances d'individus à multiples facettes. Il est très caractéristique de la socialité urbaine contemporaine.

6. LA VILLE : ESPACE DU SOCIAL, TERRITOIRE DU POLITIQUE ?

L'urbain peut-il réconcilier le citoyen et le politique ? Les espaces du social ne correspondent, en effet, plus aux territoires du politique. Il faut alors s'interroger sur le territoire comme espace social, comme inscription spatiale du social, comme forme particulière de l'espace, appropriée par les pratiques quotidiennes, et l'habiter comme espace de l'action publique et de la gouvernance, produit et transformé par les relations sociales et les pratiques qui s'y nouent, comme espace d'identité, d'identification, d'appartenances et de représentations (De Certeau, 1980 ; Lefebvre, 1968).

La commune, dimension politique de la ville (la plus prisée), a vu ses compétences s'accroître de décentralisation en décentralisation à cause de sa fonction de proximité ; elle est une dimension signifiante des rapports entre le politique et les citoyens. Elle est l'espace de l'habiter, ce qui peut valoir citoyennereté puisque le vote des étrangers résidents depuis cinq ou dix ans y est envisagé. Elle est l'espace où le spatial croise le social, porteuse de l'imaginaire du village... celui aussi de la politique de la ville... des lois SRU (Solidarité et développement urbain), Vaillant, Borloo... Elle est aussi le lieu de l'imaginaire, à Neuilly, à Guéret ou à Saint Denis...

Mais la commune, si elle reste le lieu de résidence, est loin de circonscrire aujourd'hui les appartenances ou les identités de la plupart des individus : elle demeure « ce découpage géopolitique conçu dans un pays rural dans lequel on se déplaçait à cheval », alors que les modes de vie ont changé et qu'une majorité de citoyens vit, se déplace et profite d'une vaste offre de services dans des zones urbaines, métropolisées, recomposées et étalées (Ascher, 1998). La ville et ses usages sont aujourd'hui très hétérogènes et dépassent largement la commune !

Donzelot montre plus précisément, que les rapports aux espaces, sont différenciés dans la ville « à trois vitesses » : entre la gentrification des centres anciens, la relégation dans les cités d'habitat social excentrées ou la périurbanisation des couches moyennes. Ceci entraîne des « entre soi », des

enfermements ou des mobilités bien différents. « La ville perd cette faculté de donner corps à la société en rapprochant ses composantes, en donnant à voir leur diversité, leur interdépendance comme leurs relations conflictuelles » (Donzelot, 2004).

Chacun traverse et vit quotidiennement des espaces divers ; et les appartenances des citoyens sont fragmentées. Les mobilités peuvent être résidentielles ou de la résidence à l'emploi, de loisirs et/ou de consommation... (Annales de la recherche urbaine, 1983).

L'intercommunalité déployée dans les bassins d'emplois ou de services pourrait être la réponse politique à ces dimensions nouvelles des mobilités habitantes. L'agglomération ou le contrat d'agglomération (loi Chevènement) pouvait aller dans ce sens en créant des regroupements de communes en proximité les unes des autres, fondées sur des projets ; or, elles se construisent, en tout cas en région parisienne, sur des affinités politiques, des rivalités ou des concurrences entre communes « pouvant prétendre au statut de "ville centre", absolument en dehors des territoires, des parcours de mobilité et des réelles appartenances des habitants... ».

Les territoires du politique ne sont décidément pas ceux du citoyen !

7. CONCLUSION : LA NATION ELLE-MÊME

Le décalage du politique par rapport aux citoyens, dans ses discours comme dans ses pratiques, se retrouve au niveau même de la nation. Celle-ci est pourtant bien un territoire défini par des frontières : l'espace de la représentation politique d'un État, le lieu du lien social symbolique, de la démocratie, de la souveraineté du peuple, de la « communauté des citoyens » (Schnapper, 1994). Elle est censée constituer une identité collective qui transcende les appartenances et identités particulières, par des croyances, des valeurs, une langue et une culture partagées, une histoire et un projet national.

Elle se trouve pourtant elle-même affaiblie aujourd'hui tant par le manque de projet politique fédérateur de l'être ensemble que par la domination du marché qui dépasse les nations et par la dimension politique plus vaste et plus mobilisatrice de l'Europe.

BIBLIOGRAPHIE

- Annales de la recherche urbaine (1993). *Mobilités*, n^{os} 59/60, juin-septembre.
- Ascher, F. (1998). *La République contre la ville. Essai sur l'avenir de la France urbaine*, Tour d'Aigues, L'Aube, 200 p.
- Choay, F. et P. Merlin (dir.) (1987). *Dictionnaire de l'urbanisme et de l'aménagement*, Paris, Presses universitaires de France.
- Coudroy de Lille, L. et al. (2003). *Créteil ville nouvelle? Une histoire contemporaine de l'urbanisation de Créteil*, IUP de Paris XII, Val de Marne.
- De Certeau, M. (1980). *L'invention du quotidien. Arts de faire*, vol. 10, n^o 18, 373 p.
- Donzelot, J. (2004). «La ville à trois vitesses : relégation, périurbanisation, gentrification», *Esprit*, mars-avril, p. 14-39.
- Dubé, F. et F. Lapeyronnie (1992). *Les quartiers d'exil*, Paris, Seuil, 246 p.
- Faraldo, J. (2003). *Étude des facteurs de participation aux comités de quartier de la ville de Créteil*, mémoire DESS de sociologie appliquée à l'intervention sociale, Paris, Université Paris XII, Créteil.
- Hannerz, U. (1983). *Explorer la ville*, Paris, Minuit.
- Lefebvre, M. (1968). *Le droit à la ville et espace et politique*, Paris, Anthropos points, 281 p.
- Levy, J. et M. Lussault (2003). *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, 1008 p.
- Schnapper, D. (1994). *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de Nation*, Paris, Gallimard, Essais, 228 p.

DEUXIÈME
PARTIE

INTERDÉPENDANCES
ET CLIVAGES
L'AMBIVALENCE

CHAPITRE

5

La communauté comme figure contemporaine du lien social

Interrogations sur une
notion polysémique

Stéphane Vibert
Université Laval/CÉLAT

La notion de « communauté » ne se laisse pas facilement appréhender puisqu'elle traverse l'ensemble des discours relevant des sciences sociales et de la philosophie, tout autant qu'elle constitue une référence majeure du langage commun, ainsi que plus récemment un appui conceptuel fondamental aux politiques gouvernementales. Son infinie plasticité lui permet d'apparaître comme une sorte de « boîte noire » dont on ne sait pas vraiment ce qu'elle contient, mais qui sert d'instrument, voire de fondement, pour d'ambitieuses ontologies sociales (le « communautarisme »), pour des descriptions sociologiques à prétention réaliste (à propos des « communautés culturelles » ou des communautés locales), ou encore pour des revendications à visée normative (en faveur des communautés stigmatisées comme les homosexuels ou les personnes handicapées). C'est cette polysémie qu'il s'agit d'interroger à partir de l'étonnement préalable devant l'inflation des recours à un terme dont la disparition était pourtant prédite, et ce, à mesure que s'imposerait la modernité individualiste, censée dissoudre les appartenances concrètes abusivement naturalisées par l'histoire. Afin d'apprécier les raisons pour lesquelles la « communauté » persiste à se présenter comme une figure collective essentielle du vivre-ensemble contemporain, il convient de saisir la dynamique de son évolution sémantique au sein des sciences sociales, mais également d'appréhender au plus près la nature effective de ce lien social qui pointe sous l'extrême diversité des emplois du terme, en partie exprimée à l'intérieur du courant de pensée communautarien.

1. LA « COMMUNAUTÉ » COMME VECTEUR D'UNE CRITIQUE INTERNE À LA MODERNITÉ

« L'idéologie moderne » (Dumont, 1983) se caractérise originellement comme une configuration individualiste, c'est-à-dire une hiérarchie de valeurs centrée autour de l'institution sociale de l'individu comme être moral, libre et rationnel. Quelles que soient ses versions, républicaines, libérales, socialistes ou anarchistes, cette conception du monde valorise l'autonomie d'une subjectivité, d'une part postulée pour se trouver idéalement à l'origine même de tout lien social, soit par une volonté dûment exprimée (selon le schème contractualiste), soit par l'interaction intéressée et rationnellement motivée avec ses semblables (selon le modèle du marché), d'autre part conçue comme finalité de toute l'organisation sociale au nom de valeurs qui lui sont attachées (liberté, égalité, dignité). Les réactions contre l'individualisme et sa reconstruction de l'ordre social sur des bases rationnelles (soutenue par le progressisme moral, l'utilitarisme politique ou l'économie classique) émergent au *xix^e* siècle dans le sillage d'une critique d'obédience romantique ou conservatrice des idéaux révolutionnaires. Dans le cadre d'un bouleversement de l'ensemble des structures politiques et socioéconomiques (démocratie, nationalisme, urbanisation, industrialisation, progrès technique), les sciences sociales apparaissent comme portant une critique interne de la modernité à propos d'elle-même. Elles tentent en effet de circonscrire un espace collectif harmonieux qui, à la fois, préserve les droits subjectifs tout en les encadrant, les empêchant ainsi de dégénérer en lutte de tous contre tous, synonyme d'anomie, de concentration capitaliste et de misère sociale. Ainsi s'exprime le paradoxe des sciences sociales, déjà entrevu par Robert Nisbet : leurs objectifs et valeurs politiques sont aussi modernes que leurs concepts et présupposés se révèlent conservateurs. D'où le succès fulgurant connu par la notion de « communauté », qui incarne à la perfection ce contraste et se présente de ce fait comme le concept majeur de la « tradition sociologique » (Nisbet, 1984).

En effet, il est notoire que la redécouverte du Moyen Âge européen par les historiens et juristes (Savigny, Fustel de Coulanges, Maitland, Gierke) a contribué à alimenter l'imaginaire des premiers sociologues, notamment en fournissant l'exemple de structures sociales hiérarchisées (corporations, villages, familles étendues, églises, rangs), présentant « tous les types de relation caractérisés à la fois par des liens affectifs étroits, profonds et durables, par un engagement de nature morale et par une adhésion commune à un groupe social » (Nisbet, 1984, p. 70). Ainsi se dévoilent toutes les motivations psychologiques plus essentielles que l'intérêt ou la volonté des individus – la sociologie se présentant ainsi sous la forme d'une « critique de l'économie politique » (Freitag, 1998, p. 125) – afin de fonder les associations tissant la

texture essentielle du social, désormais susceptible d'être scientifiquement analysé en ses composantes fondamentales et en ses lois d'évolution historique.

Il n'est pas question ici de retracer la lente genèse spécifiquement sociologique du concept de « communauté » à partir de sa gangue conservatrice et contre-révolutionnaire (Bonald, Burke, Haller, Carlyle, Morris). Tant chez Comte, Le Play, Tocqueville que Marx, la « communauté » incarne un objet réel du savoir sociologique, qu'il soit valorisé pour son potentiel d'intégration morale nécessaire à l'élaboration d'une « statique sociale » (Comte), observé en termes statistiques et comparatifs comme forme d'association (famille, monastère, coopérative) (Le Play), encensé comme contre-pouvoir local à l'encontre des tyrannies éventuelles de la puissance des masses (Tocqueville) ou encore apparence collective cachant aux individus leur aliénation au Capital (Marx). Mais c'est évidemment chez Tönnies (1977) que l'opposition communauté/société acquiert une valeur paradigmatique qui sera reprise et développée selon des méthodologies et des conceptualisations diverses par Durkheim et Weber. Au-delà des nuances propres à chaque typologie (Vibert, 2004a), il convient de souligner deux convergences théoriques fondamentales pour le devenir de la « communauté » comme concept sociologique.

D'une part, la « communauté » chez les trois « pères fondateurs » de la discipline se pare des stigmates de la vie « naturelle », une vie qui certes ne renvoie plus aux élucubrations quant à l'état de nature imaginé par les théoriciens contractualistes du politique, mais qui en relaie certains aspects comme la dimension amorphe, massifiée, inconsciente des rapports sociaux. S'il existe bien une « société traditionnelle » (et non seulement des familles ou des individus dispersés, en contact de façon discontinue), cette dernière se caractérise par son homogénéité qui se traduit, au plan des rapports interpersonnels, par la prédominance de l'action routinière et non réfléchie, fondée sur la répétition et l'habitude : voire les déterminations de la « volonté organique » (*Wesenwille*) de Tönnies, de la solidarité mécanique durkheimienne ou de l'activité sociale « traditionnelle » ou « affectuelle » définie par Weber. On perçoit une surestimation du versant « instinctuel » des sociétés primitives qui les fait ressembler à des masses indistinctes, alors que, dans la suite de leurs œuvres respectives, ces auteurs entreprendront d'une manière ou d'une autre de relativiser cette dichotomie initiale, notamment en redessinant une complexité (religieuse, culturelle, sociale) inhérente aux sociétés non modernes. Mais les « communautés » restent essentiellement définies comme des appartenances « naturellement culturelles », selon une contrainte collective qui structure les activités individuelles tout autant qu'elle circonscrit les potentialités « rationnelles » de l'agent moral.

D'autre part, et ce second point commun aux trois auteurs prolonge leur intuition première, la tentation évolutionniste (le passage progressif de la communauté à la société par rationalisation des formes d'activité) s'avère contrebalancée par l'intention typologique qui permet d'envisager la coexistence de différents types d'activité et de relation sociales à l'intérieur d'une même période historique. Il ne sera dès lors plus question d'exclusivité d'un mode d'organisation au détriment de l'autre (par succession dans le temps), mais de prédominance de l'un sur l'autre (tout état culturel révèle une coexistence des liens de communauté et de société). C'est pourquoi, tant chez Tönnies, Durkheim que Weber, la notion de « communauté » et les types de relation qui lui sont attachés (sentiment, émotion, morale, tradition) devient toujours plus constitutive de (et nécessaire à) la modernité naissante, quoique largement subordonnée à l'hégémonie des rapports contractuels et instrumentaux qui spécifient le conventionnalisme politique et économique. Plus encore, la critique sociologique de cette modernité individualiste (le rapport individu-État dévalorisant toute appartenance aux « corps intermédiaires ») et capitaliste (le marché se présentant comme la régulation « automatique » harmonisant les égoïsmes individuels) trouve son aboutissement dans l'assomption conceptuelle de la communauté, celle-ci incarnant un type d'unité qui, non plus inconscient et spontané mais réfléchi et volontaire, permettra de modérer la désagrégation sociale induite par la rationalisation froide des comportements et des institutions. L'espérance en un certain « socialisme communautaire » (Freund, 1992) chez Tönnies et Durkheim ou le constat weberien de la « communalisation » moderne (sous forme nationale ou ethnique) exprime sous des aspects différents la conjugaison des progrès en termes de libertés et droits subjectifs avec le maintien d'une unité sociétale irréductible aux seuls intérêts égoïstes et rapports contractuels. D'où l'instance de la sociologie naissante sur ces « formes modernes de communauté » (syndicats, corporations professionnelles, sociétés secrètes, ou encore les quartiers urbains et les groupes ethniques avec l'École de Chicago) aptes à socialiser et moraliser l'individu au sein d'appartenances partielles mais vecteurs essentiels de l'intégration sociale.

Figure d'association procurant une identité aux sujets par solidarité collective et incorporation à un ensemble préconstitué, la « communauté » se présente donc, sans nul doute, comme « un opérateur logique essentiel dans la manière dont la modernité se pense » (Raulet et Vaysse, 1995, p. 7). Procédant par disjonction systématique grâce à l'opposition paradigmatique à la « société » (liens communautaires du sang, du lieu et de l'esprit régissant les comportements par l'affect et l'habitude dans un univers de coutume et de religion contre liens du contrat et du marché, créés par réflexion rationnelle et quête de l'intérêt personnel), la « communauté » s'est trouvée réintégrée comme aspiration consciente et idéal de réforme, et non plus seulement

comme nostalgie d'une concorde révolue ou philosophie organiciste faisant office de rempart contre l'artificialisme mécanique. C'est une des raisons pour laquelle au ^{xx}^e siècle – et plus précisément dans l'entre-deux-guerres – la notion sera aussi facilement instrumentalisée par les contempteurs de la démocratie bourgeoise, arc-boutés sur la transfiguration d'une communauté idéale ou mythique, qu'elle soit de race ou de classe. L'émergence d'une collectivité historico-naturelle (soit une incarnation du salut dans une philosophie matérialiste de l'histoire) comme sujet collectif permet de concilier l'inconciliable, à savoir l'homogénéité prêtée aux communautés primitives, masses uniformes et indistinctes d'individus dédiés à la totalité organique, avec les attributs définissant l'essence de la subjectivité moderne : conscience de soi, volonté, rationalité et destin. Ce dépassement de la modernité par la modernité (au sens où l'autocritique de la modernité aboutit non à une restauration conservatrice mais à la radicalisation de certains de ses thèmes, comme le scientisme évolutionniste, qu'il soit à fondement biologique ou économique), qui procède par une essentialisation de la communauté comme totalité, dévoile la logique inhérente à ce recours permanent : la « communauté » est à la fois expérience primitive et appel à devenir, lexique d'évocation et stratégie de mobilisation, au final une « exhortation à maîtriser la modernité » par une fiction à effet structurant (Laroche, 1998).

2. APPORTS ET IMPASSES DE LA « COMMUNAUTÉ » DES COMMUNAUTARIENS

La notion de « communauté » a donc été appréhendée longtemps en contradiction interne avec celle de « modernité », en décrivant des formes idéales censées contrebalancer l'hégémonie de l'individualisme rationnel : *communitas* chrétienne en lien mystique avec le divin, métaphore organique de groupes fermés et autoritaires, unité synthétique et vitaliste rêvée par le romantisme (Esposito, 2000). Et pourtant, c'est bien à cause de ce double statut contradictoire – une nostalgie restauratrice se fondant dans une dimension projective : il s'agit de renouer le fil avec un passé plus ou moins mythifié afin d'en réaliser les potentialités dans un futur espéré, soit que la communauté se manifeste encore aujourd'hui comme un indicateur d'une crise de légitimation intrinsèque à cette « société des individus » (Elias, 1991) qui constitue notre horizon commun. Et les références au communautarisme comme extension et concrétisation des apports de la révolution démocratique en termes d'expression collective et d'authenticité expressive ne font que renforcer l'idée du nécessaire éclaircissement de la nature de ces « communautés modernes », ainsi que leur rôle à la charnière, d'une part, du culturel et du politique, et d'autre part, du privé et du public. S'agit-il d'une contribution décisive à l'affermissement de l'idéal démocratique, grâce à l'introduction dans l'espace

collectif de collectivités marginalisées et aliénées, ou d'un dévoiement des principes ultimes de toute délibération en instaurant une différenciation inique entre citoyens égaux devant la loi (Vibert, 2002)?

Ayant connu une longue éclipse depuis la Seconde Guerre mondiale, la notion de « communauté » est réapparue dans les sciences sociales dans les années 1970-1980 à travers les logiques d'autogestion, le paradigme du don, la dialectique local-global, etc. (Vibert, 2004b). Elle se présente aujourd'hui comme une catégorie « fourre-tout », un terme générique pouvant être appliqué à toute forme d'union sociale de deux membres ou plus, quels que soient les types de relations qu'ils entretiennent entre eux ou comme groupe face au monde extérieur. Ainsi, les prédicats qui définissent la communauté sont innombrables et hétéroclites, les plus courants désignant des réalités spatiales (locale, urbaine, rurale, nationale, européenne, internationale) ou des caractérisations identitaires (culturelle, ethnique, religieuse, scientifique, homosexuelle, etc.). Il faut également relever l'emploi pléthorique de l'adjectif « communautaire », appelé à qualifier un « secteur », mais aussi des « actions » communautaires, des « organismes », des « groupes », un « milieu », etc. Mais c'est surtout la formation d'un courant dit « communautarien », à partir de prémisses philosophiques et de représentations sociologiques, qui représente le pivot intellectuel de la revalorisation du concept de communauté ces vingt dernières années.

Les termes « communautariste » et « communautarien » (traduisant l'anglais *communitarian*) sont apparus dans les années 1980 au cours des multiples discussions autour de l'ouvrage devenu classique de John Rawls, « Théorie de la justice », paru initialement en 1971 (Rawls, 1987). En opposition aux thèses libérales (au sens idéologique plus que strictement économique ou politique) défendues par Rawls s'est formé un mouvement de pensée largement hétérogène, notamment autour de cinq personnalités majeures dont les divergences aux niveaux théorique et politique ne doivent pas pour autant masquer les préoccupations communes : Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Amitai Etzioni. L'objectif de ces différents philosophes est avant tout d'argumenter contre les présupposés de la théorie politique libérale américaine (représentée par les écrits de Rawls, mais aussi de Dworkin, Ackerman ou Nozick), en associant philosophie morale et philosophie politique. L'orientation communautarienne est définie par De Lara (1996, p. 96-101) comme formée autour de deux options essentielles : 1) une conception de l'identité et des fins individuelles comprises à partir des diverses communautés (d'apprentissage, de pratiques, d'appartenance, d'allégeance) à l'intérieur desquelles elles prennent sens ; 2) une affirmation pour toute société de la priorité du bien (l'engagement du tout social pour la poursuite collective d'un bien particulier) sur le juste (les droits individuels, établis et défendables indépendamment de toute référence transcendante globale),

au double sens d'un primat politique (les droits individuels ne sont pas supérieurs au bien commun) et d'une antériorité logique (les principes de justice qui spécifient ces droits doivent être obligatoirement fondés sur une conception particulière du bien). Le débat s'instaure donc essentiellement à partir de divergences théoriques sociologiques, c'est-à-dire portant sur la relation entre « individu » et « social » (recouvrant ici aussi bien « communauté » que « société ») : une véritable ontologie sociale (conception du sujet pratique), engageant par là même des oppositions plus étroitement politiques mais sans lien direct et mécanique (sous l'étiquette communautarienne, on retrouve tant le social-démocrate Walzer que le conservateur traditionaliste MacIntyre). L'opposition entre conceptions de l'individu en société (donc de l'individu *et* de la société) se double d'une attention primitivement américano-centrée (dans les années 1980) aux conséquences du démantèlement de l'État-providence, aux revendications exacerbées de droits individuels et collectifs (attestées par l'extraordinaire démultiplication des procès en justice), et corrélativement à cette dernière tendance, à l'émergence de la problématique multiculturaliste et aux demandes de reconnaissance venues de diverses minorités (ethniques, religieuses, sexuelles).

La critique communautariste remet en question les fondements ultimes de l'idéologie moderne, en insistant sur la « supériorité du holisme sur l'individualisme (ou atomisme) et de la rationalité contextualiste sur la rationalité déontologique » (De Lara, 1996, p. 97), cette dernière désignant le principe de juste répartition à partir des droits individuels. Elle repose essentiellement sur la démonstration de l'illusion libérale quant au « sujet désengagé » (*disencumbered self*, selon l'expression de Sandel), dont la liberté se construit sur un dégagement de toutes les déterminations culturelles, sociales et historiques. D'après l'option libérale, les diverses appartenances, les significations et les pratiques ancrées dans un monde commun sont systématiquement relativisées au profit d'un moi antérieur à toutes les fins qu'il se donne, selon des choix qu'il effectue. L'individu en situation sociale n'est jamais complet : le noyau central de sa personnalité (la partie naturelle comme fille illégitime et non reconnue de l'âme chrétienne) reste indépendant et auto-suffisant, source des décisions comme lieu d'une volonté rationnelle *a-sociale* et *a-historique*. Une distance permanente est donc instituée entre l'être de l'individu et les valeurs (au sens de préférences personnelles) qu'il se donne à lui-même en tant que sujet de celles-ci. Cette vision, particulièrement réductionniste, reste cependant non seulement le postulat heuristique du courant de l'individualisme méthodologique dans les sciences sociales (imprégné par les théories économicistes du choix rationnel) – ce qui ne serait après tout qu'un signe du pluralisme des approches, et par conséquent, de la vitalité de la recherche scientifique –, mais surtout la perception dominante au sein de nos sociétés modernes, réfractée à partir de la prééminence de la valeur

individualiste. Contre cette perspective instrumentale, le mouvement de pensée communautaire réaffirme l'inanité de toute conception « asociale » du sujet : celui-ci est toujours situé dans un ensemble de relations sociales et ne se comprend qu'à travers « l'horizon de significations communes » qui donne sens à son existence. Posé par les libéraux antérieurs aux fins qu'il se donne, l'individu est au contraire constitué en grande partie par des déterminations qui le dépassent, sur lesquelles justement il fondera son « agir créatif » (Joas, 1999). Bien loin d'être originelle et source de choix volontaires, l'individualité se découvre dans sa faculté à actualiser ses appartenances, comme partie de relations sociales instituées dans un « monde commun » qui se perpétue et se modifie à travers l'histoire. La raison individuelle est donc par définition contextualisée : tant son emploi (comme rationalité dite « instrumentale ») que sa signification (comme rapport de connaissance au monde) ne sont accessibles que dans une structure particulière. D'où la revalorisation par les auteurs communautariens des « communautés » comme situées au fondement même de l'identité des individus : en effet, selon Sandel ou MacIntyre (qui défend une vision « narrative » de l'individualité), le sujet « encastré » (*embedded*) dans une appartenance spécifique à différentes « communautés » (famille, religion, cité, nation, idéal politique), contribuant à façonner sa personnalité, doit à un certain moment identifier son bien propre au bien de l'une ou de plusieurs de ces communautés comme « formes de vie commune ». C'est à partir de ces relations durables et, dans une certaine mesure, contraignantes (au sens où elles n'ont pas été choisies) que s'exerce la liberté de chaque individu et que se développe son autonomie. La conception holiste et relationnelle de l'individu en société selon la pensée communautaire, extrêmement lucide quant aux apories constitutives de la configuration individualiste, ne doit pas oblitérer le fait que le concept même de « communauté », particulièrement équivoque et utilisé par les divers auteurs, recèle les potentialités d'une compréhension litigieuse, notamment si on ramène le débat des États-Unis en France : resitué dans une perspective hexagonale, le « communautarisme » peut tendre à servir les argumentations des deux bords opposés dans le débat entre républicains et multiculturalistes, selon qu'on considère comme niveau prépondérant la communauté nationale (contre les particularismes ethniques, religieux et autres) ou les diverses communautés minoritaires en lutte contre le centralisme républicain (Resnick, 1998). L'analyse sociophilosophique (au sens d'une ontologie sociale) se transforme en discours explicitement politique, prenant place au cœur de la problématique contemporaine du « multiculturalisme » : s'opère donc un changement de niveau, où l'instrumentalisation de la notion de « communauté » est permise par l'exploitation de l'ambiguïté constitutive du terme au sein de l'idéologie moderne.

À la suite de Louis Dumont (Vibert, 2004c), le philosophe Vincent Descombes explique que les demandes de reconnaissance émanant de groupes sociaux divers (minorités « culturelles » et minorités « morales ») peuvent relever de deux catégories différentes et antinomiques : « Les revendications égalitaires expriment une demande de reconnaissance équitataire, elles réclament la fin d'une discrimination, l'instauration d'une règle d'indifférenciation. Les revendications identitaires expriment au contraire la demande d'une reconnaissance hiérarchique, puisqu'elles veulent un statut spécial » (Descombes 1999, p. 79). La confusion entre les deux types de reconnaissance est patente : si le premier type ne pose pas véritablement problème (il suppose seulement une volonté politique et ne remet nullement en cause les principes démocratiques), le second, que l'on peut véritablement nommer « le droit à la différence », se trouve bien en contradiction avec l'égalité républicaine selon la citoyenneté abstraite et la séparation privé/public. En demandant à être explicitement et publiquement reconnu comme « Autre », une personne considérée rompt l'indifférenciation nécessaire qui seule fonde son égalité au sein de la collectivité. Pour les penseurs communautariens, c'est bien à ce nouveau défi que doivent faire face les sociétés libérales modernes : après avoir, dans un premier temps, proclamé l'égale dignité de tous les citoyens devant la loi (les droits civils), puis généralisé la participation aux décisions collectives (droits politiques) et tenté de peser sur les conditions matérielles d'existence afin de donner une réalité empirique à ces droits formels (droits sociaux), il leur est aujourd'hui demandé d'accéder à une nouvelle étape de leur développement historique par une reconnaissance différentielle des multiples « identités » concrètes. Cette évolution n'est jamais comprise comme un quelconque « retour en arrière » en direction des oppositions communautaires archaïques à la modernité, mais toujours comme une avancée progressiste vers une pleine et effective compréhension de l'individu dans l'ensemble des dimensions qui conditionnent son existence, la formation d'une « méta-identité définie négativement comme la liberté d'adopter et maintenir l'identité de son choix » (Ditchev, 1999, p. 122). Reste à se demander si cette insistance sur l'aspect volontariste et rationnel des communautés modernes, définitivement électives, ne présente pas une contradiction essentielle avec le fond « sociologique » de la réflexion communautarienne, fondé sur l'ancrage de chaque acteur dans une identité collective prédéfinie.

3. L'APPARTENANCE COMMUNAUTAIRE COMME CHOIX INDIVIDUEL

Le versant politique de la problématique communautarienne, défendant une injection de multiculturalisme au sein de la pratique publique des régimes démocratiques occidentaux, semble extrêmement sujet à caution, notamment en raison de l'équivoque originelle de la notion de « communauté » reprise à son compte sans discussion sémantique. « Communauté » signifie aussi bien, à la lumière de l'expérience américaine, « communauté ethnique » (les Latino-Américains), « communauté raciale » (les noirs américains), « communauté culturelle » (les Québécois au Canada), « communauté religieuse » (les fondamentalistes musulmans habitant les démocraties européennes), « communauté morale » (les femmes), « communauté sexuelle » (les homosexuels), « communautés sociales » (syndicats ouvriers). La distinction élaborée par Tönnies n'est bien sûr ici plus valide : il n'y a plus ni « société » ni « communauté » au sens sociologique, mais un ensemble hétéroclite de groupements sans considérer la nature des liens entre les membres de ces collectivités. Sont mis sur un seul et même plan l'héritage d'une culture et d'une langue, la défense de convictions partagées au sein d'associations ou de groupes d'intérêt, une caractérisation biologique mais « construite », etc. Le point commun est de considérer toutes ces appartenances sous un angle décisif : leur existence dans la conscience individuelle. Une pernicieuse lecture de Weber (1995, p. 78-82) permet, par l'intermédiaire de l'individualisme méthodologique impensé et implicite de la philosophie américaine, de ne réfléchir qu'en termes de « communautarisation », c'est-à-dire une « prise de conscience » qui devient une « croyance », légitimant la définition d'« intérêts » et la conduite d'« actions ». Nous retrouvons les termes mêmes qui définissent les motivations et orientations de l'agent rationnel : ne restent que les « convictions » de l'individu, ou lorsqu'il s'agit de « valeurs » ou de « traditions », on insiste sur le fait qu'elles doivent être « assumées ». Le vocabulaire n'est pas innocent : il tend à subsumer toute appartenance sous une capacité de stratégie instrumentale, celle qui consiste à « revendiquer des droits », droit à son identité, droit à la reconnaissance, droit à l'originalité. Or, quelle est l'instance qui seule pourra admettre, imposer, faire respecter et coexister ces différents droits, sous peine de leur dégénérescence en îlots atomisés et conflictuels ? L'État, évidemment. À moins d'imaginer une sorte de « subsidiarité communautaire » qui permette à certains groupes de s'organiser de manière autonome dans différents secteurs (ce qui est loin d'être anodin, comme le montrent les revendications d'application de la *sharia* par quelques groupes musulmans au Canada pour certaines affaires pénales), l'appartenance communautaire ne peut être utilisée que comme une ressource en vue d'obtenir certains droits, d'atteindre une meilleure position ou d'obtenir un plus grand pouvoir au sein de la société. La neutralité de l'État, malgré les récurrentes vitupérations

libérales, n'est qu'un mythe : il reconnaît certains droits, et en nie d'autres. La « lutte pour la reconnaissance » censée caractériser le « progrès démocratique » ne pourra se traduire que par l'instrumentalisation de différences sous prétexte de leur respect, après reconstruction factice d'identités largement mythiques et dévoyées.

Les penseurs communautariens ne peuvent que s'opposer au caricatural extrémisme de certains adeptes du « politiquement correct » qui, dans certaines universités (sur la base de théories dites « déconstructionnistes »), nient tout critère commun de pensée et réclament par conséquent des programmes « ethniques », « religieux », voire « sexuels » différenciés afin d'abolir l'hégémonie culturelle du « mâle blanc chrétien ». Taylor, Walzer ou Sandel sont partisans d'un pluralisme démocratique bien éloigné de toute absolutisation des différences qui, d'une part, enfermerait l'individu dans une « prison communautaire » en brisant l'égalité civile, et d'autre part, provoquerait l'éclatement de la société en une multiplicité de groupes en conflit les uns avec les autres. Toute citoyenneté différenciée s'inscrit donc sous un contrôle démocratique : il est impensable de favoriser le maintien ou la restauration de pratiques « anti-démocratiques » (inégalité homme/femme, excision, polygamie) à l'intérieur des « communautés ».

D'où l'aveu des penseurs communautariens quant à leur inscription dans le camp libéral, mais un libéralisme réformé, ouvert aux politiques de la différence. Mais cette récusation unanime des ghettos communautaires et tribalismes fanatiques nécessite alors clairement une remise en cause de la vulgate contemporaine à propos de la « diversité culturelle » ou du « pluralisme culturel » comme principe valide *per se*, toujours et partout (Vibert, 2005). L'existence de cultures particulières (et des « communautés » qui les expriment dans les sociétés démocratiques) est jugée sacrée – et à la limite hors d'atteinte de tout jugement de valeur, grâce à une généralisation tardive du relativisme anthropologique – alors même que les droits fondamentaux de l'individu, considérés comme imprescriptibles, sont posés comme postulat irrécusable de l'organisation collective. Doivent être ainsi évacuées toutes les identités culturelles dont la conception du monde (qui définit à la fois un englobement cosmique, des rituels pour toutes les étapes de l'existence, des rapports entre humains définis selon des statuts particuliers) se trouve ignorante des droits subjectifs tels qu'ils s'expriment dans les chartes et constitutions occidentales, ou occidentalisées. Le problème est communément résolu dans les démocraties par l'axiome initial d'un respect par les « communautés culturelles » et minorités ethniques du cadre de vie existant (Walzer, 1998). L'hégémonie de la configuration individualiste permet aux principes communautaires de s'exprimer, à la condition indépassable que ceux-ci reprennent le langage des droits individuels. D'où les hésitations des partisans mêmes du multiculturalisme qui risque constamment de réifier et

d'essentialiser une identité culturelle déconstruite par les sciences sociales au nom du refus de l'assignation par l'opinion majoritaire :

en reconnaissant des identités, en effet, une politique multiculturaliste risque non seulement d'être inopérante, mais aussi d'aboutir au contraire de ses objectifs, figeant, par la reconnaissance, ce qui sinon serait changement et transformation, poussant à la reproduction de ce qui est production et invention, et ce au seul profit de certains éléments au sein du groupe considéré (Wieviorka, 1998, p. 256).

Dans l'idéologie moderne, l'Autre est pensé le plus souvent sous un mode hiérarchique inavoué : on le dit « égal » si et seulement si il place au sommet de sa hiérarchie de valeur l'individu moral et rationnel occidental. Il n'est donc plus véritablement « Autre » et devient un autre soi-même. Les différences persistantes, mais négligeables, seront subordonnées en valeur et appréciées, au mieux, comme exotiques, au pire, comme résiduelles. Par contre, l'Autre *a priori* incompréhensible, qui résiste à l'assimilation et récuse l'individu comme source de toute norme, va rapidement devenir « l'ennemi » obscurantiste, réactionnaire, oppresseur, etc. On préfère l'identifier sous les traits de l'habitant émigré dans nos contrées « démocratiques avancées », le plus souvent déjà dans une large mesure « occidentalisé » (quasi synonyme de l'archaïque et déprécié « civilisé »). La revendication de « droits » prouvant son adaptation au mode de pensée juridique et abstrait constitue un signe suffisamment clair pour illustrer cette « intégration ». Il est vrai que, lorsque ces outils juridiques sont, comme aux États-Unis, utilisés pour combattre le régime démocratique libéral qui les a instaurés et défendus, il est tentant de croire à une « réaction communautaire ». Mais la puissance d'adaptation de l'idéologie moderne ne consiste-t-elle pas justement en cette faculté de traduire à l'intérieur de son propre langage les oppositions théoriques de l'adversaire (nous ne parlons pas des actions violentes qui, de toute évidence, par leur nature particulière, restent hors de cette « récupération ») ? Ce retournement contre la démocratie libérale, mais **à l'intérieur** de celle-ci, en utilisant ses propres concepts comme armes (« identité », « droit », « tolérance ») devrait au moins suffire – et ce n'est pas négligeable – à abandonner le mythe de « l'État neutre » défendu inflexiblement par les libéraux contre leurs adversaires communautariens : les principes libéraux sont bien l'expression d'une culture particulière, devant être défendus par un État engagé, et reconnaître leur caractère idéologique contre un « naturalisme » implicitement ethnocentrisme ne devrait pas contribuer à les affaiblir, au contraire. La prétention libérale à la neutralité de la sphère publique quant aux différentes conceptions du « bien » et finalités de l'existence (par la préséance des droits individuels sur les desseins collectifs) a été justement démentie par Taylor pour qui « le libéralisme ne peut ni ne doit revendiquer une neutralité culturelle complète », car il « est aussi un credo de combat » (Taylor, 1997, p. 85-86). Castoriadis a longuement insisté sur l'illusion métaphysique propre à la conception procédurale de la démocratie d'un « individu-substance, préformé dans ses déterminations

essentielles, pour lequel son appartenance à un environnement social-historique défini serait aussi accidentel que la couleur des yeux» (*Idem*, p. 232). Une société démocratique ne peut exister sans *paideia* démocratique, ce qui sous-entend nécessairement une orientation des institutions de la société, portées par des valeurs, vers une définition substantive du bien commun :

L'analyse ontologique montre qu'aucune société ne peut exister sans une définition, plus ou moins certaine, de valeurs substantives partagées, de biens sociaux communs [...]. Ces valeurs forment une partie essentielle des significations imaginaires sociales chaque fois instituées. Elles définissent la poussée de chaque société; elles fournissent des normes et des critères non formellement institués [...]; enfin elles sous-tendent le travail institutionnel explicite (Castoriadis, 1996, p. 239).

À leur corps défendant, les communautés modernes des mondes démocratiques, qu'elles soient culturelles, ethniques ou modernes, participent bien au monde de l'égalité, prouvant par là l'étendue de leur acculturation. La valorisation des dissemblances ne s'effectue que sur fond d'une homogénéisation préalable (Gauchet, 1998) : tous les individus sont dignes de reconnaissance, dignes d'exprimer leur authenticité, laquelle passe forcément par des critères collectifs. Mais cette logique des identités contemporaines respecte de façon radicale les postulats modernes de l'égalité (aucune différence ne doit fonder une supériorité en valeur) et de la ressemblance (aucune identité ne doit établir de frontière infranchissable entre les individus et les communautés). Reste que méconnaître l'interdépendance des appartenances au profit des communautarismes dans une communauté politique de destin risque plus d'aiguiser les prétentions et d'intensifier les particularismes que d'engager une réflexion sur le bien commun et l'intérêt général.

CONCLUSION

La redécouverte du « monde commun » sans lequel aucune relation sociale n'est même pensable ne peut conduire à la compréhension hypostasiée de « groupes d'appartenance » qui ne sont souvent que des instruments en vue de revendiquer une nouvelle gamme de droits au sein de la société sur un mode égalitaire. L'obsession identitaire qui semble de plus en plus caractériser nos « démocraties avancées » n'est pas d'ordre collectif, contrairement aux analyses les plus superficielles, mais se présente avant tout comme propre aux individus **dans** et **par** des ensembles collectifs choisis et assumés comme faisant « partie de soi ». L'individu n'est plus une partie de la communauté, pourrait-on dire, mais celle-ci devient une partie de l'identité individuelle : le phénomène « identitaire » joue à plein **contre** l'unité collective comme englobement. Les plus fervents partisans du multiculturalisme n'oseraient jamais même imaginer légitimer des appartenances contraignantes et objectives (non choisies), et ceci malgré le soubassement « sociologique » du communautarisme : bien

au contraire, le discours en termes de droits renvoie constamment à un épanouissement individualiste par intégration d'une dimension collective déniée par la définition abstraite de l'individu moderne (une « quatrième génération de droits », après les droits civils, politiques et socioéconomiques). Tant que les revendications s'expriment dans les termes actuels, dans un rapport à l'État de droit qui seul permet à ces demandes identitaires d'aboutir, la dynamique de la modernité joue plutôt dans un sens de radicalisation du subjectivisme, de développement des conflits d'intérêts entre groupes concurrents cherchant à atteindre le niveau le plus élevé possible au sein de l'appareil administratif afin d'y faire prendre en considération les demandes juridiques et sociales dont ils sont porteurs. Dès que se pose au contraire la revendication d'une réelle « politique de la différence », il y va de toute autre chose : de ce que la science politique nomme depuis Bodin la « souveraineté », de la capacité à s'autodéterminer collectivement dans la temps en établissant ses propres lois et normes. La distinction entre les « cultures sociétales » (Kymlicka, 2001, p. 115) et les « communautés », qu'elles soient ethniques, religieuses, culturelles ou autres, tient essentiellement dans cette aspiration à la souveraineté, qu'elle soit entièrement réalisée dans un État-nation ou partielle par une autonomie au sein d'un système fédéral. La construction de la référence « politique », essentielle à toute réalisation démocratique, passe par l'identification d'un niveau symbolique, toujours plus ou moins imaginé, mais incontournable comme palier de délibération dans l'espace et le temps, comme capacité d'action de la société sur elle-même.

BIBLIOGRAPHIE

- Castoriadis, C. (1996). « La démocratie comme procédure et comme régime », dans *La montée de l'insignifiance (Les carrefours du labyrinthe IV)*, Paris, Seuil.
- De Lara, P. (1996). « Communauté et communautarisme », dans P. Raynaud et S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses universitaires de France.
- Descombes, V. (1999). « Louis Dumont ou les outils de la tolérance » *Esprit*, n° 263, p. 65-85.
- Ditchev, I. (2001). « De l'appartenance vers l'identité. La culturalisation de soi », *Lignes*, n° 6, p. 113-125.
- Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.
- Elias, N. (1991). *La société des individus*, Paris, Fayard.
- Espósito, R. (2000). *Communitas – Origine et destin de la communauté*, Paris, Presses universitaires de France.

- Freitag, M. (1998). «La crise des sciences sociales», dans *Le naufrage de l'Université*, Montréal, Nota Bene, p. 85-199.
- Freund, J. (1992). *D'Auguste Comte à Max Weber*, Paris, Economica.
- Gauchet, M. (1998). *La religion dans la démocratie: parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard.
- Joas, H. (1999). *La créativité de l'agir*, Paris, Cerf.
- Kymlicka, W. (2001). *La citoyenneté multiculturelle: une théorie libérale du droit des minorités*, Québec, Boréal.
- Larochelle, G. (1998). *La communauté comme figure de l'État: introduction à l'analyse d'une conjoncture*, Chicoutimi, JCL.
- Nisbet, R. (1984). *La tradition sociologique*, Paris, Presses universitaires de France.
- Raulet, G. et J.-M. Vaysse (dir.) (1995). *Communauté et modernité*, Paris, L'Harmattan.
- Rawls, J. (1987). *Théorie de la justice*, Paris, Seuil.
- Resnick, P. (1998). «À la recherche de la communauté perdue: Charles Taylor et la modernité», dans G. Laforest et P. de Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris/Québec, Cerf/Presses de l'Université Laval.
- Taylor, C. (1997). *Multiculturalisme: différence et démocratie*, Paris, Flammarion.
- Tönnies, F. (1977). *Communauté et société*, Paris, Retz-CEPL.
- Vibert, V. (2002). «La démocratie dans un espace post-national? Holisme, individualisme et modernité politique», *Anthropologie et sociétés*, vol. 26, n° 1, p. 177-194.
- Vibert, V. (2004a). «La genèse de l'idée de "communauté" comme transcription collective de l'individualisme moderne», dans F. Saillant, M. Clément et C. Gaucher (dir.), *Vulnérabilité, identité, communauté*, Québec, Nota Bene, p. 43-60.
- Vibert, V. (2004b). «La communauté est-elle l'espace du don? De la relation, de la forme et de l'institution sociales – partie I», *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 24.
- Vibert, V. (2004c). *Louis Dumont: holisme et modernité*, Paris, Michalon, coll. «Le Bien commun».
- Vibert, V. (2005, à paraître). «Le pluralisme culturel comme réponse politique au fait de la "diversité culturelle"?», *Mouvements*, n° 37.
- Walzer, M. (1998). *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard.
- Weber, M. (1995). *Economie et société 1: les catégories de la sociologie*, Paris, Plon.
- Wieviorka, M. (1998). «Le multiculturalisme est-il la réponse?», *Cahiers internationaux de sociologie*, CV, p. 233-260.

L'identité est une
« invention habitable »
(ou comment au Pays
basque la sociologie
contribue à faire, défaire
et refaire la vie sociale)

Gabriel Gatti¹

Université du Pays basque

Invité à penser sur l'invention des identités, dans ce texte je vais le faire à travers la réflexion sur les tensions entre la représentation sociologique des identités sociales et les identités sociales elles-mêmes. Autrement dit, je voudrais travailler là où le sociologique connecte avec le social pour affirmer que, dans ce lieu-là, se composent des « inventions habitables », des lieux où construire de l'identité.

Étrange complicité celle qui existe entre la sociologie et l'identité, la première construit des représentations pour connaître la seconde, et une fois que ces représentations deviennent vraisemblables, les acteurs sociaux s'y installent jusqu'au point même qu'ils en font leur territoire. Capacité performative, oui, celle de la sociologie, elle différencie, elle naturalise, elle fait les choses visibles et réelles. Elle crée un spectacle compact, car elle permet

1. Uruguayen et sociologue (Universidad Complutense de Madrid) depuis 1992 et Docteur en sociologie (Université du Pays basque) depuis 2002 ; professeur au département de Sociologie 2 de l'Université du Pays basque (Espagne) ; coordinateur du CEIC (Centre d'études sur l'identité collective, <http://www.ehu.es/CEIC>). Il a notamment publié *Les nouveaux repères de l'identité collective en Europe* (co-éditeur) ; *Las astucias de la identidad* (co-éditeur) ; *Las modalidades débiles de la identidad*.

d'y habiter. Capacité créatrice celle des identités sociales, car elles profitent de n'importe quel matériel à leur disposition pour s'en approprier et s'y installer.

Je vais tenter de placer cet imbroglio entre le social et ce qui pense le social dans un coin très singulier de la vieille Europe : le Pays basque et son identité. Là-bas, au Pays basque, l'exercice perpétué de figuration du social mis à l'œuvre par les **professionnels de la représentation** (historiens, politologues, philologues, travailleurs de la statistique, psychologues sociaux, archéologues, géographes, anthropologues et, bien entendu, sociologues) a dessiné et dessine encore les catégories fondamentales pour comprendre l'identité, performant le tableau où elle est vécue. Tous ces professionnels ont dessiné la carte et les catégories pour comprendre l'identité, catégories qui sont depuis devenues les lieux où elle est expérimentée ; ils ont décrit l'identité et, qu'ils le veulent ou non, ils ont esquissé le tableau où elle est vécue.

C'est donc celui de l'identité basque, un lieu pris dans un travail de représentation constant, permanent, spectaculaire même. C'est celui-là un travail qui a façonné un objet singulier – la « basquité » – et qui a bâti le territoire où celle-ci est vécue. J'essaierai d'analyser ce processus à travers l'étude de la petite histoire d'une catégorie, celle de « nouveau basque », celui qui s'agrège à la « basquité » à travers l'apprentissage de la langue basque. C'est une catégorie intéressante, nous trouvons d'abord que « nouveau basque » est à l'origine une codification sociologique ; mais nous trouvons aussi qu'à présent, cette catégorie est le nom qu'une partie importante des habitants du Pays basque adoptent pour se définir. C'est en effet un cas d'intérêt pour nous, quelque chose qui naquit dans les laboratoires des scientifiques sociaux est maintenant un refuge pour jouer le jeu de la vie sociale et construire du sens, bref, une invention habitée pour y faire de l'identité².

Pour construire mon argument, je vais revenir tout d'abord sur les traits fondamentaux des affinités qui se posent entre la sociologie et l'identité. Ensuite, j'analyserai les critères employés pour catégoriser la « basquité » et, particulièrement, les « nouveaux basques » ; postérieurement je retournerai aux terrains de la théorie pour voir ce que l'on fait pour habiter les représentations construites pour interpréter nos identités, bref pour voir comment fonctionnent les identités en tant qu'« inventions habitables ».

2. Tout ce que je sais de la « basquité » et des « nouveaux basques » est développé en profondeur dans Gatti, 2002. En français, une toute première approche peut se lire dans Gatti, 1999.

1. LA SOCIOLOGIE ET SES RAPPORTS AVEC L'IDENTITÉ : TÉMOIN OU INVENTEUR ?

Dans l'étape actuelle du développement de la pensée sociologique, il est tout à fait nécessaire d'incorporer à l'étude des identités sociales des sujets aussi importants que la « réflexivité des acteurs sociaux » ou la « performativité des catégories sociologiques ». Certes, dorénavant, n'importe quel travail centré sur la notion d'identité ne peut échapper 1) ni à l'analyse de ce que dans nos pratiques on considère comme le produit et le producteur d'actes de classification, 2) ni à l'observation de ce que de notre activité intègre comme les expressions de l'identité sociale que nous étudions. À l'aide de ces axiomes, nous pouvons affirmer que les routines classificatoires des sciences sociales sont devenues des matières d'intérêt pour ces sciences en tant que réflexe des critères de classification sociale, mais aussi en tant que leur origine, de même que nous pouvons soutenir que nos **objets** sont aussi nos **produits**. Celui des sciences sociales est un pouvoir étrange : elles construisent des représentations pour connaître leurs objets, et dès que ces représentations se légitiment, les agents sociaux s'y installent jusqu'à même habiter dans le territoire qu'elles cernent tandis que nous oublions que c'est à notre travail que correspond une partie significative de l'acte de fondation de la réalité analysée.

Cependant, il ne faut pas se tromper et penser que ces affirmations nous conduisent nécessairement à dénoncer les erreurs de la science ; non pas non plus qu'elles nous emmènent à mettre en évidence que les identités sociales ne sont que des mensonges ; encore moins qu'elles nous transforment en porte-parole de la critique constructiviste, celle qui dit : « vous vous trompez, mes chers amis empiristes : les identités sociales n'existent pas. Elles ne sont que les effets du travail de la représentation ». Bien au contraire, car la géographie ou l'histoire, le recensement de la population ou la statistique... nous disent comment et à travers quoi un objet est fait et aussi comment, dès qu'il est fait, cet objet est pratiqué, vécu. « Prendre pour objet les instruments de construction de l'objet, [...] faire l'histoire sociale des catégories de pensée du monde social » (Bourdieu, 1980, p. 63) est le propos, et la procédure pour y arriver est de considérer ces catégories non pas comme des données sur les faits, mais comme des faits sociaux *per se*.

En assurant ce qui précède, nous cherchons dans les produits de la connaissance organisée les traces des textes qui engendrent et maintiennent les définitions sociales et qui produisent les populations qu'ils définissent (Kitsuse et Cicourel, 1963, p. 139). En d'autres mots, nous cherchons à montrer comment les divisions de l'espace où la science se déroule permettent d'abord de voir l'objet qu'elles divisent ; elles permettent aussi l'existence de l'objet

lui-même ; et permettent enfin que cet objet – déjà visible, naturalisé, objectif – se transforme en un continent pour l'identité. Bourdieu, dans le passage qui suit, l'exprime brillamment :

L'effet symbolique que le discours scientifique exerce en consacrant un état des divisions et de la vision des divisions est d'autant plus inévitable que, dans les luttes symboliques pour la connaissance et la reconnaissance, les critères dits « objectifs », ceux-là même que connaissent les savants, sont utilisés comme des armes : ils désignent les traits sur lesquels peut se fonder l'action » (1980, p. 6768).

Les nôtres sont en conséquence de véritables « technologies d'inscription » (Latour, 2001), des dispositifs qui **font ce qu'ils disent**. Instruments performatifs donc, car ils contribuent à faire les choses visibles et réelles : ils engendrent et reflètent, dans le même mouvement, leurs objets. Grâce à eux, chaque chose reste à sa place, à son moment, à sa carte, à son tableau, à son rapport. Ils génèrent une fiction, qui est bien réelle, car elle est vécue comme réelle. C'est la fiction que Benedict Anderson (1997) appelle la fiction du recensement statistique ; c'est aussi la fiction de la carte ; et c'est surtout la **fiction de l'identité**.

La représentation scientifique classe la réalité ; c'est seulement après qu'elle entre les résultats de cette classification et refait le monde qu'elle représente. C'est vrai : ce n'est pas seulement de science qu'il s'agit, c'est du pouvoir de la représentation que l'on parle. Un pouvoir qui traverse la modernité autant dans le territoire des sciences (la représentation du monde inscrite dans le jardin botanique), des arts (les utopies urbanistiques), des politiques (les répressions planifiées à l'Argentine et en Uruguay des années 1970) du social. La mise en scène de la représentation scientifique de la « basquité » à travers la figure des « nouveaux basques », c'est bien un exemple.

2. DE LA CATÉGORIE SOCIOLOGIQUE À LA CATÉGORIE SOCIALE : LA CONSTRUCTION DE L'IDENTITÉ DES « NOUVEAUX BASQUES »

Si nous cherchons à valider ces hypothèses dans le champ social, il nous faut manifester que le social des sociologues est ce que la sociologie a façonné. Et si nous cherchons à les valider au Pays basque, il nous faut tout de suite affirmer que l'identité basque est un objet délimité et naturalisé par l'exercice de représentation des sciences sociales. Pour prouver ces affirmations, l'analyse de l'identité des « nouveaux basques » est le meilleur exemple. En le faisant, nous verrons que cette catégorie – pensée pour décrire le lieu qu'occupent dans l'édifice de la « basquité » ceux qui apprennent tardivement la langue basque – est tout à fait impensable sans rendre compte du travail

cartographique conduit par géographes, sociologues, ethnographes, philologues..., travail qui, à la fin, fait pensable le territoire où les « nouveaux basques » développent leur identité.

2.1. La singularisation de la « basquité » et ses « M. Tout le Monde »

Savoir comment quelqu'un pensé comme « non-membre » – de la « basquité » dans ce cas-ci – adhère à l'entité qui prescrit et détermine les appartenances, exige de savoir comment cette entité a été singularisée. Ceci demande: 1) de connaître les agences qui interviennent dans la construction d'une identité; 2) de connaître comment les limites entre une communauté et ses « autres » sont pensées; 3) de savoir comment les hiérarchies des appartenances liées à l'identité singularisée sont conçues; 4) d'étudier les noms où ce qui détermine l'identité et la différence se concrétise... Tout cela possède un nom: *généalogie*. Généalogie de l'objet « basquité » que j'aurai à dessiner succinctement³ et qui cherche à rendre visibles les moments par lesquels passe la « basquité », à observer les mystifications qui protègent les identités, à connaître les procédures appliquées pour sa démarcation et à déduire comment s'imaginer – si c'est que l'on imagine – la possibilité de s'adhérer à la communauté dite « basque ».

Je cherche donc à savoir comment la « basquité » s'est constituée en **identité** à travers son historisation, sa classification, sa narration. À savoir comment elle est interprétée en tant que singularité sociologique et comment elle s'est entourée de frontières plus ou moins franchissables. Et je cherche aussi à connaître la place et la force des dispositifs qui accompagnent la construction de cette singularité et comment ils deviennent le territoire où se produisent et reproduisent les identifications sociales.

Pour arriver à cet objectif il est nécessaire de faire une généalogie de « l'homme normal de la basquité », du sujet modèle, un sujet sans visage mais représentatif, quelqu'un désincarné mais archétypal. Le sémiologue Éric Landowski a trouvé le nom pour cette position, plutôt sociologique que sociale: « M. Tout le Monde ». « Un sujet si intimement attaché aux normes de son groupe d'appartenance, par ses comportements, ses bonnes manières, son style de vie, ses grands idéaux éthiques et esthétiques... qu'il semble les incarner » (1993, p. 73).

« M. Tout le Monde » incarne en effet le groupe de référence, personifie ses traits les plus distinctifs. Chercher ce « M. Tout le Monde » dans l'univers de l'identité du Pays basque va nous permettre de connaître le profil des

3. Voir Gatti (2002) pour une analyse en profondeur.

incarnations référentielles de la « basquité », c'est-à-dire les modèles qu'il faut suivre pour s'adhérer à une identité déjà formée. Le train de la petite histoire des « M. Tout le Monde » du Pays basque s'arrête trois fois :

- 1) le premier arrêt de « M. Tout le Monde » est celui de la fondation du nationalisme, dont la fermeture des frontières communautaires est le trait plus significatif, la race étant son élément distinctif ;
- 2) la deuxième escale de « M. Tout le Monde », on la trouve à l'étape de l'essor du nationalisme basque – entre le dernier franquisme et l'institutionnalisation politique qui suit à sa chute (1960-1983) – quand, au contraire de la première étape, c'est l'ouverture et l'accroissement des limites de la communauté nationale qui est l'élément distinctif, la langue étant le caractère qui dessine la différence ;
- 3) et finalement la troisième escale de « M. Tout le Monde » est celle de la stabilisation (1983-), celle de l'institutionnalisation juridique, politique et administrative du nationalisme basque. Ce troisième « M. Tout le Monde » vit à une étape avec deux traits dominants : d'un côté, la cristallisation du réseau d'institutions sociales de reproduction du nationalisme basque ; de l'autre, une relative indétermination de ce que « être Basque » veut dire.

Tout au long de ces trois moments, « M. Tout le Monde » est chaque fois plus sensible à la possibilité d'apprendre à « être Basque » par l'intermédiaire de l'apprentissage de la langue basque. Si, à l'époque du premier nationalisme, alors que la race est l'élément distinctif, le trait qui distingue les communautés (basque/non basque), il n'y a aucune possibilité d'adhérer à la communauté distinguée par ce trait, les choses changent à partir des années 1960. Car en effet, une définition plus ouverte de la « basquité » nous permet d'imaginer le processus d'initiation à une communauté dès lors délimitée par la frontière linguistique. Un processus qui est vu d'abord – pendant les années 1960 et 1970, celles de l'essor du nationalisme – comme d'une adhésion pleine, exclusive, à une communauté – la communauté nationale – interprétée à l'époque comme un groupement moral et politique ; un processus qui est ensuite aperçu (depuis 1983, date d'un grand nombre des lois de normalisation linguistique, l'étape de la stabilisation politique, celle de l'institutionnalisation du nationalisme), comme d'adhésion ponctuelle et partielle, non exclusive, à une communauté qui est de volonté et de citoyens plutôt que morale. C'est tout au long de ces deux dernières phases que le travail de la représentation sociologique intervient et que ses petites trouvailles se transforment en des lieux pour vivre.

2.2. L'efficacité des laboratoires des sciences sociales : l'invention des « nouveaux basques »

C'est à la deuxième époque, sous la protection d'un nouveau « M. Tout le Monde », qu'émergent un espace – nommé « espace de contact » – et une figure – appelée « nouveau basque » (*euskaldunberri*) – qui permettent désormais de parler d'un lieu de transition entre deux communautés.

Tous les deux sont de véritables lieux de gestion de l'altérité. Et tous les deux sont des espaces d'abord sociologiques qui seulement après deviennent des espaces sociaux.

Au Pays basque, depuis les années 1960, la collecte de données statistiques concernant l'identité, et particulièrement celles relatives à la langue basque, l'*euskera*, devient une pratique ordinaire : groupes de parlants, typologie de communautés identitaires, classification de lieux pour parler, catalogage de dialectes, catégorisation de transferts entre populations linguistiques... L'identité est un problème ; la langue basque est au sommet de l'identité, et on doit la mesurer car sa préservation en dépend. Parler basque ou ne pas le parler ; comprendre le basque ou non ; aimer le basque ou non ; penser en basque ou non ; rêver en basque ou non... ne sont à l'époque qu'une petite partie des interrogations statistiques.

Mais ce sont des interrogations statistiques qui se traduisent en distinctions sociales : « basques parlants », « espagnols parlants », « quasi-basques parlants », « nouveaux basques »... Des catégories statistiques qui déterminent des populations, qui créent des groupes, qui présupposent des identités. Qui construisent, enfin, un objet – l'identité « basque » en tant que singularité – ou, ce qui revient au même, qui créent un **problème social** et une **problématique sociologique**. Ces catégories sont la matière où se déroule l'action de la politique et où s'applique l'œil de la science du social. Celle-ci fait, très doucement, son travail de représentation. Il y aura des conséquences.

C'est dans l'enregistrement des processus suivis pour se déplacer entre ces populations que la statistique avait dessinées comme différentes que l'on trouve ce qu'il y a de plus performatif dans ce travail de représentation, sa véritable trouvaille : la création du type statistique **nouveaux basques**. Performative, oui, car il y a des effets sociaux dans cette trouvaille :

- 1) elle contribue à la redéfinition du noyau de la « basquité » ;
- 2) elle légitime le changement d'état ; autrement dit, l'invention de cette catégorie permet de penser à une situation nouvelle, même paradoxale vis-à-vis d'une conception classique du substantif « identité » : **l'apprentissage d'identité** ;

- 3) elle légitime que, dans la carte de la « basquité », pas loin du centre, tout à côté de « M. Tout le Monde », s'installe un nouveau personnage : celui qui ne connaît pas le basque et qui l'apprend, celui qui « apprend à être basque » ; bref, le « nouveau basque ».

C'est en effet celle du « nouveau basque » une véritable trouvaille socio-statistique, une découverte qui contribue à la promotion dans l'imaginaire de l'identité au Pays basque d'une nouvelle possibilité : s'initier à la « basquité » par l'intermédiaire de l'apprentissage de ce qui détermine les différences, la langue basque, l'*euskera*.

Dès lors, les agrégats deviennent des communautés ; les catégories statistiques mutent en des critères de classification sociale. Dorénavant, le « nouveau basque », à l'origine une simple catégorie, est le nom d'un groupe. De la sorte, à la fin de la chaîne de représentations développée par la statistique, la sociologie, la philologie ou l'anthropologie, les frontières entre les communautés tournent quelque chose mou, inconsistant, flou. Grâce à ceci, une nouvelle population est engendrée, celle des adhérents ; un processus oublié est désormais thématiqué, celui de l'initiation à la « basquité » par le moyen de l'apprentissage de la langue et de tout ce que la langue cache, les « secrets de la basquité » (Gatti, 2002).

2.3. ...et comment cette invention est vécue : l'imaginaire de ceux qui veulent être

C'est un imaginaire très puissant ; il dessine non pas seulement le signifié de l'enseignement de la langue basque, mais attribue aussi le lieu qui correspond au « nouveau basque » dans la carte des identités. Cet imaginaire possède un nom : **l'imaginaire de ceux qui veulent être**.

Nous sommes bien là où les communautés se touchent – « basques parlants », « non-basques parlants » – ; c'est bien là où travaillent les représentations anthropologique, sociologique, historiographique, statistique... C'est le lieu où se localise le « nouveau basque », le néophyte, celui qui apprend à être Basque par le moyen de l'apprentissage de la langue qui fait du « vieux basque parlant » (*euskaldunzaharra*) l'incarnation du « M. Tout le Monde de la basquité ». C'est bien là qui naît une nouvelle carte de l'identité (tableau 1), une carte qui rend visible et habitable la limite qui sépare les communautés.

Tableau 1
La carte des identités au Pays basque

ERDALDUNAK	EUSKALDUNAK
<i>Espagnols parlants</i>	<i>Basques parlants</i>
	EUSKALDUNZAHARRA <i>Vieux basque</i>
	EUSKALDUNBERRI <i>Nouveau basque</i>

La frontière qui sépare les deux communautés est devenue une place socialement problématique – matière donc d’intérêt de l’administration politique – est sociologiquement intéressante (Schlanger, 1983) – donc matière d’intérêt du regard scientifique. Tout un réseau de médiateurs y travaillent : professeurs de langue, institutions pour l’enseignement de la langue, pédagogues, livres, thèses doctorales, sociologues, études statistiques, programmes d’enseignement, anthropologues, lois qui garantissent l’apprentissage et l’usage de la langue basque... Une immense chaîne d’inscriptions qui sert à représenter le « nouveau basque » et à conformer un nouvel espace identitaire.

Les sciences sociales atteignent enfin leur objectif : leurs artefacts créent un espace classificatoire, un espace de visibilité, un espace où ceux qui, auparavant étaient désignés « non-basques » ou « quasi-basques » découvrent son nom « nouveaux basques » et où l’altérité s’arrange et réglemente. Dès lors, le « nouveau basque » existe en tant qu’**objet sociologique**. Comme résultat de la même opération de représentation, il existera aussi en tant qu’**identité sociale**.

La connaissance scientifique et l’identité font rendez-vous au Pays basque. Elles se connaissaient déjà, car leurs isomorphismes sont très profonds : une architecture semblable, un travail de représentation analogue, une histoire commune... Connaissance scientifique et identité se retrouvent, oui, pour fabriquer un lieu où le social est vécu. Un lieu, il ne faut pas l’oublier, qui est aussi construit par l’application récurrente d’un grand nombre d’opérations supervisées par la science, le juridique et le politique. Leur travail de représentation est vraiment puissant : il permet que l’objet soit non seulement **imaginé**, pensé comme possible, mais qu’il soit aussi **habité**.

3. DE LA CATÉGORIE À L'ACTION : L'IDENTITÉ COMME UNE « INVENTION HABITABLE »

Vouloir se rattacher à une collectivité historique [...], c'est tenter de réduire les effets déstabilisateurs [...] de nos sociétés [...]. C'est aussi en appeler à une solidarité qui permet de se prémunir contre la fragmentation et la concurrence sociales [...]. Sentiment de continuité historique, lien social vécu comme un donné antérieur à soi (Cohen, 1990, p. 162).

Nous pouvons l'exprimer autrement : à cette époque d'identités précaires, une stratégie possible pour s'en sortir passe par l'introduction dans des continents déjà formés et, dès qu'on est dedans, de se protéger de la menace de fragilité.

Pour expliquer ce phénomène, les chimistes parlent de « sycasténie », un processus suivi par les entités qui sont « incapables de délimiter leur propre corps, perdues dans l'immensité de l'espace » (Olalquiaga, 1991, p. 23) et qui, par la suite, s'enfoncent dans d'autres entités, plus fortes, plus stables, déjà existantes, déjà faites et cristallisées, les utilisant en tant que continents de leur précarité. L'image est séduisante si nous l'appliquons au terrain de la sociologie des identités, elle aide à repenser l'identité et à voir dans ce substantif non pas une unité stable, mais un processus ; non pas un **être** mais un **faire** ; non pas *l'a priori* de l'action, mais l'action elle-même. Elle nous oblige à voir que l'identité plutôt qu'une condition immuable, c'est l'effort de s'adhérer aux entités que nous nous représentons comme immuables.

Si nous généralisons cette hypothèse, nous pourrions affirmer par la suite que les traditions, modernes ou non – traditions nationales, religieuses, politiques... – et les figures qui les incarnent – l'État-nation, le citoyen, les communautés des croyants, les communautés politiques... – sont les lieux où la précarité des identités contemporaines peut être battue, car elles constituent de véritables « espaces refuge » (Augé, 1995, p. 143). N'importe quelle tradition cristallisée, n'importe quelle institution peut très bien nous aider si nous cherchons à trouver quelques exemples, car elles font bien un travail : celui de **prêteur des propriétés identitaires**. Elles possèdent, en effet, les propriétés où des formes d'identité fragiles, plus souples et précaires – celles que Paolo Fabbri dénomme les « mercenaires de la tradition » (1995, p. 104) – trouvent un abri là où elles s'approprient des mots et des noms que d'autres ont créés.

Vue ainsi, l'identité se révèle comme un **espace où s'introduire**, un **espace où habiter**. Une véritable **invention habitable**.

3.1. Le jardinier moderne et le confort de ses jardins (ou de l'identité comme lieu de rencontre et de tension entre la sociologie et le social)

[...] Et aussi comme un espace conformé par le travail de la représentation scientifique. Car on interpréterait mal l'identité contemporaine sans penser au fait qu'elle est aussi l'effet de **l'incessante tension entre la sociologie et le social**. Certes, ni la sociologie ne serait bien expliquée sans considérer les formes de l'identité moderne, ni l'identité moderne ne pourrait être bien interprétée sans analyser les effets de l'objectivation accomplie par la représentation sociologique.

La catégorisation de la réalité façonnée par la science du social est en effet le plus puissant des instruments pour classifier, ordonner, hiérarchiser les identités. C'est la sociologie qui fait « l'invention du social » (Donzelot, 1984); c'est elle l'outil qui aide :

à finir avec le flou, le vague, les frontières mal tracées et les divisions approximatives en produisant des classes claires, en opérant des coupures nettes, en établissant de frontières tranchées [...]. [Elle] rend les choses simples, claires, communicables : elle rend possible un consensus contrôlé sur le sens, un homologien : on est assuré de donner le même sens au mots » (Bourdieu, 1986, p. 42-43).

Elle purifie ; elle sépare ; elle découpe ; elle homogénéise ; elle rend visible ; elle normalise. Elle crée le spectacle des choses et permet, ainsi, le travail d'objectivation grâce auquel le « social des sociologues » (Giddens, 1991) existe et grâce auquel fonctionne l'illusion de l'identité.

Je parle alors de la modélisation de la réalité, du pouvoir caché de nos dispositifs, de ce que Bruno Latour désigne comme « technologies d'inscription » (2001), c'est-à-dire de ces dispositifs qui font ce qu'ils disent, des instruments performatifs, des représentations qui modèlent la réalité dont elles parlent.

C'est quelque chose de très répandu, de très moderne, de très proche à son épistémè. Ici et là, les identités sont des constructions produites par des dispositifs apparus comme des formes de connaissance, de documentation, de classification scientifique : anthropométrie, comparaison philologique, étude archéologique, historiographie... La statistique aussi, et bien sûr, la sociologie. Depuis qu'elles parlent du social, celui-ci est vu à travers sa médiation. La représentation scientifique naturalise, enfin, l'objet en faisant de lui, d'abord, une **entité sociologique**, et après, une **identité sociale**.

Un peu partout nous lisons que l'identité n'est pas une essence mais une construction, une invention, un imaginaire. Mais il faut ajouter que cet imaginaire est aussi le résultat de l'application d'artefacts, quelques-uns d'entre eux (sondages des sociologues, tables des philologues, musées des

ethnographes) pensés pour connaître... les identités! À propos de ceci nous pouvons dire – c'est Foucault l'inspirateur – qu'il s'agit sûrement d'un bon exemple de la machinerie biopolitique, c'est-à-dire un bon exemple des pratiques à travers lesquelles on essaie de rationaliser la vie, de constituer le social en **problème** (Foucault, 1997). Les résultats de la démarche de cette «machinerie biopolitique» sont nombreux: la beauté du jardin botanique, mais aussi le calcul qui structure les politiques répressives dans le Cône Sud de l'Amérique Latine; le splendeur scientifique du zoologique du XIX^e autant que l'horreur du Lager... C'est à Bauman de l'expliquer:

Les normes de la rationalité instrumentale [...] nous incitent à considérer la société comme un objet à gérer, comme une collection de problèmes à résoudre, comme une nature qu'il faut contrôler, maîtriser, améliorer ou remodeler, comme l'objet légitime d'une ingénierie sociale, comme un jardin qu'il faut représenter et conserver sous la forme qu'il fut dessiné (1998, p. 23).

Quelque chose de similaire – c'est-à-dire, qu'il s'agit d'un produit de la modernité et d'un projet d'ingénierie sociale – peut être dit à propos de la «basquité» et de la catégorie «nouveau basque», deux réalités sociales aujourd'hui bien réelles, très consistantes. Mais deux réalités sociales qui ne pourraient pas être pensées si nous n'analysons pas les conditions de leur naissance, y compris l'intervention des inscriptions produites par le travail de la représentation:

- 1) par le travail de l'anthropologie, **science de l'origine**, créatrice du patrimoine de la basquité, de l'imaginaire de son origine, de l'idée de l'emplacement physique de cette origine, de l'image du sujet qui incarne cette origine;
- 2) par le travail de la sociogéographie, **science de l'espace**, qui fait la traduction de l'histoire à la carte et qui fournit à la basquité sa territorialité;
- 3) et finalement par le travail de la sociolinguistique, qui complète la représentation de la «basquité» en lui donnant des catégories, des modèles, des exemples: de catégories de parlants, de modèles de conduites sociolinguistiques, d'exemples de motivations pour parler en basque...

C'est de cette façon que les sciences sociales font partie de l'histoire de l'identité moderne: si elles ne la créent pas, elles contribuent à lui donner un nom; si elles ne l'inventent pas, elles participent à imaginer les communautés qu'elles nomment et qu'elles classifient. Les sciences sociales récréent d'abord un espace de visibilité pour les objets; après, elles font de ces objets quelque chose de percevable et de différentiable. Elles aident ainsi à donner de la forme à un champ où l'action sociale est bien possible.

Depuis les inscriptions qui représentent le monde à la carte qui réunit ces inscriptions; celles-ci s'entremêlent avec l'instrument qui fait sa cartographie. Ceci fait, il devient possible de penser comment les acteurs sociaux habitent dans les cartographies – les nôtres – créées pour faire leur représentation. Cette tension entre les catégorisations sociales et les sociologiques aménage un espace de vie là où les acteurs sociaux travaillent en utilisant comme matériel précisément l'ensemble des catégories qui servent pour penser leurs identités. Des représentations habitées, des inventions habitables.

Je reprends ici le début de ce texte pour affirmer à nouveau que l'identité est bien une représentation et que, dans la construction de cette représentation, le travail des sciences sociales est essentiel. Mais le fait d'être une représentation ne doit pas nécessairement nous emmener à dire que l'identité n'est qu'un signe, une simple vue de l'esprit, bref une fausseté. Il faut dépasser autant la critique moderne – l'identité en tant qu'invention – que l'hypothèse constructiviste – l'identité en tant que signe – (Latour et Hermant, 1999), se souvenir que les représentations, les inscriptions, les textes changent les réalités dont ils parlent, et penser à ces représentations comme des lieux pour l'action.

Un pouvoir vraiment spectaculaire celui du travail de la représentation : il permet que l'objet soit non seulement imaginé, pensé comme possible, mais qu'il soit aussi peuplé, vécu. Habité. Il faut alors nuancer les vieilles critiques constructivistes et assurer de la sorte la nécessité de prendre en considération le fait que la catégorie sociale rendue réelle devient un espace de vie. Ainsi, sous cette hypothèse, la connaissance de l'identité, au Pays basque ou ailleurs, ne peut pas esquiver l'analyse de ce que dans les cartes faites pour connaître les appartenances sociales devient matière de l'action de ce qu'elles cartographient.

Voici que nous redécouvrons dans les représentations de l'identité l'agent des identités contemporaines, un agent qui habite à l'intérieur d'une invention préformée, une figuration constituée (« le social », « la basquité », « l'État-nation »), un agent qui agit d'accord à un scénario et qui joue le rôle écrit pour son personnage (« le basque d'adhésion », « le basque original », « l'acteur social », « le citoyen »). À la manière des protagonistes de certains films du récent cinéma – *The Matrix (1)*, *eXistenZ*, *Scream (3)*, *The Truman Show* –, l'agent de l'identité participe d'un scénario où sa destinée est écrite, mais dans l'action et, en respectant les limites marquées par ce scénario, cet agent lui fait la parodie. Il montre ainsi la double nature de toute identité, aussi **nécessaire** que **fictive**; autrement dit, la condition d'« invention habitable » de l'identité contemporaine.

BIBLIOGRAPHIE

- Anderson, B. (1997). *Comunidades imaginadas*, Mexico, FCE.
- Augé, M. (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa.
- Bauman, Z. (1998). *Modernidad y holocausto*, Toledo, Sequitur.
- Bourdieu, P. (1980). «L'identité et la représentation», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 35.
- Bourdieu, P. (1986). «Habitus, code et codification», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 64.
- Cohen, M. (1990). «Les renouveaux catholique et juif en France», dans D. Hervieu et F. Champion (dir.), *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion.
- Donzelot, J. (1984). *L'invention du social*, Paris, Fayard.
- Fabbri, P. (1995). *Tácticas de los signos*, Barcelona, Gedisa.
- Foucault, M. (1997). «El nacimiento de la biopolítica», *Archipiélago*, n° 30.
- Gatti, G. (1999). «Limites de l'identité et identité des limites. Les modalités souples de l'identité collective», dans W. Dressler, G. Gatti et A. Pérez Agote (dir.), *Les nouveaux repères de l'identité collective en Europe*, Paris, L'Harmattan.
- Gatti, G. (2002). *Las modalidades débiles de la identidad*, Lejona, Universidad del País Vasco.
- Giddens, A. (1991). *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península.
- Kitsuse, J.I. et A.V. Cicourel (1963). «A Note on the Uses of Official Statistics», *Social Problems*, n° 11.
- Landowski, E. (1993). «Formes de l'altérité et formes de vie», *Recherches Sémiotiques/Semiotic Inquiry*, vol. 13, n° 12.
- Latour, B. (2001). *La esperanza de Pandora*, Barcelona, Gedisa.
- Latour, B. et E. Hermant (1999). «Esas redes que la razón ignora: laboratorios, bibliotecas, colecciones», dans F. J. García Selgas et J. B. Monleón (dir.), *Retos de la posmodernidad. Ciencias Sociales y Humanas*, Madrid, Trotta.
- Olalquiaga, C. (1991). *Megalópolis*, Caracas, Monte Ávila.
- Schlanger, J. (1983). *Penser la bouche pleine*, Paris, Fayard.

Lieux de mémoire et territoires d'appartenance d'une population déracinée

Les espaces de ressourcement
des Pieds-Noirs

Stéphanie Tabois
ICoTEM
Université de Poitiers

Par la signature des Accords d'Évian en 1962, la France libère l'Algérie d'une tutelle qu'elle lui imposait depuis plus de 130 ans. Les Européens vivant jusqu'alors dans ce département français doivent, pour ceux qui n'ont pas encore fui, faire face à l'urgence et quitter précipitamment leur sol natal, abandonnant ainsi un pays dans lequel nombre d'entre eux avaient fait souche depuis plusieurs générations. Pour certains de ces « exilés-victimes¹ », en particulier pour les descendants des néo-Français, ces Européens, souvent issus du pourtour méditerranéen, dont les ascendants s'étaient établis en Algérie après la conquête du territoire par la France, l'arrivée dans l'Hexagone constitue le premier véritable contact avec le sol métropolitain.

Quelles que soient les trajectoires biographiques de chacun, le départ est toujours vécu de manière traumatisante et met à mal les identités individuelles de ces Français d'Algérie dont la plupart voulaient encore croire à une issue du conflit qui leur fut favorable.

Arrachés à leur territoire, les Pieds-Noirs portent sur l'Algérie un regard comparable à celui qui nourrit le rapport qu'entretiennent les exilés avec

1. Selon l'expression de Jacques Barou.

leur pays d'origine. Cependant, les Pieds-Noirs constituent un groupe de déracinés *sui generis* dans la mesure où, aujourd'hui encore, ils continuent à se penser, pour la plupart d'entre eux, comme exilés dans leur propre patrie. Joël Bonnemaïson le rappelle : « quand un groupe est déterritorialisé, déraciné, le seul moyen qui reste pour survivre est de se constituer un nouveau territoire afin de maintenir une cohérence identitaire propre au groupe » et, en ce sens, les Français d'Algérie se voient contraints de jalonner leur espace d'appartenance *hic et nunc*.

Dans *Les cadres sociaux de la mémoire*, Halbwachs (1994) établit que la pensée sociale est essentiellement une mémoire et que, par ailleurs, pour durer, celle-ci doit s'attacher à quelques points du sol. Ces espaces d'ancrage, indispensables à la survie de la communauté, sont rendus visibles par la présence d'objets concrets pensés comme des marqueurs territoriaux, ratifiés individuellement ou collectivement.

Le territoire des Pieds-Noirs est mouvant, fait d'occupations éphémères, appartenant aussi bien à l'espace public qu'au domaine privé, procédant à la fois du matériel et du symbolique. Il s'agit alors de refuser de substantier le territoire et de saisir quelques-unes des modalités d'appropriation de l'espace dans leur émergence, leurs surgissements toujours singuliers. Il est nécessaire de distinguer entre le marquage des lieux dans l'espace public et le déploiement de soi dans la sphère privée avant de montrer dans quelle mesure le territoire des Pieds-Noirs, instance productrice d'un sentiment d'appartenance, peut revêtir des formes immatérielles.

1. UNE TRACE DE SOI DANS L'ESPACE NATIONAL

Lieu de l'entre-soi, les associations pieds-noires permettent à leurs membres de maintenir un espace de retrouvailles et, pour un temps, de reprendre contact avec des manières d'être et de faire. Les souvenirs s'y répètent jusqu'à s'y cristalliser, ils s'y confrontent, s'interprètent réciproquement, contribuant à raffermir l'identité communautaire.

Le sentiment d'appartenance à une minorité détentrice d'une mémoire souterraine² conduit les Pieds-Noirs à se montrer particulièrement méfiants et suspicieux à l'égard des détenteurs de la mémoire nationale officielle. Ils désavouent la plupart des démarches commémoratives institutionnelles,

2. Pollak (1993, p. 18).

considérant qu'elles proposent une vision opprimante et destructrice de leur mémoire. Seules les initiatives pieds-noires trouvent grâce aux yeux des membres du groupe³.

De nombreuses associations se trouvent ainsi à l'origine de l'institution de lieux de mémoire. Les projets mis en œuvre visent à faire sien un espace du sol métropolitain et à revendiquer une histoire propre à la communauté des Français d'Algérie. Ce faisant, les Pieds-Noirs impriment matériellement leur trace dans les lieux et, pour reprendre les termes de Halbwachs, « dessinent leur forme sur le sol, retrouvant leurs souvenirs collectifs dans le cadre spatial ainsi défini » (1997, p. 232).

Toutefois, comme le souligne Savarèse, le groupe des Pieds-Noirs⁴ est « à l'origine d'une pluralité de mémoires [...] en compétition pour convertir leur [version] en histoire officielle » (2002, p. 65). De ce fait, le choix d'espaces de rassemblement se révèle une tâche ardue pour les multiples associations qui souhaitent mettre en lieu la mémoire du groupe. Néanmoins, il semble possible de discerner entre les différentes pratiques selon deux grands principes aux traits relativement stables.

Les occupations de l'espace public peuvent en effet être distinguées selon qu'elles sont motivées par la volonté de reconnaissance d'une « Vérité » – dont seuls les Pieds-Noirs seraient les détenteurs et qu'ils souhaiteraient voir officiellement validée par la France⁵ – ou que, bien que prenant également forme dans l'espace public, elles sollicitent davantage une mémoire individuelle privée.

1.1. Se réapproprier les symboles nationaux

Deux manifestations illustreront le premier type d'appropriation de l'espace. Organisées à l'initiative d'associations, elles sont toutefois portées par des individus aux histoires et aux personnalités particulièrement marquées par la

3. De manière analogue, les romans autobiographiques (que l'on pourrait dans une certaine mesure assimiler à des lieux de mémoire) trouvent davantage leur place dans les mémoires pieds-noires que les publications historiques dont la vocation n'est pas d'établir une « histoire sur mesure » comme a pu l'écrire Candau (1998, p. 127).
4. Bien que la question de l'existence d'un groupe né de l'hétérogène population des anciens Français d'Algérie mériterait d'être soulevée, il nous est impossible de lui consacrer les développements nécessaires. Sur ce thème, on se reportera utilement à Baussant (2002a) et Savarèse (2002). Pour notre part, nous recourons ici au critère de l'autodéfinition.
5. On retrouve, en l'espèce, un registre de discours propre aux victimes ; les Pieds-Noirs éprouvent individuellement des difficultés à synthétiser cette requête et à expliciter ce que recouvre pour eux la notion de « Vérité » en dehors de la demande d'un libre accès aux archives. Il faudrait toutefois nuancer ce propos selon les critères retenus, notamment si l'on considère le fait que les enquêtes appartiennent ou non à une association ou encore leur implication personnelle et leur position politique durant la guerre.

guerre. Depuis trois ans, une cérémonie dite du «Souvenir» se tient à Paris sous l'Arc de triomphe à la date anniversaire de la fusillade de la rue d'Isly à Alger (26 mars 1962) lors de laquelle des militaires avaient pris pour cible la population civile. La volonté d'occupation d'un haut-lieu national est confirmée par la célébration, le lendemain, d'une messe en la cathédrale Notre-Dame, également dite en mémoire des victimes de la fusillade. Ces manifestations sont l'occasion, en instrumentant des lieux de mémoire nationaux, de marquer, bien que temporairement, l'espace public de sa présence, mais surtout de s'adresser à l'État en recourant à une rhétorique fondée sur l'articulation d'images empruntées à la symbolique de la Patrie. Le contenu discursif véhiculé par ces cérémonies renvoie aux cadres de socialisation de l'Algérie coloniale. À l'heure où les Pieds-Noirs entreprennent de rendre leur histoire publique, voire d'entrer en conflit de mémoire avec la mère patrie, le recours aux symboles militaires et religieux semble s'imposer. En se référant à des structures institutionnelles porteuses d'une idéologie de la perdurance et de la stabilité dans un monde sans cesse aux prises avec la mobilité, le changement, ou encore, en l'espèce, la rupture, les Pieds-Noirs, chrétiens fervents et patriotes en Algérie, cherchent à exprimer, dans un langage qu'ils postulent commun à leur groupe et à la France, leur volonté d'appartenance à une histoire nationale qui assumerait une politique coloniale passée et reconnaîtrait de ce fait ses erreurs, notamment à l'égard de la population spoliée.

Lors de ces cérémonies, le groupe vient chercher un ressourcement identitaire nourri par le sentiment du partage d'une histoire commune. En ce qui concerne les manifestations institutionnelles nationales, les célébrations des Accords d'Évian ravivent le sentiment de trahison et leurs auteurs s'attirent les foudres des Pieds-Noirs.

Des cérémonies moins ostentatoires sont également organisées dans les régions par les délégations locales d'associations. Il s'agit le plus souvent de messes ou de dépôts de gerbes en mer pour les morts laissés en Algérie; ce dernier type de commémoration n'ayant jamais lieu sur la côte atlantique, ces manifestations prolongent l'illusion de l'existence d'un lien entre deux territoires. La Méditerranée, qui, avant l'Indépendance, était considérée comme un fleuve reliant deux rives, est désormais devenue une frontière hermétique que seuls des symboles peuvent franchir.

1.2. Exprimer collectivement une douleur individuelle

Des éléments de mémoires plus individuelles, d'ordre privé, parfois intime, peuvent encore donner lieu à la mise en œuvre de stratégies de marquage de l'espace public. L'installation des plaques commémoratives ou des stèles érigées dans les cimetières municipaux relève de ce type d'appropriation territoriale.

Bien que rarement visités et fleuris en dehors des cérémonies collectives, l'existence officielle de ces espaces, à l'instar des dépôts de gerbes en mer, allège la culpabilité de ceux qui se considèrent comme des enfants indignes ayant abandonné leurs proches décédés en Algérie. Il est fréquent que, dans ces territoires de recueillement, un peu de terre algérienne rapportée par un membre du groupe soit déposée d'une manière ou d'une autre au cœur du lieu. Ainsi, lors de la Toussaint 2000, les membres d'une association pied-noire établie à Poitiers ont répandu de la terre rapportée d'un cimetière algérois au pied de la stèle érigée à leur demande. La rédactrice du bulletin d'information du cercle écrivait alors : « c'était un peu de nos tombes d'Algérie que nous retrouvions ici ». Par ce geste, les Pieds-Noirs ne cherchent pas à mêler « leur » terre au sol métropolitain, mais tout au contraire, ils considèrent que celle-ci vient marquer et délimiter un lieu qui s'apparentera désormais à une parcelle d'Algérie.

Certains pèlerinages peuvent également constituer des voies d'accès au pays perdu. L'intériorité qu'appellent ces rassemblements religieux confère à ces événements un caractère profondément intérieur et individuel – bien qu'inscrivant, d'une part, dans la collectivité des fidèles Pieds-Noirs et, d'autre part, dans une tradition et une histoire familiale. Le pèlerinage de Santa Cruz qui se déroule chaque année à Nîmes réunit une foule dense. Cette manifestation offre aux Pieds-Noirs originaires d'Oranie de se réunir autour du culte marial. L'effervescence qui se crée annuellement donne au groupe le sentiment d'une unité rétablie sur un espace ponctuellement délimité, et constitue une occasion de produire et de localiser un instant un « petit bout de l'Algérie en France », selon les termes de Michèle Baussant (2002b, p. 5). L'ethnologue note, à propos du site qui accueille le pèlerinage, qu'en dehors de cette période d'intense activité, le lieu demeure quasiment désert. Il comporte des espaces bâtis – reliés entre eux par le flot des pèlerins, quoique coupés les uns des autres en dehors de cette journée d'intense activité – mais aussi des territoires mobiles et fluctuants. Dès les premières années du pèlerinage nîmois, quelques participants ont pris individuellement l'initiative de fichier dans le sol à leur arrivée un panneau indiquant le nom de leur village d'origine autour duquel les anciens voisins viennent se retrouver. Cette pratique, qui consiste à faire sien de manière éphémère un espace anonyme au sein d'un territoire plus vaste acquis pour quelques heures aux Pieds-Noirs, revient à vivre ces retrouvailles comme une parenthèse algérienne dans la vie métropolitaine.

Ces différentes modalités d'occupation de l'espace, quelle que soit leur périodicité, viennent à la fois matérialiser un sentiment d'appartenance et celui d'une absence. La communauté disperse son paradis perdu sur une multitude de territoires, souvent éphémères. Il ne faudrait pas toutefois conclure que les Pieds-Noirs cherchent à s'enraciner dans un sol français qui, quoi qu'il en

soit, ne sera jamais vécu comme un «chez-soi»; il s'agit plutôt de définir localement des enclaves identitaires. Ponctuellement circonscrites dans l'espace public, elles prennent parfois forme au quotidien, dans l'intimité des habitations.

2. DANS L'INTIMITÉ DES DEMEURES

Bien que nous suivions ici les seules voies de la mémoire sollicitée, il semble toutefois nécessaire de souligner brièvement le rôle essentiel dans le tracé des territoires d'appartenance des remémorations suscitées par les sens, celles de la mémoire dite «involontaire». Cette «irruption inopinée du souvenir», pour parler comme Duvignaud, dont les bouffées vives procurent le sentiment fugace d'un passé retrouvé, se situe au cœur des expériences émotionnelles et affectives. «Les sens rappellent. Ils font se retourner, ils ramènent au passé malgré soi. Séquences enfouies qui ressurgissent», écrit Muxel (1996, p. 98). Les images charriées par le corps contribuent alors à circonscire localement et ponctuellement des territoires. Ceux-ci prennent forme dans un jeu de miroir qui projette les souvenirs sur un espace délimité par les sens ici et maintenant. Tout en constituant une voie d'accès sensible directe aux souvenirs d'un temps révolu, la mémoire involontaire ravive aujourd'hui cruellement l'évidence de la perte. Malgré l'impossibilité logique qui semble affecter un tel exercice, ces déracinés sollicitent à l'envi (c'est-à-dire **volontairement**) leur mémoire **involontaire**; chacun s'abandonnant irrésistiblement à la douceur nostalgique suscitée par l'odeur d'un jasmin, d'un citronnier ou d'un seringat planté à dessein dans un jardin ou du fumet d'un plat qui, comme autrefois **là-bas**, embaume toute la maison.

Au cœur des demeures se donne à voir, souvent de manière assez manifeste, une douleur d'exilé, celle d'un individu privé de son territoire de référence et travaillé par la nécessité de s'inscrire dans un espace d'appartenance, contraint, afin de stabiliser sa trajectoire biographique, de «résum[er] [sa] patrie dans le petit espace d'une maison qui devient alors le nouveau centre mnémonique remplaçant celui atteint par le traumatisme du voyage» (Bastide, 1970, p. 86). Chacun réintègre des cadres disparus en organisant son lieu de vie, en y déposant des éléments de son passé. L'organisation de son «chez soi» concourt à ordonner un monde conforme à soi-même, un lieu intime, produit d'une trajectoire personnelle, matrice d'un rapport de soi à soi dont il se veut à la fois le reflet et le support. Un tel ordre privé remplit une double fonction. D'une part, du fait de leur présence, les objets répètent et affirment une mémoire et maintiennent une identité; d'autre part, ils constituent autant de passerelles vers le passé.

Le redéploiement de l'univers domestique et familial a pris forme à partir d'objets qui ont pu être emportés – malgré les conditions dramatiques du départ – qui ont été transmis lors d'héritage ou qui, bien qu'acquis postérieurement à l'exil, se trouvent grevés d'une charge émotionnelle très vive (c'est le cas, par exemple, des représentations figuratives de l'Algérie). Les objets rapportés sont précieusement conservés et mis en évidence dans la maison, ordonnant l'espace des habitations. Ces biens témoignent d'une histoire familiale et personnelle, matérialisent les souvenirs, les inscrivent dans des lieux en de véritables mises en scènes de la mémoire. Grâce à d'habiles dispositions, ces « objets-souvenirs » lient ainsi les lieux et les temps, la France d'aujourd'hui et l'Algérie coloniale d'hier.

2.1. Les extériorisations de soi

Dans une volonté de recensement des modalités significatives de l'organisation spatiale des souvenirs, il est possible de déterminer trois formes d'appropriations mnésiques et de micro-inscriptions locales⁶. Un premier type s'apparente à ces extériorisations de soi dont Kaufmann a pu écrire qu'elles consistent « intrinsèquement [en] un mouvement de fondation de soi », et non, en « un simple transfert du dedans au dehors », tout « se pass[ant] comme si la part de soi déposée hors de soi [...] délivrait un message sur [soi]-même » (2001, p. 260). En effet, nos informateurs se rappellent à eux-mêmes par la présence d'objets, à la fois repères d'une mémoire et témoins spatiaux d'une appartenance, qui, savamment disposés dans les intérieurs, n'attirent pourtant plus l'attention au quotidien.

Il est fréquent de rencontrer chez les Pieds-Noirs, souvent placés dans les pièces publiques ou semi-publiques (couloirs, salon et cuisine), des objets variés et parfois insolites, souvent non explicites pour le profane. Par exemple, un simple morceau de bois qui, disposé sur la table basse d'un salon d'un style d'inspiration bourgeoise, inscrit son possesseur dans une mémoire longue puisqu'il s'agit de l'ustensile qui servait à l'ascendant mythique à briser les olives; des tiges de bambous taillés, déposées dans un *kanoun* trônant au centre d'une table, évoquent à son possesseur les joyeuses soirées passées à jouer entre amis, mais lui rappellent dans le même temps le sentiment d'incrédulité ressenti par l'adolescent qu'il était à l'heure du départ et qui, abasourdi par le sentiment de la perte irrémédiable, avait choisi d'emporter ces quelques rameaux sans valeur.

Les significations individuelles des différents types d'objets conservés et sélectionnés pour prendre place dans la maison varient. Les livres portant

6. Il paraît toutefois indispensable de souligner que les multiples manières d'agencer ces « objets-souvenirs » matérialisent des mémoires multiples, parfois divergentes; il convient, par conséquent, d'éviter de les envisager comme nécessairement et invariablement homogènes.

sur l'Algérie ne suscitent ni la même mémoire ni le même sentiment d'appartenance que des meubles⁷, des photographies⁸, ces « passeurs de mémoire », comme les nomme Muxel, des tapis ou des bibelots.

2.2. Une mise en scène narrative : les ego-musées

Pour certains, l'inscription spatiale de leur histoire et de leur identité par des extériorisations de soi n'apparaît pas comme un biais suffisant pour se dire et se retrouver. Dans l'intimité de certaines habitations, un espace clos, matériellement ou symboliquement, se voit parfois dédié à l'exposition exclusive d'objets conservés depuis l'Algérie. Ces lieux, dont les auteurs déplorent que la démarche de monstration dont ils sont le produit se voie bridée par le manque d'espace disponible dans leurs demeures, s'apparentent dans une large mesure à des ego-musées. Les mises en scène spatiales d'objets hétéroclites (cartes routières, cartes postales anciennes, photographies, documents administratifs, vêtements, chapeaux, mais aussi une multitude d'objets dont la charge significative échappe de prime abord au « visiteur ») intéressent d'autant plus le chercheur qu'ils rendent compte de l'identité narrative des individus, la logique de leur mise en scène donnant à voir les choix⁹ individuels de mémoire.

2.3. Les autels domestiques

Une partie des enquêtés ont aménagé, souvent dans des recoins de leur domicile, des espaces dans lesquels sont réunis des « objets-médias » reliant à un membre de la famille. Ces autels domestiques sont dédiés aux plus proches parents décédés, souvent de façon exclusive à l'un d'entre eux, la plupart du temps un ascendant direct. Marquer le territoire des vivants de la présence d'un ancien permet de s'inscrire dans l'illusion du flux continu de la lignée familiale. Pour ces exilés, leur biographie ne peut être lue qu'à l'aune du lien très vivace qui associe l'histoire familiale à la terre algérienne. Ces autels viennent atténuer le désarroi né du sentiment de l'abandon des siens en territoire devenu étranger, hostile, ce « devoir d'Antigone », comme le désigne Martini (1997, p. 255), qui taraude aujourd'hui les consciences.

Nombreux sont ceux qui déclarent que le fait d'être enterré en Algérie prendrait le sens d'un nouvel exil. En revanche, ils estiment que la terre du

7. Encore faudrait-il distinguer selon qu'ils ont été rapportés ou transmis.

8. Photographies pour lesquelles il importe d'opérer le départ entre celles qui, affichées, sont rendues « publiques » et celles que l'on choisit de garder pour soi, à l'abri des regards.

9. Ces choix, comme tout élément de structure mnésique, se dérobent en partie à toute volonté délibérée ou réflexive, et se trouvent davantage guidés par l'exigence individuelle non consciente de la cohérence biographique.

pays est demeurée vierge malgré les affrontements et les outrages qui auraient pu la souiller; toujours magnifiée, on souhaite souvent, dans sa dernière demeure, se mêler symboliquement à elle et que soit déposée un peu de terre algérienne à ses côtés.

3. UN ESPACE COMMUN, LIEU DU RESSOURCEMENT IDENTITAIRE : LE TERRITOIRE DE LA MÉMOIRE

La variation des formes et des modalités de déploiement et d'inscription de soi dans l'espace impose de révoquer en doute l'idée selon laquelle il existerait un territoire pied-noir dont il serait possible d'arrêter les frontières et les contours. On pourrait concevoir que l'appropriation passe exclusivement par le biais de lieux ou d'objets physiques. Dans le cas de la population pied-noire, cette hypothèse conduirait à négliger les représentations mentales du groupe qui s'abreuvent non seulement à des sources spatiales matérielles, mais encore à une construction territoriale mnésique singulière.

L'arrachement au sol natal, symbole de toutes les pertes, tient un rôle central dans l'imaginaire pied-noir. Du territoire algérien, support de l'identité des Pieds-Noirs, ne subsiste aujourd'hui pour le groupe qu'un ensemble instable de traces mnésiques. La terre des aïeux est en effet devenue une chimère, un facteur de désunion et de dilution de l'identité qui rend impossible l'éventualité d'un repli. La mémoire se présente de la sorte comme la seule voie d'accès à l'Algérie française.

En recueillant des éléments de mémoires individuelles, il s'est révélé possible de constater empiriquement que le groupe – en instituant notamment de multiples espaces de rassemblements suffisamment délimités afin que soit préservée la singularité qui fonde le groupe mais également suffisamment lâches de façon à ce que chacun trouve sa place selon sa trajectoire individuelle – alimente et nourrit le sentiment d'une communauté de souvenirs.

En suivant Halbwachs, il s'agit de considérer ici que la mémoire ne consiste pas en un rappel d'un passé conservé intact, déposé ou gravé telle une intaille sur un morceau de cire – pour reprendre la métaphore platonicienne. Les souvenirs ne peuvent se confondre avec de pures images du passé. *In fine*, les mémoires pieds-noires constituent des représentations sociales produites dans l'interaction, à partir et à l'aune du présent, et répondent à la situation actuelle des « communautés affectives ». Les éléments mnésiques qui composent les histoires de vie de chacun puisent dans un réservoir identitaire commun aux membres du groupe et entretenu par lui. La mémoire des Pieds-Noirs se forme dans l'enchevêtrement des trajectoires individuelles de chacun en Algérie et des expériences actuelles; elle naît du dialogue de deux espaces

sociaux : l'Algérie passée et la France de l'exil. Le produit mnésique qui en résulte s'apparente dans une large mesure à ce que Halbwachs désignait par l'expression « mémoire collective ».

Sans chercher à rendre compte ici de l'ensemble des processus complexes qui président à l'édification et à la perdurance de la mémoire pied-noire, il faut relever le rôle essentiel qu'y jouent ces deux espaces que sont l'Algérie française et la France métropolitaine. Ces deux territoires physiques donnent naissance à une Algérie mnésique, foyer essentiel des souvenirs individuels et collectifs pieds-noirs contemporains. On peut en effet envisager cette mémoire comme un construit social que nous nous représentons comme un territoire immatériel, espace approprié, magnifié et idéalisé, collectivement perçu. Du fait de la perte du territoire physique identitaire, ce n'est plus désormais qu'à ce « territoire de la mémoire », né de la rencontre, de la coexistence et du maintien des souvenirs du **là-bas** et de la vie **ici**, partagé par les représentations mentales de chacun, à la fois contenant et support d'éléments mnésiques, que sont viscéralement attachés les Pieds-Noirs. Reconstruction mentale de l'Algérie, ce territoire ne se confond en rien avec l'Algérie française d'avant 1962. Compartimentée, plurielle, l'Algérie du souvenir s'avère évidée en de larges endroits et boursouflée en d'autres. Le territoire de la mémoire informe davantage sur l'identité du groupe aujourd'hui que sur l'Algérie française réelle en ce sens qu'il bâtit un univers informé par ce dont sont aujourd'hui porteurs ses différents contributeurs.

On peut s'interroger sur ce qui permet la survie de ce construit mnésique des Pieds-Noirs, et ce, dans la mesure où il s'agit d'une représentation. Cet espace social ne perdure que dans la condition où le groupe fixe son attention sur lui. En retour, le territoire de la mémoire apparaît lui-même comme la garantie du maintien du contenu mnésique du groupe, le lieu grâce auquel celui-ci se régénère et les souvenirs persistent.

En tant que groupe de déracinés, subissant son exil dans son propre pays, les Pieds-Noirs entretiennent un rapport à l'espace et plus spécifiquement à leur territoire du fait d'un échange sans cesse reconduit entre les dimensions publique, privée, matérielle et immatérielle.

La réactualisation constante de divers types d'espace physique entretient la conscience d'une identité partagée comme elle prolonge la transmission d'une mémoire. Par le fait de maintenir des sphères de ressourcement identitaire, de se retrouver, d'échanger, de participer à des événements cérémoniels et commémoratifs, bref de **dire** ses souvenirs autant que de mettre en scène sa mémoire, les Pieds-Noirs instituent et revivifient des territoires

qui contribuent à consolider l'espace mnésique de rassemblement. Privés de leur territoire identitaire, ils vont donner naissance à une construction sociale singulière.

L'Algérie répétée et décrite par les membres du groupe diverge vraisemblablement de l'Algérie réelle; toutefois, bien que les lieux et leurs pratiques dépeintes ne disent qu'une vérité biaisée par les cadres présents, d'une part, cette «fiction vraie» collective, pour reprendre l'oxymoron de Muxel (1996, p. 9), permet d'entretenir une mémoire vivante et, d'autre part, ces récits constituent pour le chercheur une voie d'accès à l'identité pied-noire qu'il ne peut en aucun cas négliger.

BIBLIOGRAPHIE

- Bastide, R. (1970). «Mémoire collective et sociologie du bricolage», *L'année sociologique*, vol. 21, p. 65-108.
- Baissant, M. (2002a). *Un pèlerinage pour mémoire: d'Oran à Nîmes, les «enfants de Notre-Dame de Santa-Cruz»*. *Filiation et communauté pied-noire à l'épreuve de l'exil*, thèse de doctorat, Paris X.
- Baissant, M. (2002b). *Pieds-Noirs, mémoires d'exils*, Paris, Stock.
- Candau, J. (1998). *Mémoire et identité*, Paris, Presses universitaires de France.
- Halbwachs, M. (1994). *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel (1^{re} éd., 1925).
- Halbwachs, M. (1997). *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel (1^{re} éd., 1950).
- Kaufmann, J.-C. (2001). *Ego*, Paris, Nathan.
- Martini, L. (1997). *Racines de papier. Essai sur l'expression littéraire de l'identité Pieds-Noirs*, Paris, Publisud.
- Muxel, A. (1996). *Individu et mémoire familiale*, Paris, Nathan.
- Pollak, M. (1993). «Mémoire, oubli, silence», dans *Une identité blessée*, Paris, Métailié, p.15-39.
- Savarèse, E. (2002). *L'invention des Pieds-Noirs*, Paris, Séguier.

Les formes de sociabilité urbaine dans l'espace public et privé de l'habitat maghrébin

Le cas de la ville d'Alger

Nora Bouaouina

École des hautes études en sciences sociales

Laboratoire de démographie historique

On ne peut s'intéresser aux dynamiques sociales urbaines d'une ville conçue par et pour la société européenne et réappropriée par la société maghrébine qu'en essayant de comprendre le lien social qui ordonne la vie des individus et de réfléchir sur l'individualisme au sein de l'espace habité.

C'est dans la distinction entre le lien social communautaire et le lien social dans la société globale que nous comprendrons la difficulté du passage des sociétés maghrébines d'une société traditionnelle à une société globale.

Dans la société traditionnelle, le lien social communautaire est structuré autour de la parentèle et caractérisé par le contrôle social du comportement de l'individu. Le contrôle social est déterminé par les normes et les représentations collectives de la communauté. Le lien social qui la caractérise apparaît dans le prolongement des représentations collectives dans lesquelles l'individu est socialisé depuis sa naissance à travers des symboles, des rites et des attitudes. L'individu, dans le lien communautaire, est identifié par rapport à un autre membre de l'entité sociale du groupe familial. Dans cette société traditionnelle, on se reproduit dans le respect de la généalogie patrilinéaire. Un exemple : si je dois présenter un individu, je dois dire le fils de X ou le père de X ; deuxième exemple : le statut de la femme est représenté par le lien de parenté direct avec les mâles du groupe familial : on dit l'épouse de X ou la

mère de X. On se réfère au lien familial parce que, dans ce type de société, on ne peut concevoir l'existence de l'individu qu'à l'intérieur du groupe fermé ou par rapport à la juxtaposition des groupes.

Dans la société globale, l'individu n'appartient plus à son groupe familial comme dans la communauté traditionnelle, mais il fait partie de la nation. Les limites physiques dans la nouvelle société ont changé, elles ne sont plus des frontières délimitées par les limites du village ou du douar. Elles sont déterminées par des frontières plus vastes, par le cadre de la nation. Cette société peut donner à l'individu de la communauté locale le sentiment d'appartenir à la nation ou encore à une identité plus grande que la nation, à « El-Oumma ».

L'individu devient un citoyen de « El-Oumma ». Selon le sociologue Addi, la société globale s'intègre à ce lien par la division sociale du travail et la citoyenneté universelle. Elle reste abstraite, car le nationalisme algérien comme idéologie politique a la particularité d'être constitué par un ensemble de communautés familiales, dans la construction de l'unité nationale, combattant le pluralisme tribal. Son objectif est de donner un cadre national aux communautés locales et, ce faisant, elle valorise l'espace domestique au détriment de l'espace public.

Dans l'exemple de la société algérienne, la crise de l'espace public dans laquelle elle se trouve depuis son indépendance renvoie à la difficulté du passage d'un lien social communautaire à un lien social dans une société globale. Addi nous dit à ce sujet que « la crise du lien social perdure en Algérie parce que la naissance de la société nouvelle n'a été accompagnée ni par une extension de la division sociale du travail ni par la constitution d'un espace public où se manifesteraient les pratiques citoyennes » (1991, p. 195).

Le problème identitaire se trouve ainsi porté au cœur même des débats. Il s'impose aussi bien à l'échelle de l'espace public que de l'espace privé.

1. FORMES DE SOCIABILITÉ DANS L'ESPACE PRIVÉ

Dans l'espace privé, la famille est une institution sociale gardienne des valeurs enracinées dans l'identité sociale de chacun de ses membres. Elle est le cadre privilégié où les représentations culturelles traditionnelles se confrontent à leurs changements. Les membres de la famille sont les acteurs de ces changements.

Plusieurs événements, dans la nouvelle Algérie indépendante, ont modifié les conditions des rapports entre les membres de la famille et entre l'individu et la collectivité. Nous avons la transition d'une économie administrée à une économie du marché, l'État comme institution intermédiaire entre les individus,

l'exode rural et l'urbanisation massive, la scolarisation massive des filles. Ces mouvements ont entraîné un recul des valeurs du modèle familial traditionnel et promu des modèles nouveaux avec de nouvelles valeurs.

Nous pouvons regrouper les modèles de familles algériennes post-indépendance en trois grands types :

- Famille traditionnelle patriarcale, dite *âyla*, étendue et indivise, abritant plusieurs générations, où la notion de couple n'existe pas. Dans cette structure familiale, l'autorité revient de droit à l'homme le plus âgé de la famille, censé détenir sagesse et compétence. L'ensemble de la famille lui doit respect et soumission. L'âge établit une hiérarchie dans les générations, à travers laquelle on décide de la distribution des tâches. C'est le chef de famille qui assure la fonction économique de la gestion du patrimoine commun ; il a pour rôle de transmettre les valeurs et les règles traditionnelles léguées par les ancêtres, et la décision finale lui revient.

À ce sujet, le sociologue Boutefnouchet indique que « la fidélité à la tradition des ancêtres domine une grande partie des actes de la vie sociale et la majeure partie des actes de la vie familiale... » (1982, p. 52). La tradition s'exprime à travers des manières d'agir socialement à l'occasion de certains événements tels que mariage, circoncision, fête religieuse.

Se conformer aux traditions des ancêtres pour l'individu, c'est œuvrer à la consolidation du groupe familial et, plus largement, du lien social. C'est agir pour préserver sa structure à travers le temps et maintenir son organisation hiérarchisée des rôles.

Ce modèle concerne des individus dont la mobilité géographique est presque nulle. Il se manifeste essentiellement par le choix du conjoint imposé par les parents. Pour des raisons de préservation du patrimoine et de perpétuation du nom, le conjoint est recherché dans la parenté. L'organisation domestique répond au principe de la division du travail et de la séparation des espaces domestiques entre les sexes. Cette organisation semble très importante dans cette institution, car les relations qui s'y déroulent ont pour objectif d'activer un système de solidarité entre les frères, entre les cousins et entre les brux et les sœurs.

- Dans un autre modèle de famille, les enfants ont la possibilité de refuser ou d'accepter le futur conjoint choisi par leurs parents et de le rencontrer sous certaines conditions. Ce qui n'existait pas dans le modèle de famille traditionnel. Cette liberté du membre de la famille constitue un début de brèche dans l'autorité des parents des époux.

Autre élément qui différencie ce modèle de famille du précédent : le fils a le choix de rompre avec le milieu familial d'origine par une certaine mobilité sociale.

La volonté de la décohabitation du fils illustre un relâchement des liens de sang. Seul le sens du devoir peut maintenir la cohabitation verticale. Lorsque les époux résident hors de la famille traditionnelle, ils maintiennent toujours une certaine dépendance avec la famille. Mais souvent, devant la crise de logement, le fils se heurte à la difficulté de la décohabitation, d'où le choix involontaire d'habiter provisoirement avec les parents, les frères et les sœurs.

L'instruction et le travail des épouses sont les éléments de leur émancipation, par l'obtention de leur indépendance financière, acquise en travaillant à l'extérieur ou en ayant parfois une activité domestique rémunérée.

- Le troisième modèle de famille se caractérise par la rupture avec les deux modèles de famille précédents. Une prise de conscience s'établit dans la jeune génération. Cette dernière est porteuse d'une certaine rébellion contre l'institution familiale gardienne des valeurs traditionnelles.

À l'inverse des parents, les enfants aspirent à un épanouissement intellectuel, affectif et professionnel. Cette trajectoire socioculturelle différente de celle des plus âgés résulte d'une culture francophone. Cette génération revendique une identité individuelle, essentiellement véhiculée par l'école qui a imprégné ces aspirations.

La première rupture va se traduire par le libre choix du conjoint. L'individu choisit d'avoir une fréquentation préalable qui lui donne l'occasion de mieux connaître son partenaire et le temps de s'aimer. La deuxième rupture se manifeste par l'exigence d'une indépendance résidentielle du couple.

Dans la famille conjugale, on se sert du mariage comme d'une institution pour protéger son bonheur, en s'attachant de moins en moins à l'institution elle-même. Cet esprit se manifeste d'abord par le fait d'ignorer le rituel du mariage traditionnel ou de ne donner à certains rituels qu'une valeur symbolique.

La solidarité familiale dans ce modèle ne se définit plus en termes de devoirs de l'individu envers sa famille, mais en termes d'affection.

Outre l'évolution des conduites de vie basées sur la consommation individualisée des biens de services, la famille traditionnelle recule au profit de la famille nucléaire. Mais cette dernière, faute de logements, se replie sur

une résidence introvertie traditionnelle. On s'oriente progressivement vers la mise en place d'un modèle plus efficient de structure familiale, un modèle plus adapté à la nouvelle situation de pénurie d'espace, reposant essentiellement sur l'exploitation des effets d'opportunité résidentielle que proposait le groupe familial agnatique. La famille est devenue une entité plus fonctionnelle ; elle assure la sécurité résidentielle de ses membres, sans pour autant affecter leur autonomie spatiale et sociale. La famille ainsi élargie dans un espace domestique introverti est remplacée par un autre paradigme : celui de l'enfermement sur l'intérieur de chaque famille conjugale, mais l'appartement indépendant, construit dans la maison « traditionnelle introvertie », est plus ouvert sur l'extérieur.

2. LA SOCIABILITÉ URBAINE DANS LA STRATÉGIE D'APPROPRIATION DE L'ESPACE PUBLIC

Les sociologues ont déchargé le mot « sociabilité » de ses connotations psychologiques. Ce mot ne désigne plus une capacité à établir des contacts, mais le fait de les établir. Le terme de sociabilité recouvre des pratiques diverses : relations de parenté, d'amitié, de voisinage, d'association...

Il est couramment utilisé dans le langage sociologique pour qualifier la mouvance, la labilité sociale par lesquelles s'exprime le rapport social dans les divers espaces publics. Maffesoli (cité dans Blanchet-Lecole, 1993, p. 72) en donne une définition explicite : « [...] L'apéritif de la fin d'après-midi, les conversations de bistrot et les rumeurs du marché, [...] qui matérialisent l'existence et qui l'inscrivent dans un lieu sont en fait des facteurs de sociabilité ; on peut même dire qu'au travers de leur aspect anodin, ils produisent son intensité ».

Dans les théories sociologiques sur la transformation des espaces publics physiques en espaces sociaux et les rapports que l'habitant entretient avec ces lieux, les recherches menées par l'École de Chicago sur les processus de communication, d'échange entre les individus et les groupes ainsi que leurs effets secondaires dans la réorganisation des villes sous l'effet de l'immigration font avancer le débat.

Ainsi, le modèle d'analyse sociale qu'elles proposent continue à apporter un éclairage sur la réalité sociale des villes d'aujourd'hui. Comme le fait remarquer R.E. Park, à propos de l'établissement de liens sociaux divers qui s'effectuent au détriment des relations de voisinage : « En milieu urbain, le voisinage tend à perdre une grande partie de la signification qu'il avait dans les formations sociales plus simples et plus primitives¹ ». La distance sociale est

1. *L'école de Chicago : naissance de l'écologie urbaine*. On utilise ici la traduction publiée en 2000 par Y. Grafmeyer et I. Joseph, Paris, Aubier, p. 89.

également liée, d'une part, à la difficulté de communication entre les individus et, d'autre part, à la diversité de leurs trajectoires individuelles. Louis Wirth (2000) indique que la multiplication du nombre des individus rend nécessaire un rétrécissement des contacts. Dès qu'une communauté rassemble plus de quelques centaines d'habitants, il devient difficile, voire impossible pour ses membres de connaître personnellement tous les autres.

Pour comprendre la sociabilité urbaine à Alger à l'intérieur de la dynamique d'appropriation de l'espace public sous ces différentes formes, il faudra revenir aux processus d'appropriation qui ont affecté la ville d'Alger au cours de l'histoire.

3. LES PRATIQUES SOCIALES DANS LES STRUCTURES D'HABITAT

3.1. De la médina

Dans la médina d'Alger, à l'époque ottomane, on identifiait l'individu ou le citadin de la ville d'Alger aussi bien par son espace social bâti, dont le terme algérien est la *houma*², que par le corps de métier auquel il appartenait. L'ensemble des *houmas* représentait la médina. Chacune jouissait d'une relative autonomie. Sans sortir des limites du cadre bâti de celles-ci, ses résidents y trouvaient de quoi satisfaire leurs besoins spirituels et matériels quotidiens.

Chacune avait sa mosquée, son four public, son hammam, une école coranique, des fontaines publiques, des échoppes avec un petit souk. Elles étaient un lieu d'échange, de production et de reproduction de la forme sociale de la société. Ces quartiers étaient à l'échelle humaine, les familles qui y demeuraient étaient connues de leurs voisins. Plusieurs générations de la même famille y habitaient. Cela privilégiait les rapports sociaux à l'intérieur des espaces publics, au point où ils devenaient des lieux de forte cohésion sociale. C'était une structure urbaine de grande sociabilité (Adam, 1972) et d'unité socioculturelle à partir de laquelle se constituait la projection spatiale

2. *Houma*, terme spécifique à la ville d'Alger, *derb* à Casablanca. *Houma* est un espace de vie, un composant important du tissu urbain et de la mémoire de la ville. Ce terme désigne plus exactement le quartier urbain qui a la particularité d'un espace collectif et privé à la fois. Pour ses résidents, la *houma* a une caractéristique sociogéographique dans la ville. Cette distinction particularise l'espace bâti et sa population par une activité, l'origine ou la fonction de ses occupants, une histoire propre... Elle est une identité sociospatiale à l'intérieur de l'espace social de la ville d'Alger, articulée et occupée de manière à ce qu'elle soit le produit sociospatial de ses résidents. C'est à partir du rapport que les habitants entretiennent avec le quartier que se construit un sentiment d'appartenir à l'identité sociale de la *houma*.

de la structure maghrébine. Ce modèle d'habitat était caractérisé par le maintien de l'équilibre de la forme du groupe et de la forme du bâti.

Cette forme de pratique de l'espace public du quartier et ce genre de rapports sociaux qu'entretient l'habitant de la médina d'Alger à l'époque ottomane avec le quartier, nous les retrouvons bien présents dans la définition du quartier de l'École de Chicago. Chez Park, le quartier est un microcosme qui contient tout l'héritage culturel d'un groupe résidentiel.

Il est un lieu d'expression sociale et culturelle, un lieu privilégié de sociabilité au sein de la ville :

Au fil des années, chaque secteur, chaque quartier de la ville acquiert quelque chose du caractère et des qualités de ses habitants. Chaque partie de la ville prend inévitablement la couleur que lui impriment les sentiments particuliers de sa population, de sorte que ce qui n'était qu'une simple expression géographique se transforme en un voisinage c'est-à-dire une localité avec sa sensibilité, ses traditions, son histoire propres³.

Mayol décrit le quartier comme un espace spécifique situé entre un dehors et un dedans, dans lequel le rapport espace-temps est le plus favorable à l'usager, un lieu où l'on se déplace à pied, un lieu d'engagement du corps dans l'espace public qui contribue à l'identité de l'habitant et à son sentiment d'appartenance à l'espace⁴.

En revanche, P.-H. Chombart de Lauwe (1975) a développé cette notion d'attachement de l'habitant à son quartier dans son ouvrage non par rapport au symbole du cadre bâti, mais par rapport aux relations entre les personnes qui y vivent.

3.2. De la ville coloniale

À l'époque coloniale, l'ordre urbain algérois se transforma ; des parties de la médina furent détruites telles que des medersas, des mosquées et des bains maures et des casernes militaires ; des grandes places, des axes routiers et des sièges administratifs furent construits à la place. Une nouvelle urbanisation fut planifiée à côté de la médina. Les quartiers dans l'ordre urbain colonial sont caractérisés par une organisation en damier et différents styles de construction : néo-classique, baroque, art nouveau et moderne. Tous ces styles se distinguent par des façades d'immeubles extraverties, beaucoup plus hautes que les maisons de la médina, avec un hall, des escaliers et/ou ascenseurs collectifs.

3. Traduction Y. Grafmeyer et I. Joseph, *op. cit.*, p. 88.

4. *Ibid.*

L'époque coloniale a donné à l'espace de la *houma* une nouvelle fonction et une autre dimension sociologique; la présence d'une société coloniale maîtresse de la ville a fait de la *houma* le lieu de sauvegarde de la valeur sociale d'antan (l'entraide et la solidarité) face à l'exclusion des musulmans de l'ordre urbain nouveau. Elle favorisait l'intégration citadine des musulmans ruraux dans la médina, renforçant ainsi l'identité de la communauté musulmane. Elle servait comme espace social de distinction entre les communautés française et musulmane.

Dans le système colonial, les pratiques de l'espace constituaient une identité sociale. La ville d'Alger était scindée en deux identités sociospatiales. Pour l'identité sociospatiale algérienne, trois facteurs essentiels ont favorisé la défense et la solidarité :

- 1) les conditions sociales d'existence (la pauvreté et la domination) rassemblaient sur un même espace des individus de régions différentes dans les mêmes réalités objectives;
- 2) l'identité musulmane opérait une distinction nette entre les colonisateurs et les colonisés;
- 3) la confiscation d'immenses étendues de terre et leur attribution à des colons français avec l'introduction des nouvelles techniques ont eu pour conséquence une paupérisation des familles à la recherche de nouvelles ressources de subsistance. Cette atteinte aux biens patriarcaux, suivie de la dislocation partielle du groupe familial, aurait dû logiquement déboucher sur la désintégration graduelle du système traditionnel. Or, le résultat inverse se produisit, c'est-à-dire le renforcement d'une institution familiale traditionnelle aidé par le code de l'indigénat⁵, résultat de l'engagement des Français à respecter le statut personnel en conservant la loi coranique pour le mariage, la succession et les rapports familiaux. Les musulmans ne conservaient donc, sur le plan civil, que leur statut personnel, d'origine religieuse ou coutumière.

3.3. De la ville coloniale réappropriée

À l'Indépendance, la ville a connu un brassage intense de populations consistant en des mouvements de mobilité interquartiers dans le but de s'approprier les appartements laissés vacants par leurs habitants européens. Le

5. En 1887, le gouvernement français imposa dans ses colonies le code de l'indigénat, mesures discrétionnaires dégradantes, à tous les autochtones et aux travailleurs immigrés. Ce code était assorti de toutes sortes d'interdictions dont les délits étaient passibles d'emprisonnement ou de déportation. Le code de l'indigénat priva les colonisés de la majeure partie de leurs droits: résider où ils voulaient, travailler librement, sortir la nuit.

nombre d'habitants venant des quartiers musulmans, mixtes ou des autres villes et des campagnes croît de plus en plus, dépassant ainsi le nombre limité d'habitants que la capitale peut accueillir.

Le surnombre va faire éclater les cadres sociaux de la *houma* ; les anciens habitants vont progressivement perdre leurs repères. La *houma* ne serait plus le tissu urbain sécurisant où les pratiques sociales favorisaient l'intégration urbaine ; elle ne serait plus le symbole de l'identité urbaine et de l'identité sociale de solidarité. Ce n'est plus le lieu où le sens d'habiter garde toute sa signification. C'est dans cette perspective que se situe Kaj. Noschis, dans son ouvrage *Signification affective du quartier* (1984), puisqu'il définit le quartier comme un lieu de tradition et d'émotion, lieu privilégié au niveau affectif, comme en témoignent les relations qui se nouent dans les cafés ou les magasins. Pour ce chercheur, l'image qui traduit le mieux la relation entre l'habitant et le quartier est celle de deux lignes convergeant en un point pour se séparer ensuite.

La convergence représente les moments ou la période de temps pendant laquelle l'habitant vit sa relation émotionnelle, affective avec l'espace public de son quartier (Blanchet-Lecole, 1993. p. 62).

Les discours sur la métamorphose de la ville d'Alger parlent d'agrégat à cause du taux élevé de population dû à l'exode rural. Ce taux de population très élevé avec le mouvement spatial brutal de la population n'a pas laissé à la ville le temps de sauvegarder une entité urbaine de cité. Avec les changements profonds dans l'ordre politique, urbain, économique dont cette ville était le théâtre, l'intégration urbaine de ces nouveaux habitants s'est trouvée ralentie.

Déjà, dans les années 1930, le sociologue Louis Wirth de l'École de Chicago prévoyait, dans un article intitulé *Le phénomène urbain comme espace de vie*, la disparition à court terme du quartier comme espace de vie. La raison en est la diminution des relations de voisinage au profit d'un nombre étendu d'interactions anonymes. Louis Wirth (2000) préconisait la multiplication des lieux spécifiques permettant à chaque habitant du quartier de satisfaire un type de besoin.

4. La crise d'habiter et les nouvelles formes de sociabilité urbaine

D'origine souvent rurale, les nouveaux habitants de la ville d'Alger ont été confrontés, à l'indépendance, à un espace urbain qui les a mal reçus ; ils n'arrivaient pas à recréer les valeurs sociales d'antan. Pour les anciens habitants de la périphérie d'Alger, bien que l'espace de vie du passé ait été misérable et qu'on s'y soit senti dans un statut de non admis à la ville, de sous-citadin, il était riche en termes de rapports sociaux.

Les nouveaux habitants se retrouvaient souvent étrangers à l'espace vécu de la ville. L'Algérois est en proie à une crise de rapport avec le cadre social et culturel de sa ville. Cette crise survient à la suite de la disparition des conditions d'habiter. Ces dernières aidaient l'habitant à créer son espace de vie et à s'insérer dans un vaste cercle de relations familiales, faites de pratiques d'usage. Lorsque ces conditions viennent à disparaître, un conflit entre la société et la ville surgit. En commençant par l'espace domestique, l'Algérien se retrouve dans une situation de réadaptation à une nouvelle configuration de l'habitation. Sayad a soulevé cette problématique de réappropriation de l'espace privé dans un de ses articles : « L'appartement est un espace pré-structuré. Il porte en son organisation une forme qui nécessite une nouvelle occupation de l'espace. L'appartement a créé de nouveaux besoins. Les gens s'efforcent de s'y adapter » (1978, p. 29).

C'est pour cette raison que les sociologues algériens soutiennent la thèse de l'impossibilité de retrouver la notion de *houma* dans l'organisation sociospatiale des quartiers réappropriés. Car ses habitants sont issus, pour la majorité, de différentes logiques de l'acte d'habiter. Il ne s'agit plus de groupes de familles qui organisent les rapports dans la cité, mais de groupes d'individus ayant des rapports qualifiés d'anonymat, avec des intérêts politiques, sociaux ou économiques.

Aussi, les habitants se mettent-ils dans un statut d'occupant plein de contradictions. D'un côté, on ne peut pas et ne veut pas retourner à l'espace d'origine, avec lequel on ne rompt pourtant pas et dont on garde des comportements traditionnels ruraux ; d'un autre côté, on se veut urbain.

À cette période, l'appartenance régionale a joué un grand rôle dans l'intégration urbaine des immigrés. Par la suite, avec les jeunes générations, le sentiment d'appartenir à une collectivité régionale, de se sentir un maillon d'un lien communautaire particulier, différents des autres liens communautaires régionaux s'est effacé avec la montée d'un seul lien communautaire établi par l'appartenance au même quartier, à la même *houma*, mais dans une tout autre forme d'identité sociospatiale que celle à laquelle s'identifiaient leurs aînés pendant la colonisation. Ces changements sont en partie liés aux événements nationaux qu'a connus le pays depuis l'Indépendance.

Durant les années 1989-1992, le mouvement islamiste se produit dans une cristallisation momentanée des valeurs communautaires algériennes. L'échec scolaire d'un grand nombre de jeunes Algériens et l'absence de structures publiques de loisirs, de sport et de culture rendent cette population disponible pour apporter ses forces à des opérations d'action politique du Front islamique du salut (FIS). Une sociabilité consolide le lien communautaire dans les quartiers populaires urbains : par les prières collectives, les campagnes d'hygiène dans les rues, les actions de soutien scolaire, les aides

alimentaires, les aides financières aux projets matrimoniaux des jeunes. Rouadjia écrit à ce sujet dans son livre *Les frères et la mosquée* : « C'est ce terrain d'échecs qui constitue le vivier "électoral" de l'intégrisme. À un encadrement clérical mal assuré s'ajoute l'affligeante déréliction spirituelle des villes, creuset de tous les maux sociaux. La voie est ainsi banalisée pour un fondamentalisme religieux... ». (1990, p. 138-139)

Les jeunes de quartier ne restaient plus dans les cafés ou dans les rues, ils se retrouvaient le plus souvent dans les mosquées. Ils étaient apparus alors comme les défenseurs de l'intégrité sociale des quartiers menacés par les prémices de la libération des mœurs. Le *kamis* devient l'habillement masculin de rigueur dans l'espace public et pour les filles, le *hidjab* ou le *djilbab* avec le *nikab* devient leur habillement hors de l'espace domestique.

5. LA MONTÉE DE L'INDIVIDUALISME DANS LE CADRE BÂTI DE LA HOUMA

C'est à la fin des années 1990, dans un enchaînement d'événements historiques, qu'on observa la montée des aspirations individuelles dans l'espace public des quartiers connus pour être depuis la fin des années 1980 des fiefs islamiques, en contradiction profonde avec le cadre de solidarité que les groupes du FIS avaient tenté de restaurer. Cela était dû en partie à la dissolution du FIS.

L'individualisme a affaibli l'emprise de l'action collective des groupes islamiques sur des quartiers connus pour leur forte cohésion sociale à l'intérieur de l'espace public.

Cette mutation de comportement des jeunes touche autant les hommes que les femmes dans le quartier. Ces derniers n'ont pas été absents de l'espace social du quartier, mais ils se le sont réapproprié à chaque nouvel événement sociologique par une forme d'action différente : communautaire, politique, individualiste apolitique.

Le passage de l'action collective à celle individuelle a profondément remis en question la nature des relations sociales dans la *houma*.

Citons une interview de jeunes du quartier de Belcourt (Alger) réalisée dans le cadre d'une étude sur la montée de l'individualisme pendant la période de terrorisme en Algérie. Un des jeunes décrit la représentation assez forte des intérêts individuels parmi d'anciens sympathisants du FIS : « On est arrivé au point où chacun peut piétiner son frère pour son intérêt personnel. S'il voit quelque chose derrière son frère, il éliminera son frère pour acquérir cette chose ! » Et un autre de renchérir en se décrivant comme le mal du corps

venu de l'intérieur : « On est devenu comme des nerfs sciatiques... On escroque systématiquement la personne qui nous fait confiance » (Benghrabil, 1999, p. 141). Ainsi, ces jeunes sont en contradiction avec leurs normes et valeurs locales, ce qui se traduit par leur rupture avec l'espace social de leur quartier.

Désormais, les jeunes de milieux sociaux aisés et moyens ne sont pas les seuls concernés par la mutation culturelle en Algérie, perçue comme une forme d'occidentalisation. Les jeunes des quartiers populaires se sont appropriés un nouveau mode de vie où le lien communautaire est affaibli ainsi que l'emprise du contrôle des groupes islamiques. Ce nouveau mode de vie se constitue autour de l'apparence matérielle. Cette dernière se dessine comme le principal instrument d'individuation. Chez les hommes comme chez les femmes, on prête une grande attention aux marques de vêtements, d'accessoires, de voitures, etc. Ces jeunes sont exposés quotidiennement à une culture de consommation.

Les femmes qui refusent de porter le *hidjab* au sein même des quartiers à fort contrôle islamiste et celles qui arborent un *hidjab* « travesti » cherchent principalement à s'émanciper en adoptant un style de vie différent de celui de leur mère ou de leur grand-mère. La réalisation de soi chez ces femmes algériennes s'opère à travers le style vestimentaire et la pratique de l'espace public. Ces femmes s'opposent aux discours des groupes islamistes qui ont institué, au début des années 1990, un contrôle violent et radical de la pratique de l'espace public par les femmes. Elles sont les premières victimes de la violence meurtrière des intégristes. À ce sujet, Rouadjia nous dit : « [...] Agressifs sur le terrain de la morale individuelle⁶, quelques groupes islamistes le seront également sur celui des atteintes à la liberté individuelle ». (1990, p. 265)

La volonté des groupes islamistes et de leurs sympathisants est de préserver les valeurs morales coutumières dont ils affirment que la femme est la gardienne. Dans leur discours idéologique, la femme algérienne n'est pas absente de la vie sociale de la communauté, elle est confinée dans le rôle de génitrice et de mère veillant à l'éducation de ses enfants et à l'intendance ainsi qu'à l'entretien de la maison. Leur position vis-à-vis du statut et du rôle de la femme dans l'espace public tend à sacraliser la femme ; elle doit être soustraite au tissu des relations et traitements sociaux. Parce qu'elle est éminemment précieuse, elle ne doit pas être mêlée à l'univers des objets, des activités qui traitent des objets.

6. Des membres islamistes intégristes se donnent pour nom les milices islamistes. Ils se revendiquent veilleurs de la sauvegarde de la morale islamique. Ces milices procédaient à des contrôles d'identité de couples dans les rues pour savoir s'ils étaient ou non légitimement mariés. Ils terrorisaient les femmes sur les plages, ils interdisaient la consommation et la vente d'alcool, ils empêchaient des étudiants de manifester contre le harcèlement et les agressions de ces groupes.

Dès lors, la maison n'est plus le lieu de réclusion où la femme est reléguée à des travaux domestiques subalternes, mais plutôt un univers de protection, à l'intérieur duquel elle évolue en maîtresse absolue.

En fait, la question qui se pose est de savoir si l'espace domestique est vraiment un univers dans lequel la femme est totalement libre et maîtresse à part entière des lieux.

Cette idéologie est venue au secours du modèle de la famille étendue que l'évolution sociale avait considérablement érodée. Elle proclame la possibilité et la nécessité d'une reprise totale de l'espace public par les hommes et d'un rétablissement de l'autorité des hommes sur les femmes.

En conséquence, ces actes de désobéissance aux prêches, aux fatwas sur les conduites de la femme musulmane ne s'identifient pas à une action collective, comme les manifestations féministes pour exiger la reconnaissance des droits des femmes dans l'espace public et s'élever contre l'obscurantisme et la tutelle qui leur est imposée par les hommes. Mais il s'agit d'actes personnels de réalisation de soi et de défense de sa dignité.

Dans les villes algériennes, l'habitant est un individu privé avant d'être un individu public. Et quand il s'adonne à la vie publique urbaine, il ne se fond pas dans l'espace public. L'Algérien des villes est en effet un individu qui vit avec autrui, avec l'intérêt qu'on porte aux choses importantes.

C'est dans ce sens que Sanson, dans son analyse des symboles du monde rural et urbain, nous présente la société algérienne comme une

[...] société généalogique et agnatique. [...] Or, à la ville, le néocitadin se rend compte qu'il n'est plus fils de quelqu'un comme il était à la campagne. À la ville, les autres le traitent comme individu et non comme fils d'un tel, comme homme de nulle part. Ceci tient non seulement à l'anonymat des villes, mais aussi à l'organisation de la vie urbaine qui s'intéresse aux individus et aux citoyens plus qu'à leurs familles et à leurs généalogies respectives. Par ailleurs et conjointement, pour le néocitadin le monde rural est également cet univers privilégié dans lequel on est, à la fois, fils de quelqu'un et homme de quelque part. [...] Dans ces conditions, l'Algérie certes est la nation, mais la patrie demeure ce coin d'Algérie où l'on a les siens, sa terre. [...] La ville est sa résidence fonctionnelle (1979, p. 137).

BIBLIOGRAPHIE

- Adam, A. (1972). «Urbanisation et changement culturel», dans *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, CNRS éd.
- Addi, L. (1991). *Les mutations de la société algérienne: famille et lien social dans l'Algérie contemporaine*, Paris, La Découverte.
- Benghribil, C. (1999). «La décomposition sociale du djihad dans un quartier populaire d'Alger», dans *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, CNRS éd.
- Blanchet-Lecole, M. (1993). *Le rapport des habitants de Marne la vallée à l'espace physique et à l'espace social: perception et images de la ville*, Paris V.
- Boutefnouchet, M. (1982). *La famille algérienne: évolution et caractéristiques récentes*, Alger, SNED.
- Chevallier, D. (dir.) (1979). *L'espace social de la ville arabe*, Paris, Université Province.
- Chombart de Lauwe, P.-H. (1975). *Paris: essai de sociologie 1954-1964*, Paris, Ouvrière.
- Chombart de Lauwe, P.-H. (1958). «Esquisse d'un plan de recherche sur la vie sociale en milieu urbain», dans *La vie urbaine*, n° 4, Octobre-Décembre.
- Faouzi, A. (1995). «Formation du lien conjugal et nouveaux modèles familiaux en Algérie», dans coll. «Femme, état et développement», Paris, CNRC,
- Grafmeyer, Y et Joseph, I. (2000). *L'école de Chicago: naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier (traduction).
- Icheboudene, L. (1994). *Alger système urbain: histoire, changement social, développement*, thèse de doctorat, Université Paris V.
- Icheboudene, L. (1998). «Intégration citadine: à propos de la difficulté d'être Algérois», dans *Réflexion. La ville dans tous ses états*, Alger, Casbah.
- Lardjane, O. (1997). «Identité collective et identité individuelle», dans *Réflexions: élites et questions identitaires*, Alger, Casbah.
- Noschis, K. (1984). *Signification affective du quartier*, Paris, Librairie des Méridiens.
- Rouadjia, A. (1990). *Les frères et la mosquée: enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*, Paris, Karthala.
- Sanson, R.P.H. (1979). «Symboliques rurale et urbaine du néocitadin algérien», dans D. Chevallier, *L'espace social de la ville arabe*, Paris, Université Province, p. 137.
- Sayad, A. (1978). «Les effets naturels de relogement», *Panorama*, Algérie, n°s 4-5.
- Wirth, L. (2000). *L'école de Chicago: naissance de l'écologie urbaine*, traduit par Yves Grafmeyer et Isaac Joseph, Paris, Aubier.

TROISIÈME
PARTIE

INTERDÉPENDANCE,
ESPACE ET
ACTIONS SOCIALES
LES PROCESSUS

Mobilisations citoyennes et politique globale

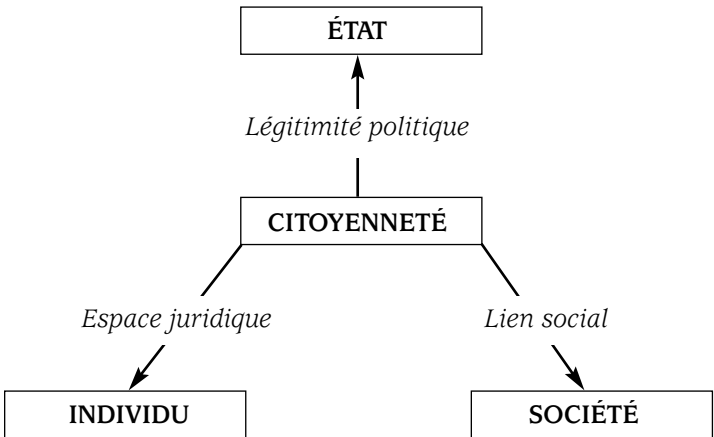
Les forums mondiaux : creuset
d'une citoyenneté transnationale
ou idéologie de légitimation ?

Simon Perrault, Raphaël Canet et Jules Duchastel¹
Université de Montréal

La critique sociale inhérente au processus de globalisation néolibérale impose de démocratiser la gouvernance mondiale. La question qui apparaît alors est la suivante : à l'ère globale, dans quel espace démocratique convient-il d'agir ? Avec l'irruption d'un nombre croissant d'acteurs émancipés des espaces classiques de l'agir politique, qui mobilisent des identités particulières regroupées en de grandes catégories englobantes (société civile, secteur privé), il semblerait que nous assistions aujourd'hui au dépassement de l'individualisme démocratique qui fondait la démocratie représentative, moderne et nationale, et à l'émergence d'une **citoyenneté incorporée** (Bourque, Duchastel et Pineault, 1999) légitimant une démocratie participative promue aux échelles **locales**, savant néologisme permettant de caractériser le redéploiement de l'action collective au-delà (global) et en deçà (local) du territoire national (Robertson, 1995). L'avènement de la gouvernance mondiale remet non seulement en question le dogme de la souveraineté exclusive de l'État national territorialisé, en faisant la promotion, au niveau supranational comme intranational, du dialogue et du partenariat multiacteurs sur les décombres de la sacro-sainte frontière entre les domaines privé et public, elle entraîne aussi une redéfinition des motifs, des formes mais aussi des lieux de la mobilisation citoyenne.

1. Chaire de recherche du Canada en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie, Université du Québec à Montréal.

Nous pouvons appréhender la conception classique de la citoyenneté selon une triple dimension (Schnapper, 2000). Tout d'abord, la citoyenneté circonscrit **un espace juridique** formé de droits et de devoirs. Ensuite, elle constitue **le principe de la légitimité politique** dans les régimes démocratiques. Enfin, elle se trouve à **la source du lien social** dans les sociétés reposant sur une base essentiellement profane.



Cela signifie, en d'autres mots, que le citoyen est à la fois sujet de droits (il évolue dans un espace de libertés et d'obligations déterminé par la loi), détenteur d'une portion de souveraineté (il a la capacité d'agir sur le pouvoir politique) et membre d'une communauté politique (il fait partie d'une communauté de citoyens égaux devant la loi et porteurs d'un projet global de société).

Or, l'essor de la globalisation néolibérale a miné les liens politiques et sociaux inhérents à la conception classique de la citoyenneté du fait de la perte de légitimité de l'État national, d'une part, et du repli de l'emprise collective dans le processus d'égalisation des conditions, d'autre part. Ne subsiste véritablement que le lien juridique réduisant la citoyenneté à un ensemble technique de droits et de devoirs et qui, pris isolément, conduit à une logique de fragmentation de la communauté politique. Dans cette perspective, s'il devient impératif, comme nous y invite Beck (Beck, 2003), de nous émanciper du **nationalisme méthodologique** et de concevoir la chose publique dans le cadre d'une **politique intérieure mondiale**, comment nous y prendre sans faire l'économie de la légitimité démocratique du pouvoir? Comment faire pour que le défi de la démocratisation de la gouvernance mondiale n'apparaisse pas comme une aporie?

Nous n'avons malheureusement pas de réponse miracle à ce problème fondamental. Nous nous proposons cependant d'explorer une piste, celle des forums mondiaux, afin de voir en quoi ces phénomènes relativement récents peuvent fournir quelques éléments de réflexion féconds sur le devenir du politique. Ces innovations politiques peuvent-elles devenir le foyer d'une citoyenneté transnationale qui permettrait de faire contrepoids au processus de mondialisation néolibérale? Doivent-elles, dans une perspective plus pessimiste, être considérées comme des chimères ne visant qu'à renforcer l'idéologie de légitimation d'un système global en mal de responsabilité sociale?

Alors que les acteurs se multiplient sur la scène mondiale, nous assistons parallèlement à une prolifération des forums, ces lieux de rassemblement qui visent une meilleure compréhension des enjeux politiques de la mondialisation et une capacité accrue de mobilisation et d'influence. Nous avons choisi de porter notre attention sur deux forums mondiaux qui symbolisent le clivage idéologique actuel entre la mondialisation néolibérale et l'altermondialisation : le Forum économique mondial (WEF)² et le Forum social mondial (FSM). Nous nous proposons d'en faire une analyse comparative en étudiant successivement le FSM et le WEF afin d'en noter les points de convergence et de divergence, ce qui nous permettra finalement de voir en quoi ces événements pourraient éventuellement déboucher sur la construction d'un véritable **espace politique** de la mondialisation doté d'une réelle capacité de régulation sociale.

1. LE FORUM SOCIAL MONDIAL (FSM)

Selon l'article 1 de la *Charte des Principes*, qui constitue la norme suprême du Forum :

Le Forum social mondial est un espace de rencontre ouvert visant à approfondir la réflexion, le débat d'idées démocratique, la formulation de propositions, l'échange en toute liberté d'expériences, et l'articulation en vue d'actions efficaces, d'instances et de mouvements de la société civile qui s'opposent au néolibéralisme et à la domination du monde par le capital et toute forme d'impérialisme, et qui s'emploient à bâtir une société planétaire axée sur l'être humain (Forum social mondial, 2002).

De cette définition, nous pouvons tirer les trois caractéristiques majeures qui vont nous permettre d'appréhender ce phénomène. Tout d'abord, le Forum est un lieu, c'est un espace ouvert de rencontre. En ce sens, il n'est ni une association ni une organisation et, en aucun cas, il ne peut prétendre

2. Nous utilisons l'acronyme de World Economic Forum (WEF) afin de faciliter la lecture du texte et d'accentuer la distinction entre les deux forums analysés.

représenter la société civile mondiale³. Ensuite, c'est un lieu de discussion, de réflexion et d'échange entre une pluralité de mouvements et d'organisations d'autant plus diversifié et inclusif que le FSM se veut ni confessionnel, ni gouvernemental, ni partisan⁴. Enfin, cette réflexion collective qui est menée dans le cadre du FSM est orientée vers la contestation du néolibéralisme et de l'impérialisme. Le FSM cherche à propager sa vision alternative d'**un autre monde possible**.

Dès lors, nous pouvons saisir le Forum social mondial, dans son état actuel, comme **un lieu de réflexion et d'échange sur l'altermondialisme**. Cela ne signifie pas qu'il ne puisse pas susciter d'actions concrètes de la part des organisations et mouvements qui y participent, mais dans ce cas-là, celles-ci agissent en leur nom propre, ou celui d'une coalition de mouvements, et non pas au nom d'un Forum qui serait alors conçu comme une entité.

1.1. Un contre-forum

Le FSM a initialement été pensé comme un contre-forum, et trois critères nous permettent de le caractériser ainsi. Tout d'abord, pour les organisateurs, il était important, symboliquement, que celui-ci se tienne dans un pays du Sud. Les trois premières éditions du FSM ont eu lieu au Brésil, un pays connu pour la diversité et la multitude de ses mouvements populaires, et dont la ville Porto Alegre a mis en place une forme de gestion participative devenue, au fil des années, un véritable laboratoire de la démocratie participative (Gret et Sintomer, 2002). Ensuite, pour s'opposer au Forum économique mondial (WEF) de Davos (Suisse) et tirer parti de sa notoriété, il fallait donner à cet événement de choix une appellation qui lui soit similaire. Les organisateurs ont donc changé uniquement l'adjectif : ils ont remplacé économique par social (Forum économique mondial par Forum social mondial), un changement lexical qui en dit long sur les acteurs privilégiés au sein du FSM. Enfin, le troisième critère portait sur la date de la tenue de l'événement. Le FSM a eu lieu en 2001, 2002 et 2003, en même temps que le Forum économique de Davos. La tenue simultanée des forums a immédiatement permis au FSM de prendre une envolée sans précédent en bénéficiant de la renommée de Davos et de la couverture médiatique qui en découlait.

Un fait est à noter ici, lors de la dernière édition du FSM, en 2004 à Mumbai, s'est tenu un contre-contre-forum. Le Forum social mondial a lui aussi désormais ses contestataires. Le sommet *Mumbai resistance*, qui se tenait en face du site « officiel » du FSM, rassemblait tous les groupes qui, en vertu de

3. Article 5 de la *Charte des Principes* du FSM (Forum social mondial, 2002).

4. *Idem*, article 8.

leurs affiliations politiques claires ou des modes d'actions privilégiés, ne pouvaient, conformément à la *Charte des Principes du Forum Social Mondial*, y prendre part. Remarquons cependant que le FSM est devenu le lieu de sa propre contestation dès la deuxième édition, en 2002, suite à la scission entre « réformistes » et « radicaux », les anticapitalistes créant leur propre Forum, les *Jornadas Anarquistas*, sous l'initiative de la *Federação Anarquista Gaúcha* :

Our criticism towards the WSF is still the same: it is a propaganda forum for the leftist governments, where they try to obtain political and structural support at the international level for their humanitarian projects of capitalism (national-development), by using the social movements as a front for the supposed « democracy and popular participation ». FAG will not participate in any shape or form in the WSF this year (NEFAC, 2003).

1.2. Un espace politique alternatif

De par sa structuration, son mode de fonctionnement, mais aussi et surtout compte tenu de ses thématiques privilégiées et du projet de société proposé, le FSM apparaît comme un espace politique alternatif contraint à l'innovation.

Faisant la promotion de l'ouverture, de la concertation, du dialogue inclusif et de la participation, le FSM entend rompre avec les institutions politiques modernes, fondées sur l'idée de centralisation du pouvoir, de rapports hiérarchisés, de légitimité représentative. Il n'en demeure pas moins que cette volonté claire de **faire de la politique autrement** semble désormais mise à mal par le processus de complexification croissant du FSM. En effet, le Forum semble victime de son succès, son internationalisation et la diversification des thématiques abordées le confrontent aujourd'hui au défi de son institutionnalisation. L'urgence d'agir, de passer de la parole aux actes pousse bon nombre de participants et de militants à vouloir franchir le pas, à pousser le Forum à passer du stade de simple espace de discussion à celui de véritable acteur politique. Le débat était très présent à Mumbai, surtout auprès des « professionnels du Forum », autour du thème du *Forum as a space, Forum as a movement* (Whitaker, 2004 ; Teivainen, 2004). Dans le contexte de la guerre en Irak et de l'occupation de la Palestine, le rapprochement sans cesse martelé à Mumbai entre le néolibéralisme et l'impérialisme visait aussi à susciter ce passage à l'acte, à cette institutionnalisation du Forum. Le contexte belliqueux impose désormais de prendre position. Mais le problème qui se pose alors est le défi de l'éclatement. Qui va définir l'agenda, comment vont être surmontés les clivages idéologiques en faisant l'économie du pouvoir ?

Selon l'article 6 de la Charte :

Les rencontres du Forum social mondial n'ont pas un caractère délibératif en tant que Forum social mondial. Personne ne sera donc autorisé à exprimer au

nom du Forum, dans quelque édition que ce soit, des prises de position prétendant être celles de tous les participants. [...] Il ne constitue donc pas d'instance de pouvoir que peuvent se disputer ceux qui participent à ces rencontres, ni ne prétend constituer l'unique alternative d'articulation et d'action des instances et mouvements qui en font partie (Forum social mondial, 2002).

Cette perception du Forum en tant qu'espace, de non-entité, suppose une organisation horizontale, sans tête dirigeante et donc sans véritable comité exécutif habilité à produire des énoncés de politique clairs. C'est pour cette raison qu'aucun communiqué final ne peut émaner du FSM puisque personne n'a la compétence légitime pour le rédiger. Le Conseil international du FSM, dans sa forme actuelle, n'a pour seule compétence que d'organiser l'espace de discussion, et non pas de définir la voie de l'altermondialisme.

1.3. Quel avenir?

Le Forum social mondial se trouve aujourd'hui à un moment décisif de son évolution (Veilleux et Canet, 2004). Symbole fort et mobilisateur de la contestation globale de la mondialisation d'inspiration néolibérale⁵, il doit désormais investir la sphère de l'action. Or, si le discours a permis le ralliement, le passage à l'acte risque fort de provoquer l'éclatement.

En effet, se posant dès son origine comme l'antithèse du Forum économique mondial de Davos, le FSM a rendu possible l'ouverture d'un espace inclusif et pluraliste de discussion permettant de briser le mythe d'une mondialisation économique d'inspiration néolibérale inéluctable. Le mouvement altermondialiste a ainsi su, par le biais de ce lieu d'expression de dimension planétaire, se constituer en réseau orienté vers la définition de solutions alternatives. Le FSM a fonctionné comme un véritable creuset où **l'antimondialisme contestaire** s'est mué en **altermondialisme créatif**. Le ciment de cette mobilisation fut l'opposition au néolibéralisme, tout d'abord, puis à l'impérialisme. Compte tenu du caractère très large de ces concepts, on peut comprendre que leur critique pouvait rassembler une étonnante diversité de groupes de revendications.

Cependant, après quatre ans de discussions aux niveaux mondial et régional ainsi que sur des thématiques particulières⁶, l'urgence d'agir de

5. Sur le plan de la participation, 20 000 personnes se sont déplacées pour la première édition du FSM en 2001, 50 000 en 2002 et 100 000 en 2003. Autour de 80 000 personnes étaient présentes lors de la dernière édition en 2004 à Mumbai, représentant 132 pays et 2 660 organisations (chiffres fournis par l'organisation du FSM en Inde).

6. Outre les quatre Forums mondiaux qui se sont tenus depuis l'année 2001 à Porto Alegre et Mumbai, des Forums sociaux régionaux ont aussi été organisés, à savoir les forums sociaux pan-amazoniens (en 2002 et 2003 à Bélem au Brésil, et en février 2004 à Ciudad Guayana au Venezuela), les forums sociaux européens (en 2002 à Florence, en 2003 à Paris-St Denis et en octobre 2004 à Londres), Le Forum social africain (en 2003 à Addis-Abeba en Éthiopie), le

nombreux activistes de l'altermondialisme conduit à réfléchir sur l'institutionnalisation du FSM. Or, celle-ci suppose une logique d'homogénéisation des revendications afin que puisse émerger une politique mondiale alternative concrétisée dans une déclaration finale et assortie d'un plan d'action échelonné, réalisable et mis en oeuvre par une instance légitime. Cependant, si tous s'entendent sur leur opposition au néolibéralisme et à l'impérialisme, tous ne sont pas d'accord sur la manière de concrétiser cette opposition, et encore moins sur les modèles alternatifs de substitution. Cette question apparaît cruciale pour ce mouvement puisqu'elle porte en son sein une logique de fragmentation, alors que la force du FSM se fondait jusqu'à ce jour sur une dynamique du ralliement. Nous pouvons ainsi nous demander si le symbole rassembleur que constitue le FSM pourra survivre aux scissions que ne manquera pas d'engendrer le passage de la notion d'espace à celle d'acteur.

Surmonter cette contradiction s'avère aujourd'hui impératif pour contrer l'empire du marché, et ce, d'autant plus que les forces néolibérales disposent certes d'un forum (WEF) afin de promouvoir leur idéologie auprès des puissants de ce monde, mais aussi d'institutions internationales chargées de mettre concrètement en oeuvre les plans de libéralisation et de privatisation (Fonds monétaire international, Banque Mondiale, Organisation mondiale du commerce, OCDE, G8).

2. LE FORUM ÉCONOMIQUE MONDIAL (WEF)

Le Forum économique mondial de Davos (ou WEF)⁷ vit le jour à la suite de l'initiative de Klaus Schwab, alors professeur d'administration à l'Université de Genève, qui invita les principaux chefs d'entreprises européens à se réunir dans les montagnes suisses en janvier 1971 pour discuter des stratégies que devrait adopter le monde des affaires européen afin de faire face aux défis posés par le marché international. Le *European Management Forum* créé à la suite de cette première rencontre devint le *World Economic Forum* en 1987, question de refléter davantage sa dimension globale, mais c'est bien avant, soit à la suite de la première crise du pétrole, que les activités du WEF se

Forum social asiatique (en 2003 à Hyderabad en Inde), le Forum social des Amériques (en juillet 2004 à Quito en Équateur) et le Forum social de la Méditerranée (en Espagne en 2005). De plus, des forums sociaux thématiques se sont tenus sur des problématiques spécifiques, notamment le Forum social thématique sur la démocratie, les droits de l'Homme, guerres et trafic de drogue (à Cartagena en Colombie en 2003), le Forum social thématique sur la crise du néolibéralisme en Argentine (à Buenos Aires en 2002) et le Forum social thématique sur la question palestinienne (à Ramallah en 2002).

7. À moins d'indication contraire, l'information sur le WEF – son histoire et son organisation – provient du WEF lui-même, de différents documents trouvés sur son site Web : www.wef.org. Cette information, aussi biaisée soit-elle, n'est toutefois pas contredite par les (très rares) travaux portant sur le WEF.

détournèrent de questions plus proprement administratives pour se préoccuper aussi de questions politiques, économiques et sociales. Sous la direction de Schwab, cette organisation non partisane à but non lucratif est devenue davantage qu'un simple groupe d'intérêt économique. Alors que ses critiques y voient « Capital's first International⁸ », le WEF se présente comme « *multi-stakeholder platform for global leadership* » (World Economic Forum, 2002a), un lieu où peuvent se réunir les *stakeholders* (parties prenantes ou porteurs d'intérêts) de la « communauté » mondiale afin d'affronter les enjeux d'un « destin » que nous « partagerions » tous (World Economic Forum, 2003a). « *Defining and advancing the global agenda* », tel serait le « rôle » du Forum économique mondial (Schwab, 2001) en cette « deuxième phase de la mondialisation » (Smadja, 2001). Depuis environ un an, cependant, le WEF modère ses ambitions. Il est toujours, « *committed to improving the state of the world* », mais se reconnaît un créneau plus particulier, celui du *global corporate citizenship*, de l'« *entrepreneurship in the global public interest* ».

Le WEF n'a pas de « Constitution », mais empruntant à la Déclaration d'indépendance des États-Unis, il dit se fonder sur une « vérité » (qu'il ne va pas jusqu'à dire *self-evident*, mais c'est tout comme). La vérité en question : l'« interdépendance » et l'« interconnectivité » de notre monde font en sorte qu'« aucun gouvernement, aucune entreprise, aucun groupe ne peut faire cavalier seul pour régler un enjeu majeur. Ils doivent travailler ensemble » (World Economic Forum, 2004a). En particulier, il importe de mettre en commun les idées, l'expertise et de nouer des partenariats afin de les mettre en pratique.

2.1. Le Forum comme espace et comme acteur

En comparaison avec le FSM, selon les trois critères présentés précédemment, il ressort que les deux forums sont semblables en tant que lieu, non partisan, de discussion entre une pluralité d'acteurs. Ils diffèrent toutefois au niveau du premier critère définissant le FSM : le forum comme espace et non comme organisation. Alors que le FSM se définit comme un espace mais s'interroge sur la possibilité de devenir acteur, le WEF a fait son choix. Depuis l'année fiscale 2000-2001, le Forum de Davos a décidé de s'impliquer davantage en tant qu'acteur en cherchant à devenir « *a catalyst for progress on important items on the global agenda* » (World Economic Forum, 2002b). Il en découle la mise en œuvre d'une série d'initiatives allant de la lutte contre le sida, la tuberculose et la malaria à la préservation des réserves d'eau douce, en passant par le *Global Governance Report* qui évalue la situation politique mondiale à la lumière des Objectifs de développement de l'ONU pour

8. Selon James Goodman, activiste et chercheur à la *University of Technology Sydney*, cité dans le *Green Left Weekly* (Healy, 2000).

le Millénaire. Ceci ne l'empêche cependant pas de demeurer un espace lors des différentes rencontres qu'il organise, notamment les réunions annuelles.

2.2. Une opposition idéologique

Les deux forums sont bien sûr distincts, très distincts, en ce que le FSM est un contre-forum, une opposition au néolibéralisme et à l'impérialisme, alors que le WEF n'a d'ennemis que les terroristes et autres opposants à la coopération. Mais si les forces antisystémiques réunies à Porto Alegre et Mumbai s'entendent pour nommer l'ennemi « néolibéralisme » ou « impérialisme », elles sont loin d'être unanimes au sujet des coordonnées de l'ennemi, encore moins sur les façons de l'affronter : régulation néoprovidentialiste pour freiner l'offensive de l'ennemi de classe, l'*overclass* ; nouvelle lutte anti-impériale pour combattre l'ennemi systémique, soit la nouvelle forme d'accumulation du capital au sein du système-monde ; fondation **ici et maintenant** d'un régime socialiste (utopique) pour s'affranchir de l'ennemi qu'est la domination institutionnalisée ; changement de valeurs pour se libérer du consumérisme, cet ennemi qui réside en nous (Dugré, 2004).

Il est même un important courant de pensée au sein du FSM dont la stratégie d'action préconisée ne se soucie guère de l'ennemi, un courant de pensée dans lequel plusieurs perçoivent la « grande nouveauté » et l'« espoir » dont serait porteur le mouvement altermondialiste (Hardt, 2002, p. 112). Pour dire les choses rapidement, il s'agit de la pensée du **réseau**, une pensée qui, dans sa théorisation gauchisante la plus accomplie, prend le nom de « réseau de la multitude » (*Idem*, p. 117). Dans la perspective de Hardt et Negri⁹, et de combien d'autres, le réseau n'obéit pas à une logique de confrontation. Il n'est pas question d'opposer des camps dans une lutte idéologique, mais de concevoir qu'à chaque position répond un nombre indéfini d'autres positions au sein du réseau. La confrontation n'y est donc jamais directe mais toujours en angle, toujours multiple. La transformation sociale qu'opère cette « sphère publique » procède non de la décision politique, mais de la « vague de fond irrésistible » qu'impose la multitude en mouvement (Hardt, 2002, p. 117). À cela, les tenants de la perspective *grass-roots* répondent que l'image du réseau de la multitude néglige les différences entre les acteurs du mouvement, leurs cibles et les stratégies de lutte à adopter

9. *Empire « reproduces the horizons of today's new activist counter-cultural scene, where a paralysing cynicism has been banished, but often at the expense of the ability to make dispassionate assessment of the balance of forces at large, let alone conceive of a path to power. Hardt and Negri suggest such Leninist concerns are irrelevant to rebellions against Empire, which successfully capitalize on the symbolic of postmodern politics. In this alternative space, world history unfolds as a sequence of nearly magical serendipities. For happily, although local struggles no longer trigger off horizontal, upwardly spiralling revolutionary sequences, they can now immediately catapult up to the global level as unforeseen media events. By this more direct vertical route, the virtual centre of Empire can be attacked at any point »* (Balakrishnan, 2000, p. 146).

(Mertes, 2002). Mais ces deux perspectives s'entendent pour dire que la démocratie se fait **ici et maintenant**, de façon autonome, dans la multiplicité des situations du quotidien. Autrement dit, la démocratie est envisagée comme synonyme de démocratisation. La question du régime ne se pose pas. Le régime sera ce qu'il sera, aussi bon ou mauvais que la pratique politique qui le fera naître. Ainsi, en comparaison avec les précédents internationalismes, le spectre idéologique du FSM se distingue par la forte présence anarchiste ou anarchisante, en particulier en ce qui a trait au but de la politique, soit l'ouverture de brèches, la création de foyers d'innovation desquels **pourrait** advenir un nouveau mode d'organisation politique de la société sans pour autant que celui-ci soit défini. La question qui s'impose est celle à laquelle la pensée anarchiste n'a jamais été en mesure de répondre : qu'est-ce qui nous dit que ce qui ressortira des brèches sera nécessairement plus souhaitable que ce qui est déjà là ?

2.3. La diversification du WEF

Selon les tenants de la logique du réseau, la distinction fondamentale entre les deux forums se situerait tout simplement au plan du caractère foisonnant et diversifié de la participation au FSM, multitude absente à Davos. Mais encore. En début d'année, le Forum économique mondial cessa d'identifier ses membres uniquement comme « *the world's 1000 leading companies* » pour y ajouter « *200 smaller businesses, many from the developing world* » (World Economic Forum, 2004a). Le WEF souligne d'ailleurs que 35 % de ses membres proviennent du monde en développement (World Economic Forum, 2003b), bien qu'il s'agisse d'une conception plutôt vaste de ce monde¹⁰. De plus, même si la participation aux dernières réunions annuelles du WEF ne représente que 1/40^e de celles du FSM – de 2 000 à 2 500 personnes comparativement à 80 000-100 000 – il s'agit d'une participation qui se diversifie peu à peu. Pour la première fois, en 2004, moins de la moitié des participants à la réunion annuelle provenaient du monde des affaires. Cependant, la présence des ONG demeure somme toute limitée, malgré les efforts de « Schwab et Cie ». Il y a d'ailleurs lieu de se demander si cette participation, récente¹¹, n'est pas plutôt symbolique. En effet, le groupe consultatif d'ONG qui, à la suite de la réunion annuelle de 2002, était censé être mis en place « dans les mois à venir » afin de « servir de voix de la société civile au sein du Forum » n'existe toujours pas. De plus, en 2002, Greenpeace décidait de ne pas répéter l'expérience de 2000 et 2001 où elle participa à la réunion

10. Il semblerait plus juste de parler du monde des **économies** en développement, suivant le critère de la Banque Mondiale selon lequel toutes les économies avec un PNB *per capita* « moyen » sont considérées comme étant en développement.

11. À la fin de son récit sur la rencontre annuelle du FEM, Lewis Lapham, rédacteur en chef de *Harper's Magazine*, présente en appendice « une liste très représentative des participants » à la réunion annuelle de 1998... qui ne fait mention d'aucune ONG (Lapham, 2000).

annuelle à Davos, reprochant au WEF son manque de coopération dans le suivi de ses propres engagements en matière environnementale. Greenpeace choisit plutôt Porto Alegre (Greenpeace International, 2002). Le WEF tente maintenant de s'ouvrir à la société civile par le biais du *Open Forum Davos*. Depuis 2003, ce forum ouvert au public organisé par des ONG suisses, en collaboration avec le WEF, a lieu à Davos, parallèlement à la réunion principale (World Economic Forum, 2003c et 2004b). Ne peut-on pas voir là un **contre-forum officialisé** ?

L'*Open Forum* peut d'ailleurs être envisagé comme une façon de récupérer la contestation globale que représente Porto Alegre. Avant le Forum social mondial de 2003, Porto Alegre n'était mentionné par le Forum économique mondial qu'à cinq reprises, dont quatre lors de la réunion annuelle de 2002 où il semblerait qu'un certain réveil se soit produit. De dire un des participants de Davos à propos de ceux de Porto Alegre : « *If we don't talk to these people we'll all be screwed. I'm sorry* » (World Economic Forum, 2002c). Cette même session mis de l'avant la proposition de fondre les processus du Forum économique mondial et du Forum social mondial. Certains estimèrent qu'il y avait là une riche idée, mais un participant qui revenait de Porto Alegre affirma qu'il était trop tôt. En 2003, Lula fut l'un des invités d'honneur de la réunion annuelle du WEF, ce qui consacra le FSM comme un phénomène à prendre au sérieux. Mais lors de la réunion de 2004, le FSM ne fit l'objet que d'un seul commentaire, de la part de Bill Clinton (World Economic Forum, 2004c). Que penser de cet apparent recul ?

Malgré les tentatives d'ouverture déployées par le WEF depuis la fin des années 1990, il n'en demeure pas moins que la parole n'y est reconnue qu'à ceux en qui il est possible de faire confiance. Cette confiance est garantie par une définition particulière de la réussite qui envisage celle-ci comme synonyme de l'influence. C'est cette réussite/influence des participants qui rend plausible leur inclusion en tant qu'esprits éclairés capables de réfléchir dans l'intérêt commun et non seulement dans leur intérêt particulier. Or, cette influence se mesure en effectivité et non en potentiel. Ainsi, le droit à la parole passe par l'influence de celui qui la prononce, non par la possibilité de l'influence de la parole elle-même. D'un certain point de vue, le WEF constitue une oligarchie, car il met en scène un *global leadership* qui s'auto-proclame comme tel. D'un autre point de vue, il s'agit d'une aristocratie, choisie à partir de ceux qui ont déjà de l'influence, une influence marquée. Ce critère de jugement des « meilleurs » (*aristoi*) en fait une **méritocratie**. Toutefois, à considérer ceux qui sont déjà reconnus par le WEF en tant que porte-parole légitimes d'un enjeu sociétal, il est difficile de penser que le *Davos Spirit* puisse s'élever à la hauteur de ses ambitions et devenir mondial. La méritocratie siégeant une fois l'an au **Parlement publicitaire** de Davos peut prétendre que son intérêt est avant tout celui du bien commun, il n'en

demeure pas moins que cette vision du bien commun sera toujours particulière à ceux qui entrent en discussion. Il n'y a donc rien de bien étonnant à ce que le Forum économique mondial définisse le bien commun dans une perspective économiciste.

3. DEUX FACES D'UN MÊME ESPACE MONDIALISÉ ?

Par-delà leurs divergences, le FSM et le WEF partagent une série de caractéristiques, à tel point qu'il est possible d'y voir, comme nous le faisons dans cette section, deux variantes d'un même phénomène.

3.1. Réseautage et publicité

Aussi bien à Davos qu'à Porto Alegre ou à Mumbai, il importe avant tout, d'un point de vue interne, de faire du réseautage, question de mettre en commun les problèmes et les réponses à ceux-ci, de former des partenariats capables de mettre en œuvre des initiatives et de promouvoir la solidarité au sein d'une certaine parenté idéologique. D'autre part, d'un point de vue externe, il importe de faire de la publicité, car ces deux forums sont engagés dans ce que Daniel Drache (2004) a nommé « *an information battle for the hearts and mind of the political middle* ». Dans cette lutte, le FSM, s'il n'a pas encore l'avantage, gagne très certainement du terrain. À preuve, de plus en plus d'économistes orthodoxes se joignent aux rangs des critiques du néolibéralisme. Cependant, la lutte en est aussi une pour la confiance de ce *mainstream* politique. Et à ce niveau, il n'y a que des perdants. Dans ce cas, il devient d'autant plus important d'examiner les rapports qu'entretiennent les forums avec les autorités politiques déjà consacrées, c'est-à-dire les gouvernements. Pour l'instant, alors que le FSM exerce de la pression sur les États et les OI, le WEF leur dicte l'agenda à suivre.

3.2. Redéfinition de la citoyenneté

Le WEF, et à peu près tous les tenants d'un cosmopolitisme qui prend ses distances de la république universelle¹², redéfinissent la citoyenneté comme responsabilité universelle et droits des *stakeholders*. Expliquons-nous. Lorsque le WEF fait la promotion du *corporate citizenship*, c'est pour souligner la responsabilité sociale qui incombe aux entreprises, l'éthique dont elles devraient faire preuve. En ce sens, être citoyen devient synonyme d'être un bon citoyen, c'est-à-dire reconnaître sa responsabilité sociale et agir en fonction de celle-ci. Or, selon le WEF, nous avons tous une telle responsabilité. Mais

12. À l'exception des « nouveaux anarchistes » (Graeber, 2002) qui proposeraient un « cosmopolitisme autogéré » (Dupuis-Déri, 2004).

nous n'avons pas tous le droit de participer à la détermination de cette responsabilité. Seuls les *stakeholders* ont ce « droit », seuls ceux qu'on juge affectés par un enjeu ou experts de celui-ci sont appelés à participer à la répartition des tâches relatives à cet enjeu. Ainsi, dans cette perspective, le jugement réflexif est à exercer non seulement par rapport à l'identification des enjeux et la détermination de leur traitement, mais aussi par rapport à la désignation de ceux qui sont habilités à faire ces choix.

Le FSM contesterait la redéfinition de la citoyenneté qui accompagne cette façon plus flexible et plus pragmatique de faire de la politique, cette approche qui accorde peu de place aux vastes projets de réforme et, ce faisant, contribue d'une certaine façon au maintien des rapports de force entre « partenaires ». Les participants au FSM ne sont pas tant des experts que des individus et des groupes intéressés par la chose publique, le bien commun, un domaine à partager également entre ceux qui ont le goût de le partager également. Ainsi, ils contestent les critères de participation à la mise en commun de la chose publique. Cette participation, pensent-ils, devrait être accessible à tous, comme le veut la logique des Lumières.

Le FSM est toutefois plus qu'un lieu de contestation, il est aussi un lieu d'innovation, d'élaboration de politiques qui se veulent des « alternatives ». Par ces actions, les participants feraient plus que contester, ils résisteraient, résistance considérée comme un droit et un devoir (Dupuis-Déri, 2003). Mais étant donné que le FSM est un espace de discussion et non de délibération, dont l'enjeu n'est pas le consensus, ces alternatives apparaissent comme des « initiatives » mises en œuvre par des acteurs partageant des intérêts communs, ce qui est tout à fait en phase avec la gouvernance, cette façon néolibérale de faire de la politique qui s'avère universalisante dans son opposition à l'application universelle de politiques. Car le FSM n'est pas le lieu, du moins pas encore, d'un **projet** politique alternatif, seulement celui d'**initiatives** alternatives. Si le système de gouvernance globale y est contesté discursivement, cette contestation peut être envisagée comme une reconnaissance performative du système dans la mesure où les pratiques de contestation, dans leur forme, reconduisent la logique dominante.

En disant cela, nous ne faisons que constater que mondialistes et altermondialistes s'entendent dans leur opposition à ce que nous nommons plus tôt « le dogme de la souveraineté exclusive de l'État national territorialisé ». En effet, tous prennent acte de la diffusion du pouvoir et aucun, ou presque, ne cherche à le recentrer. Ils s'entendent sur le passage du gouvernement à la gouvernance, sur le *multistakeholder dialogue* et les *multistakeholder partnerships*, respectivement comme nouveaux modes d'élaboration et d'application des politiques.

3.3. Le « libéralisme encastré » à l'échelle globale

Ne pourrait-on pas aussi penser que cet affrontement entre les deux forums participe d'un processus relativement embryonnaire d'« encastrement » du libéralisme dans la société, mais cette fois à l'échelle globale? Avec le concept d'*embedded liberalism*, Ruggie propose une lecture de l'activité politique de la modernité occidentale, et plus particulièrement du court 20^e siècle, comme un difficile apprentissage « à réconcilier l'efficacité des marchés avec les valeurs communautaires de la société dont les marchés ont eux-mêmes besoin pour survivre et prospérer » (2003, p. 93). Le défi que pose la mondialisation serait celui de réaliser cette réconciliation à l'échelle globale. Le discours de la majorité des participants au FSM, mais aussi celui du WEF, abondent en ce sens. Mais il va certainement falloir plus que de la publicité, plus que de la communication... et probablement plus que des initiatives. On ne peut faire fi de la question de l'autorité politique effective. Or, à considérer que les participants du FSM n'ont jamais été aussi unanimes que dans leur acclamation de Lula en 2003, il y a lieu de penser que l'altermondialisme demeure encore fortement stato-centriste... à condition que l'État ne soit pas néolibéral. Reste à savoir si l'État contemporain peut être autre chose que néolibéral. Reste à savoir également dans quelle mesure le progressisme égalitaire peut s'accommoder d'une politique plus pragmatique.

CONCLUSION

Malgré leurs limites inhérentes, les initiatives qui ressortent du FSM ne devraient pas être dénigrées. Ni celles du WEF d'ailleurs. Aucun forum ne donne naissance à des politiques globales, mais ils donnent naissance à quelque chose, plusieurs choses. De plus, ils participent d'une certaine éthicisation des consciences mondiales, que ce soit dans le sens d'une culture citoyenne mondiale ou du *corporate social responsibility*. Ils font naître de l'espoir : d'un côté, l'espoir que les élites politico-économiques, en coopérant avec les élites de la société civile, puissent améliorer le sort du monde ; de l'autre, qu'« un autre monde est possible », que Thatcher ait tort, qu'il y ait une alternative. Et ils font naître de la croyance : croyance que les élites améliorent effectivement le sort du monde ; croyance qu'un autre monde est effectivement en construction.

BIBLIOGRAPHIE

- Balakrishnan, G. (2000). « Hardt and Negri's Empire », *New Left Review*, n° 5, sept.-oct., p. 142-148.
- Beck, U. (2003). *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, Paris, Aubier.
- Bourque, G., J. Duchastel et É. Pineault (1999). « L'incorporation de la citoyenneté », *Sociologie et Sociétés*, vol. XXXI, n° 2, p. 41-64.
- Drache, D. (2004). « Global Governance and the Asymmetry of Power », *Crise de l'État, revanche des sociétés. Nouveaux regards sur les relations transnationales*, colloque international organisé par la Chaire MCD, 72^e Congrès de l'ACFAS, Université du Québec à Montréal.
- Dugré, G. (2004). « Auto-définition des acteurs et rapport au politique du mouvement d'opposition à la mondialisation néolibérale. Analyse de contenu des documents des FSM 2001-2003 », *Crise de l'État, revanche des sociétés. Nouveaux regards sur les relations transnationales*, colloque international organisé par la Chaire MCD, 72^e Congrès de l'ACFAS, Université du Québec à Montréal.
- Dupuis-Déri, F. (2003). « Révolte au cœur de l'Empire : Pourquoi ? L'esprit radical du mouvement antimondialisation », *Argument*, vol. 5, n° 2, p. 115-130.
- Dupuis-Déri, F. (2004). « Village global ou local ? Mouvement altermondialiste et cosmopolitisme autogéré », *Crise de l'État, revanche des sociétés. Nouveaux regards sur les relations transnationales*, colloque international organisé par la Chaire MCD, 72^e Congrès de l'ACFAS, Université du Québec à Montréal.
- Forum social mondial (2002). *Charte des Principes du Forum Social Mondial*, < <http://www.forumsocialmundial.org.br> >.
- Graeber, D. (2002). « The New Anarchists », *New Left Review*, n° 13, jan.-fév., p. 61-73.
- Greenpeace International (2002). « Greenpeace will not attend Annual Meeting of the World Economic Forum », 16 janvier, < <http://archive.greenpeace.org/search.shtml> >.
- Gret, M. et Y. Sintomer (2002). *Porto Alegre. L'espoir d'une autre démocratie*, Paris, La Découverte.
- Hardt, M. (2002). « Today's Bandung? », *New Left Review*, n° 14, mars-avril, p. 112-118.
- Healy, S. (2000). « What is the WEF? », *Green Left Weekly*, 11 juillet, < http://www.greenleft.org.au/globalaction/s11/faq_ropten01.shtml >.
- Lapham, L. (2000). *La montagne des vanités. Les secrets de Davos*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- Mertes, T. (2002). « Grass-roots Globalism », *New Left Review*, n° 17, sept.-oct., p. 101-110.
- NEFAC (2003). « The Global Influence of Platformism Today : Brazil. NEFAC interviews the Federação Anarquista Gaúcha (FAG) », < <http://makhno.nefac.net/node/246> >.

- Robertson, R. (1995). «Glocalization : Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity», dans M. Featherstone, S. Lash et R. Robertson (dir.), *Global Modernities*, London, Sage Publications, p. 25-44.
- Ruggie, J.G. (2003). «Taking Embedded Liberalism Global», dans D. Held et M. Koenig-Archibugi (dir.), *Taming Globalization*, Cambridge, Polity Press.
- Schnapper, D. (2000). *Qu'est ce que la citoyenneté?*, Paris, Gallimard.
- Schwab, K. (2001). «Defining and Advancing the Global Agenda : The Role of the World Economic Forum», dans *Annual Meeting Report 2001*, World Economic Forum, < <http://www.weforum.org> >.
- Smadja, C. (2001). «Wake Up to Globalization : The Sequel», dans *Annual Meeting Report 2001*, World Economic Forum, < <http://www.weforum.org> >.
- Teivainen, T. (2004). «The WSF : Arena or Actor?», dans J. Sen, A. Anand, A. Escobar et P. Waterman (dir.), *World Social Forum : Challenging Empires*, New Delhi, The Viveka Foundation, p. 122-129.
- Veilleux A. et R. Canet (2004). «La mondialisation du Forum social : les défis de Mumbai», *Chronique de la Chaire MCD*, 4 février, < <http://www.chaire-mcd.ca> >.
- Whitaker, C. (2004). «The WSF as Open Space», dans J. Sen, A. Anand, A. Escobar et P. Waterman (dir.), *World Social Forum : Challenging Empires*, New Delhi, The Viveka Foundation, p. 111-122.
- World Economic Forum (2002a). *Global Agenda Monitor : Annual Meeting 2002*, < <http://www.weforum.org> >.
- World Economic Forum (2002b). *Annual Report 2001/2002 : Solidarity in a Changing Year*, < <http://www.weforum.org> >.
- World Economic Forum (2002c). «Responding to Anti-Globalization : The New Role of Business», *Annual Meeting 2002*, 2 février, < <http://www.weforum.org> >.
- World Economic Forum (2003a). *Global Agenda Monitor : Annual Meeting 2003 : Building Trust*, < <http://www.weforum.org> >.
- World Economic Forum (2003b). *Annual Report 2002/2003 : Building Trust, Peace and Reconciliation*, < <http://www.weforum.org> >.
- World Economic Forum (2003c). *Newsletter*, mars, < <http://www.weforum.org> >.
- World Economic Forum (2004a). «The World Economic Forum : Entrepreneurship in the Global Public Interest», *Institutional Brochure*, janvier, < <http://www.weforum.org> >.
- World Economic Forum (2004b). *Newsletter*, janvier, < <http://www.weforum.org> >.
- World Economic Forum (2004c). «Opening Lunch», *Annual Meeting 2004*, 21 janvier, < <http://www.weforum.org> >.

CHAPITRE

10

L'espace d'action des mouvements dits antimondialisation

Le transnational, la Palestine,
la banlieue

Brigitte Beauzamy
CADIS/GTMS

Les mobilisations proprement transnationales du type contre-sommet nous fournissent un idéal-type de la mobilisation à distance dans la sphère dite antimondialisation, qui peut éclaircir les rapports entretenus par ces mouvements avec le territoire dans lequel ils agissent. Nous y trouvons mise en action l'injonction double avec laquelle opère la sphère dite antimondialisation : d'une part, la réalisation de mobilisations d'ampleur internationale rassemblant des mouvements d'origines nationales multiples ; d'autre part, une réflexion politique pensée d'emblée à deux niveaux, « penser global, agir local ». Nous étudierons les propriétés de l'espace d'action des mobilisations dites antimondialisation à partir de la problématique de la distance : l'hypothèse défendue ici est qu'une spécificité de cette sphère antimondialisation est son rapport à l'espace, que nous allons aborder sous l'angle de la dynamique des mobilisations, c'est-à-dire en gardant à l'esprit les aspects temporels de la réalisation de ces actions de lutte. À partir de ces représentations de l'espace des mobilisations transnationales, nous établirons que les mouvements de la sphère dite antimondialisation agissent dans un espace d'action mondialisé.

En comparant l'action de ces mouvements en Palestine et dans les banlieues françaises, nous établirons que l'espace dans lequel agissent les militants des mouvements non institutionnels est un espace dans lequel ils agissent directement. Ce n'est donc pas strictement la distance physique qui

détermine les potentialités d'un engagement de terrain par définition «local», mais une certaine propriété de cette distance, qui permet ou empêche, selon les cas, la mise en place d'actions de lutte. Néanmoins, agir à distance nécessite de nouer des liens avec des relais locaux; la nature et l'action de ceux-ci se trouvent réciproquement modifiées par les relations qu'ils entretiennent avec d'autres organisations. L'exemple de l'action en banlieue illustre le travail réalisé par certaines organisations pour s'imposer comme relais indispensables à une action locale; mais la présence de représentations propres aux sphères militantes antimondialisation gêne la réalisation de cette opération symbolique dans un contexte qui s'y prête mal.

1. MOBILISATIONS TRANSNATIONALES: LA COMPRESSION DE L'ESPACE COMME SIGNE DISTINCTIF DES MOBILISATIONS ANTIMONDIALISATION

1.1. Un mode d'action central de la sphère dite antimondialisation

La partie la plus immédiatement perceptible des mobilisations dites antimondialisation est composée d'événements transnationaux dans la mesure où ils rassemblent des militants de différentes nationalités: dans cette catégorie peuvent être rangés les contre-sommets et les Forums sociaux – mondiaux ou régionaux, comme le FSE. Ces mobilisations transnationales sous forme de manifestations de masse et de vastes «forums» sont la première image qui se présente quand on pense aux mobilisations désormais nommées «altermondialistes»¹, et elles constituent un point de référence obligé pour définir les frontières mêmes d'une sphère antimondialisation aux contours flous. Le «mouvement des mouvements» tend à se présenter – et à se représenter – comme une opposition mondiale à la mondialisation néolibérale, et cette caractéristique est traduite dans la diversité des origines géographiques des mouvements concernés. Le caractère international des rencontres antimondialisation constitue un des éléments de surface des représentations de la sphère militante: il se traduit par l'évocation du nombre de nationalités et la juxtaposition dans l'image de groupes porteurs de traits exotiques – ainsi les religieuses africaines jouant du tam-tam dans le documentaire *Un mondo diverso è possibile*. Dans les rencontres antimondialisation

1. Aujourd'hui, une partie des militants de cette sphère choisissent de se nommer altermondialistes, et cette dénomination a connu un tel succès qu'elle a supplanté celle d'antimondialisation. Cependant, comme une part importante de mon terrain a été effectuée avec des militants qui ne choisissent pas de se dénommer – en français – altermondialistes, mais anticapitalistes, j'ai choisi de dénommer l'ensemble composé des deux tendances, qui composent une seule sphère, «antimondialisation». Il s'agit d'un construit de recherche analytique.

s'entremêlent une idéologie internationaliste² et une mythologie de l'international – perceptibles par exemple dans les procédés de traduction en français, anglais, allemand, parfois italien et espagnol des débats pendant des forums altermondialistes ou anticapitalistes. Il s'agit alors, outre de permettre la compréhension de chacun pour lui permettre de participer équitablement au débat démocratique, de signifier l'égalité des cultures et des langues; mais le résultat signifie également la diversité des nationalités dont les participants sont satisfaits, et qui est un des premiers traits distinctifs de l'international. La multiplication des nationalités participe au goût général des mouvements pour la diversité dans les rencontres et les cortèges, et joue comme signe de la puissance de contestations présentes partout dans le monde.

En ce sens, la mobilisation transnationale constitue davantage qu'un élément du répertoire d'action des militants : c'est cela même qui signe leur appartenance à la sphère dite antimondialisation et qui permet de les considérer comme tels, d'un point de vue de recherche. De nombreuses recherches sur les mouvements antimondialisation montrent que les mobilisations transnationales sont d'une importance cruciale pour les mouvements qui ont choisi de placer leurs luttes, au moins pour partie, dans un cadre dit antimondialisation et de l'adopter comme *masterframe* (Snow *et al.*, 1986). Sous l'angle de l'organisation pratique de ces actions de lutte, elles fournissent le calendrier avec lequel les militants établissent leurs projets : elles constituent des points fixes, dans le temps et dans l'espace, entre lesquels chaque groupe militant peut glisser ses propres projets de mobilisation. Cette prééminence du calendrier dit antimondialisation se traduit par le fait que le niveau d'activité militante dans cette sphère, en une localité donnée, est très fortement corrélé à la tenue en ce lieu d'événements transnationaux. Le rôle de l'actualité – c'est-à-dire de la présence d'un thème dans l'agenda médiatique – sur l'intensification de la mobilisation est bien connu (Birkland, 1998), comme nous allons le voir plus loin; les mouvements de la sphère dite antimondialisation sont soumis simultanément à cette influence et à celle du calendrier des sommets, sur lequel ils n'ont pas de prise, ainsi qu'à celle des Forums sociaux, qui apparaissent pour de petites mobilisations en collectif comme une donnée également extérieure.

La concentration des forces militantes pour l'organisation d'événements transnationaux ou la participation à ces événements révèle l'importance relative du cadre antimondialisation dans les mobilisations centrées sur d'autres thèmes : mais cette hiérarchisation politique des thèmes de lutte n'est pas sans lien avec des modes d'organisation pratique des actions de protestation. Les événements proprement antimondialisation comportent leurs propres

2. L'interprétation des mouvements dits antimondialisation comme un nouvel internationalisme et sa popularisation font l'objet d'un travail – qu'on peut nommer « recadrage » – de la part de certains auteurs (*cf.* Bensaïd, 2003).

incitations à la mobilisation pour les collectifs non institutionnels de cette sphère, surtout lorsqu'ils sont situés dans la région qui accueille ces événements : les organisations militantes peuvent alors sans risque engager des ressources importantes dans l'organisation d'actions d'envergure, car elles sont alors assurées d'un afflux de participants venus du monde entier. Je le ressentis de manière frappante dans le cadre de l'observation de deux mobilisations en collectif fin 2002 et début 2003 : en décembre, j'arrêtai d'assister aux réunions du collectif Résistons Ensemble (contre les violences policières), mobilisé autour d'une action en banlieue, qui peinait à réunir quelques centaines de participants pour des manifestations de plus en plus réduites ; en janvier, je rejoignis les réunions préparatoires du VAAAG (Village anticapitaliste, alternatif et antiguerre), organisé à Annemasse dans le cadre du contre-sommet d'Évian, dans lesquelles ceux qui tablaient sur une affluence de 5 000 personnes se voyaient taxer d'imprévoyance en raison du nombre probablement plus élevé de participants. Les événements transnationaux du type du contre-sommet ou du Forum social constituent pour les organisations militantes des succès de nombre quasi automatiques, ce qui les incite à y investir des ressources bien plus considérables que ce qu'elles allouent à des mobilisations en collectif de petite taille centrées sur des thèmes plus innovants, et donc dotés d'une moindre notoriété – comme celui de la « Justice en Banlieue ». C'est une remarque classique de constater que le calendrier militant dans la sphère dite antimondialisation, au départ fortement connecté à des événements nés en-dehors d'elle – comme les sommets du G8, les réunions du Forum de Davos, d'instances supranationales comme le FMI – tend à acquérir sa dynamique propre, dont les Forums sociaux sont un indice net. On peut pousser plus loin cette remarque en notant que le succès rencontré **dans la sphère militante** – et par conséquent également en-dehors d'elle, par exemple sous forme de présence dans l'agenda médiatique – par les événements transnationaux incite à la création de davantage de ceux-ci, et donc à la transnationalisation des mobilisations. Le succès remporté par le cadre dit antimondialisation, dans ses variantes altermondialiste aussi bien qu'anticapitaliste, incite des mouvements préexistants à adopter ses thématiques, et donc à recadrer leurs luttes pour qu'elles s'y adaptent.

1.2. Inscription dans l'espace des mobilisations transnationales

La tenue d'un événement dit antimondialisation intensifie l'activité militante dans le temps, mais aussi dans l'espace : une zone géographique se trouve alors mise au cœur des préoccupations qui, en général, n'avait pas joui d'un tel privilège jusque-là. La dimension spatiale intervient de deux manières dans l'organisation d'une mobilisation transnationale : d'une part, dans les questions liées à l'espace dans lequel la mobilisation va se tenir ; d'autre part, dans la territorialisation de l'action. Le premier aspect se comprend

aisément quand on observe l'organisation d'un contre-sommet et les problèmes logistiques posés par un afflux de dizaines de milliers de manifestants. Il s'agit alors, pour les organisateurs, de négocier avec les autorités un lieu pour la tenue du contre-sommet, lequel doit posséder des caractéristiques adéquates en matière de taille, d'adduction d'eau, d'électricité, etc. et doit être d'un abord facile pour les participants venus du monde entier. Le cas du VAAAG à Annemasse illustre les modalités de cette négociation : des rencontres régulières furent organisées entre les autorités locales et des représentants des organisations concernées dans la réalisation des différents « villages ». Quoique tendues, les relations entre les différents participants à ces rencontres traduisirent le fait que, dans le cas du contre-G8 d'Évian, le rapport de force entre militants, d'une part, et autorités, d'autre part, était moins défavorable que d'ordinaire envers les premiers : encore une fois, la perspective d'un afflux incontrôlé de dizaines de milliers de manifestants, squattant les espaces qu'ils n'auraient pas eu le droit d'occuper, produisait une puissante incitation, pour les autorités, à accorder les requêtes qui leur étaient faites. Au terme d'une négociation portant sur l'espace local et ses propriétés, on se mit donc d'accord sur un lieu pour la tenue des deux « villages » accueillant les participants du contre-sommet côté français, les autorités laissant la possibilité d'occuper des terrains appropriés aux campements en périphérie de la ville, mais refusant celle de locaux de réunion en centre-ville pour les débats. Les propriétés de l'espace dans lequel la mobilisation transnationale prend place constituent donc un enjeu avant la tenue de celle-ci, particulièrement dans les négociations préliminaires avec les autorités : dès le processus de préparation de la mobilisation et ensuite pendant son déroulement, dans cet espace, s'inscrira une topographie symbolique, dont la durée est en général limitée à celle du sommet (Beauzamy, 2004).

La deuxième dimension de territorialisation de l'action, par contraste, est produite à l'intérieur de la sphère militante : si la négociation d'un espace est par nature une coconstruction réalisée avec des acteurs – les autorités – dont on suspecte au moins la proximité avec l'adversaire, la territorialisation est le résultat d'un travail de préparation à l'action de contestation, dont elle constituera une dimension. La territorialisation diffère de la simple situation en un lieu donné : elle correspond à une inscription dans un espace physique et symbolique. L'intensification de l'activité militante occasionnée par la mobilisation transnationale produit une géographie militante historique – Prague 2000, Gênes 2001, Barcelone 2002, etc. – : cette historiographie militante est centrée sur une énumération de lieux, comme celle des batailles ou des traités. Mais, en amont, la territorialisation des mobilisations contredit l'hypothèse d'une distribution aléatoire dans le monde de ces lieux historiques. Si, en effet, la localisation des contre-sommets suit celle des sommets, une conséquence du découplage progressif des deux calendriers se traduit par une

liberté plus grande laissée aux militants pour choisir le lieu de la mobilisation. Par conséquent, les événements transnationaux de la sphère dite antimondialisation vont alors être tenus dans des lieux qui non seulement offrent les caractéristiques adéquates en termes d'espace, mais constituent de plus des territoires signifiants d'un point de vue politique (p. ex., Porto Alegre opposé à Davos). Les processus de choix des localisations des événements transnationaux correspondent à une négociation entre groupes militants participant à l'organisation de l'événement, qui évaluent le potentiel d'un lieu en termes de territorialisation. Du point de vue des militants, la localisation n'est pas indifférente au succès et sa capacité à porter les actions de lutte constitue un facteur de réussite. On note que les procédés de territorialisation diffèrent en fonction des cultures militantes, c'est-à-dire que les critères définissant une territorialisation efficace de la lutte répondent davantage à des construits identitaires qu'à une évaluation des points faibles de l'adversaire ou à une identification d'un lieu crucial en termes d'enjeu, si on reprend la classique analyse des trois pôles constitutifs d'un mouvement social, identité-opposition-totalité (Touraine, 1978).

La négociation du contre-sommet d'Évian constitue un exemple frappant de la manière dont les problématiques spatiales sont placées au cœur de l'organisation d'événements transnationaux : en raison de la situation géographique du sommet, la mobilisation de contre-sommet elle-même était non seulement multinationale en fonction de la provenance des participants, mais multisite et transnationale dans son organisation, puisque des mobilisations de contre-sommet étaient tenues simultanément de part et d'autre de la frontière suisse, avec des sites de mobilisation à Lausanne et à Genève, en plus de celui d'Annemasse, entre lesquels les manifestants eurent, s'ils le désiraient, la possibilité de circuler. La préparation du contre-sommet impliqua donc simultanément les acteurs contestataires et les autorités de part et d'autre de la frontière, dans un contexte où les structures organisatrices françaises et suisses étaient fortement coordonnées. Cette coordination transnationale illustre la propriété revendiquée dans la sphère dite antimondialisation de pratiquer une organisation « en réseaux » : ce mode d'organisation ne se limite pas à un ajustement mutuel des stratégies au moyen de contacts virtuels entre organisations par ailleurs étrangères les unes aux autres. Au contraire, l'organisation d'une mobilisation transnationale requiert en outre des contacts interpersonnels non virtuels par le biais de réunions entre représentants mandatés par les différentes parties. Ces contacts s'effectuent entre militants qui, s'ils ne se connaissent pas déjà parce qu'ils ont déjà réalisé des projets communs, partagent une sensibilité politique qui leur permet d'entrer facilement en négociation. Si la mobilisation en collectif non institutionnel est l'occasion pour des militants d'organisations habituellement peu habituées à travailler ensemble à un projet d'apprendre à se

connaître, l'organisation d'un événement transnational de grande taille repose principalement sur l'existence de réseaux fondés sur des sensibilités politiques partagées. Ainsi, des libertaires français travaillèrent-ils de concert avec des libertaires d'autres nationalités, au premier chef des Suisses, pour l'organisation du contre-sommet d'Évian multisite : cette coordination reposa sur des échanges virtuels nourris, matérialisés par des rencontres à intervalle régulier organisées à Genève. Les mobilisations transnationales impliquent donc des déplacements physiques transnationaux des militants travaillant à leur organisation.

Quand le rassemblement physique sur les lieux des contre-sommetts ou des Forums sociaux n'est pas possible, les militants ont recours à des procédés comme l'organisation simultanée d'événements comparables en des lieux séparés – ce qui fut mis en place en particulier pour le VAAAG. Éventuellement, une retransmission simultanée peut matérialiser la connexion entre deux événements, créant ainsi un événement proprement transnational, comme l'illustre l'exemple de la vidéo-conférence filmée entre le deuxième Forum social mondial et le Forum économique mondial de Davos. Mais, même dans le cas où les événements protestataires organisés n'impliquent pas un déplacement physique des militants, on peut arguer que la dimension transnationale l'emporte sur celle strictement locale, dans la mesure où c'est l'événement transnational antimondialisation qui, en se surimposant à une mobilisation locale qui peut être loin d'être inédite, la recadre dans le sens d'une mondialisation altermondialiste et/ou anticapitaliste. Une caractéristique première du mondial – pour les mouvements, mais aussi de manière plus générale – est donc le rapprochement en un seul lieu de « multitudes » de différentes origines dans une sorte de repliement du monde sur lui-même qui abolirait les distances géographiques entre elles. Un lieu comme Gênes ou Porto Alegre peut ainsi paradoxalement devenir mondial, pour un temps donné ; pour cela, il faut que le monde soit appelé à se redéplier pour reprendre ses dimensions d'origine, seules garantes du fait qu'il s'agit bien d'un monde. Un mouvement africain doit retourner en Afrique une fois la rencontre terminée pour être qualifié comme tel, selon le principe que les membres présents sont une métonymie – représentative ou pas – d'un mouvement actif **ailleurs**³.

Une mobilisation transnationale est alors réussie si elle parvient à réaliser ce qui, d'après Harvey (1990), pourrait être considéré comme le point central de l'expérience de la post-modernité, soit en l'occurrence de ce qui est nommé mondialisation : la compression de l'espace-temps, c'est-à-dire ici principalement de l'espace. L'opération de territorialisation d'un événement militant transnational, qui aboutit à situer en un lieu cet espace compressé,

3. Les mêmes remarques s'appliquent de manière symétrique aux chefs d'État ou « décideurs » rassemblés en sommet en face du contre-sommet.

ne coïncide pas directement avec la mobilisation d'une symbolique du lieu pensée comme une propriété stable de celui-ci. Cette symbolique de la localité choisie est construite dans l'opération de territorialisation, qui ici crée un lieu mondial. Cependant, le lieu où se déroulera la mobilisation transnationale doit également offrir des possibilités d'action située, c'est-à-dire d'action directe sur le territoire : c'est ainsi que le contre-sommet est conçu comme une action directe contre la mondialisation (Beauzamy, 2004). Ici, le lieu de la mobilisation transnationale n'est pas réduit à une enclave mondiale dans un territoire quelconque, car les propriétés du lieu en termes d'action sont prises en compte dans la création de celle-ci. Nous sommes donc conduits, pour comprendre cette prise en compte, à introduire un concept **d'espace d'action** qui correspond, d'un point de vue phénoménologique, à un monde à portée d'action. Cependant, pour analyser la dimension spatiale des mobilisations dans la sphère antimondialisation, il convient de quitter les mobilisations proprement antimondialisation, les grands rassemblements transnationaux, et d'aborder un deuxième ensemble de mobilisations, qui exemplifient plus efficacement la deuxième partie du slogan, « agir local ».

2. LES CONTRAINTES SUR L'ACTION DIRECTE À DISTANCE : PROPRIÉTÉS DE L'ESPACE D'ACTION

Il s'agira de déterminer, à travers deux types d'action, les propriétés spécifiques de deux terrains de mobilisation en tant qu'espaces d'action : la Palestine et les banlieues des villes françaises. Comment les militants de la sphère dite antimondialisation étendent-ils leur agenda politique et leur sphère d'action à des problématiques qui impliquent une action à distance ? En comparant l'action de ces mouvements en Palestine et dans les banlieues françaises, nous établirons que l'espace dans lequel agissent les militants des mouvements de la sphère antimondialisation est un espace dans lequel ils agissent directement.

2.1. Localisation des luttes et action directe dans un espace

Nous avons vu que les grands rassemblements transnationaux fournissaient une trame de mobilisation aux mouvements qui y participent. Mais parmi ceux-ci, très peu se limitent à ces événements transnationaux dans leur action militante. Les mouvements doivent en effet opérer dans un va-et-vient délicat entre des rencontres transnationales lourdes à organiser, mais espacées dans le temps, et la continuité d'actions de lutte au quotidien. La prédominance de l'organisation par projet dans le cadre de mobilisations en collectif implique que celles-ci ont une durée de vie limitée à l'horizon du projet, ou peu s'en faut, comme l'illustre le cas du VAAAG. Par conséquent, les actions

de longue durée restent le propre des organisations, définies en un sens plus traditionnel, c'est-à-dire avec des frontières et un organigramme plus stables, et dont l'objet dépasse et souvent précède l'inscription dans un cadre antimondialisation. Traditionnellement, ces actions de longue durée s'inscrivent dans un espace d'action déterminé : c'est le cas en particulier des mobilisations situées dans la sphère des organisations dites du Mouvement social, tant dans les sphères académiques (Bérout *et al.*, 1995) que militantes. Pour ces organisations, la contestation politique se double d'une action concrète de terrain en faveur d'un groupe social au nom duquel est menée l'action : l'aide au remplissage de dossiers et le conseil juridique pour des sans-papiers, des sans-logis ou des chômeurs en est l'exemple le plus courant. Les luttes de type Mouvement social possèdent donc par nature un ancrage géographique précis qui correspond à une possibilité d'action localisée. Celle-ci peut être directement ancrée dans un territoire, comme le repérage de logements vides à squatter, par exemple pour le DAL (Droit au logement), ou bien l'ouverture de locaux associatifs où seront tenues les permanences d'aide, qui constituent également des lieux de réunions pour des collectifs, dessinant ainsi une cartographie militante de la ville. Mais un grand nombre de mobilisations strictement politiques, dans la mesure où elles ne sont pas articulées à une pratique d'aide sociale, sont également étroitement locales car réalisées à l'échelle d'un quartier : collectif antisécuritaire dans le XVIII^e arrondissement de Paris réunissant des forums de rue autour du thème de la toxicomanie pour lutter contre les collectifs de riverains et les patrouilles de commerçants ; collectif anti-Le Pen au printemps 2002 dans le XX^e arrondissement de Paris organisant des débats citoyens et réinstallant la pratique scholastique du débat contradictoire en faisant piocher au hasard aux participants la position défendue... L'action militante n'est donc pas envisageable sans définition d'un espace d'action donné – au sens d'espace où l'action militante prend place et où ses effets se produiront –, dans la représentation qu'en ont les militants. Ici, cet espace d'action coïncide avec l'espace de la mobilisation : mais nous verrons que le sens de l'expression « action locale » est transformé dans un paradigme militant mondialisé.

Le thème de l'espace n'est pas limité au lieu de la mobilisation et à l'amplitude de la diffusion de ses effets : en effet, le thème du territoire, de sa « réappropriation », de sa valorisation alternative est au cœur de certaines mobilisations urbaines. Tout d'abord en tant qu'espace public avec des pratiques de rue limitées dans le temps comme des forums ou agoras, des pratiques ludiques comme des jeux de piste, des fêtes, des zones dont les propriétés économiques et sociales sont temporairement modifiées (Bey, 1997), comme dans le cas des zones de gratuité où le principe du don/contre-don ou du prix libre est retenu pour l'ensemble des échanges. De manière plus durable, la problématique du territoire est au centre de la lutte autour de « lieux »

ouverts et gardés par les militants, défendus quand ils sont mis en danger. En zone urbaine, ce sont les squats, les friches en zones périurbaines, en zone rurale, ils prennent la forme plus communautaire d'exploitations agricoles autogérées. Selon leurs propriétés physiques et les intentions de ceux qui les tiennent, ces lieux sont définis comme espaces semi-publics – comme dans le cas de lieux d'exposition, pour des squats d'artistes – ou semi-privés, quand ils deviennent lieux de vie et de production, par exemple agricole, et en fonction des barrières à l'entrée qu'ils présentent aux nouveaux arrivants. Les propriétés physiques des lieux influent bien sûr sur leur destination : des squats urbains peuvent proposer des lieux de réunion ou d'assemblée commodes aux militants, ou ouvrir leurs installations à la réalisation d'événements, comme dans le cas du Festival des résistances et alternatives de Paris (FRAP) ; les lieux plus ruraux, plus vastes, offrent la possibilité de mettre en place des campements, comme pour la Friche de Saint-Ouen. L'expérience de la mise en place d'un lieu périurbain peut également adopter une forme temporaire dans le cas de campements militants qui constituent à la fois une mobilisation relativement massive – 5 000 personnes dans le cadre du VAAAG – et une expérience temporaire de vie selon des principes antiautoritaires et autogestionnaires. Le fait d'ancrer une lutte dans un territoire dote celle-ci d'un certain nombre de ressources – matérielles ou symboliques – qui peuvent être mobilisées dans différents cadres d'action qui peuvent être exploités dans un projet d'action unique ou dans le cadre d'une action multi-située. Cependant, de par les transformations de la notion de mobilisation transnationale entraînée par l'apparition et la montée en puissance de la sphère antimondialisation, la mobilisation à distance ne reste plus l'apanage des grandes organisations, et concerne également des collectifs non institutionnels. Ceci entraîne une transformation des conditions de l'action à distance – en général selon un cadre Nord-Sud –, qui ne constitue pas une nouveauté des mouvements de la sphère dite antimondialisation, loin s'en faut, comme l'illustre l'exemple de la notion de « solidarité internationale » chez les libertaires. C'est ce que nous allons voir en suivant des exemples de collectifs se mobilisant à distance pour la Palestine, alors que cette problématique ne constituait pas leur objet premier.

2.2. Mécanismes de la mise sur agenda militant d'une problématique distante

Il nous faut ici consacrer un petit moment à la question classique en sociologie des mouvements sociaux de la mise sur agenda, car le déplacement des thèmes de lutte – ou des cadres de mobilisation – correspond alors à un déplacement tout court. La sociologie politique est capable de distinguer analytiquement la mise sur agenda de l'élaboration de moyens d'action – et elle les considère en général successivement, selon une séquence dans laquelle

la prise de connaissance du problème entraîne la mise sur agenda puis le passage à l'action. Nous n'allons pas ici aborder, en amont, la création de la problématique comme « cause » appropriée ensuite par des militants de la sphère antimondialisation. Nous partirons donc du moment où les militants se trouvent confrontés à une situation qu'ils interprètent comme injuste, et dont la problématique est suffisamment claire pour qu'ils puissent aborder directement les modalités de leur action. Il est cependant intéressant de remarquer que, pour les militants, dans les deux thèmes considérés – la solidarité avec les Palestiniens en lutte et la justice en banlieue, que nous allons préciser plus loin – les deux aspects de mise sur agenda et d'élaboration d'action ne sont pas au départ distincts, mais ils peuvent le devenir par la suite si la mobilisation rencontre des difficultés.

Une caractéristique principale des mobilisations au sein des mouvements non institutionnels, qu'ils partagent avec les organisations du Mouvement social dont ils sont pour une part importante issus, est qu'elles portent sur différents objets et ne sont donc pas spécifiques. La forme la plus simple de cette polyvalence dans les collectifs, et dans la sphère antimondialisation tout court, est la présence de militants « multicartes » appartenant à plusieurs organisations simultanément. Cette caractéristique, qui a déjà été longuement étudiée par la sociologie du militantisme contemporain, entraîne des effets spécifiques dans un contexte comme la sphère dite antimondialisation, où les militants vont être amenés à créer des actions dans des instances pluri-organisationnelles, où la diversité des projets politiques peut être grande. Ainsi, au sein d'un collectif comme Résistons Ensemble (contre les violences policières), mobilisé autour du thème de la Justice en banlieue, se côtoyaient des membres du SCALP (organisation antifasciste radicale d'obédience libertaire) ou du syndicat SUD-Éducation. Si on prend en compte la présence de militants aux appartenances multiples, ceux-ci travaillent à des reconfigurations de l'espace symbolique des luttes : ainsi, une membre du FID (Forum insoumission et désobéissance sociale, collectif mobilisé autour de la pratique de la désobéissance, en particulier contre les Lois de sécurité quotidienne en 2001-2002), m'a-t-elle expliqué qu'elle avait à un moment fait partie simultanément de l'Union juive pour la paix et de *Rifondazione Comunista*, cette dernière organisation l'ayant rapprochée du MIB (Mouvement immigration banlieue), dont les positions étaient fortement pro-palestiniennes. Cette double appartenance, au terme d'un processus où elle avait gagné la confiance – par le travail de militantisme de terrain – des deux parties, lui avait permis de faire gagner du terrain aux positions antisionistes au sein de l'Union juive pour la paix – avant que l'arrivée d'Ariel Sharon au pouvoir radicalise les positions pro-sionistes au sein du mouvement.

En ce sens, la question des frontières des thèmes de mobilisation est pertinente pour les militants réunis au sein d'un collectif. Jusqu'où doit-on considérer qu'on est légitime à se mobiliser, et qu'une telle mobilisation est efficace? Il est généralement postulé dans les sphères antimondialisation que les luttes, en particulier à distance, ne peuvent s'effectuer sans la participation des personnes directement concernées par la problématique. Mais il est également admis, en particulier dans les mouvements non institutionnels, que les thèmes de lutte d'une organisation ou d'un collectif peuvent être élargis ou précisés par différentes méthodes. Des militants mobilisés autour de luttes précises formant les différents aspects d'un même problème peuvent décider de joindre leurs forces au sein d'un collectif plus large, pour une montée en généralité de la problématique. C'est possible soit géographiquement, lorsque de petites structures réclamant justice après la mort d'un jeune par bavure dans une banlieue posent le problème de celles-ci dans leur globalité, comme lors des assises inaugurales du collectif « Résistons Ensemble aux violences sécuritaires » (RE). Le rapprochement peut également résulter d'une partition thématique initiale : ainsi, l'impulsion de RE découle du Réseau contre la fabrique de la haine, une organisation mobilisée autour du thème des violences policières, mais sous un angle moins juridique et plus théorique. À l'inverse, un collectif déjà constitué autour d'une thématique peut décider d'aborder un thème non précédemment inscrit sur leur agenda, parce qu'il leur apparaît comme essentiel, et ici l'environnement cognitif produit par l'actualité est prépondérant, en particulier dans le cas de la question palestinienne. L'action des mouvements non institutionnels dans l'antimondialisation est donc d'emblée plurielle en ce qui concerne ses thèmes, et si l'ancrage local d'une lutte est considéré comme indispensable, la distance géographique ne semble pas représenter un obstacle incontournable à la mobilisation, comme l'illustre l'exemple de la Palestine.

2.3. Des terrains de lutte incontournables : l'exemple de la Palestine

La mobilisation pour la Palestine est ancienne et elle fluctue en fonction de la situation politique locale autant que d'événements internes au monde des militants réunis autour de ce thème – qui ne coïncident pas, comme on le verra, avec ceux des mouvements de la sphère antimondialisation, dans la mesure où il existe des mobilisations centrées sur la question palestinienne en-dehors de celle-ci, et que par ailleurs les militants de cette sphère sont mobilisés avec des intensités diverses autour de cette question. Mais on peut dire que, dans l'ensemble, les activistes de la sphère antimondialisation partagent une sensibilité pro-palestinienne et hostile à la politique d'Ariel Sharon. Effectivement, la mobilisation pour la Palestine est apparue spontanément très rapidement dans mon observation de ces collectifs par l'intermédiaire

des parcours militants des acteurs aussi bien que des agendas militants. L'exemple du FID servira à mettre en évidence la manière dont la problématique palestinienne a littéralement fait irruption dans l'agenda militant de ce collectif.

Comme il a déjà été mentionné, les participantes à ce collectif ont fréquemment spontanément évoqué le thème de la Palestine dans leurs parcours militants; cette question, dotée d'une grande notoriété, apparaît comme un enjeu politique majeur du monde contemporain. La mobilisation pour la Palestine produit même ses propres lieux communs militants, autant de *topoi* du discours militant. Ainsi, au moment des fêtes de fin d'année 2001, une autre membre du FID que la militante multiple précédemment citée me confiait qu'elle économisait pour partir en Palestine. Un autre membre du FID : « Tout le monde sera en Palestine pour le réveillon » (mais lui-même ne prévoyait pas de s'y rendre). Ce *topo* est commun à une communauté de sens antimondialisation; ainsi, la militante altermondialiste américaine Starhawk, du *Direct Action Network*, intitule-t-elle son chapitre dans un ouvrage collectif traitant de l'action directe internationale en Palestine *Next Year at Mas'ha* (2003).

La Palestine, tout comme d'autres thèmes de lutte récurrents comme le Chiapas ou la Tchétchénie, était donc présente dans l'horizon militant comme un arrière-plan durable sur lequel se détachaient les mobilisations ponctuelles qui pouvaient éventuellement lui être rattachées. Cet horizon ne prend pas en compte la distance géographique, la proximité du problème étant corrélée à son importance relative aux yeux des militants. Plus celle-ci apparaît cruciale, plus elle se confond avec un pur sens du juste partagé par les acteurs (Pharo, 2001); ces principes de justice ne font pas l'objet d'un débat au sein des collectifs décidant d'étendre leur agenda à la question palestinienne, car il est supposé qu'ils sont déjà partagés par les acteurs au moment où ils commencent à élaborer leur action. La Palestine faisant partie d'un agenda implicite, la question qui se pose aux militants n'est pas celle de la mise sur agenda – une telle question, par la prise de distance qu'elle implique vis-à-vis du flux de l'action, apparaissant suspecte à ce moment, même si elle peut être collectivement débattue plus tard –, mais les modalités du passage à l'action, les luttes sont en effet alors fondées sur une solidarité concrète, unilatérale. En ce sens, se mobiliser pour la Palestine nécessite moins de construction de cadre que pour les banlieues dans lesquelles la problématique, non moins claire aux yeux des militants qui y sont impliqués, ne dispose cependant pas de la même attention médiatique, et doit donc davantage être expliquée même au sein du monde militant. Dans les deux cas, le sentiment d'une urgence, c'est-à-dire la présence d'un horizon temporel rapproché, agit comme une incitation puissante à la mobilisation rapide, jusqu'à présenter l'aspect d'une réaction spontanée en cas d'injustice perçue comme intolérable.

Nous allons illustrer ce mécanisme par le cas de la mobilisation du FID pour la Palestine au printemps 2002. À cette époque, ce sont les événements de Ramallah et la militarisation des territoires autonomes palestiniens qui, en créant une actualité occupant le premier plan des préoccupations des militants, ont précipité la concentration des efforts sur ce thème. Le sentiment de l'urgence et de la nécessité d'agir que ressentirent de nombreux militants de la sphère antimondialisation n'est pas indépendant des conditions matérielles de l'élaboration de l'action militante. Ainsi, les membres du FID, tenant leur permanence hebdomadaire dans les locaux du mouvement pour les droits des sans-papiers Droits Devant!, se sont-ils vus privés de la grande salle qu'ils occupaient ordinairement au profit des réunions préparant les missions civiles en Palestine; ils occupèrent une salle plus petite et contiguë. Pour l'atteindre, il fallait traverser la grande salle pleine de monde accueillant des débats animés, et il n'était pas rare de voir une personne participant à la «réunion Palestine» faire irruption au milieu de celle du FID pour annoncer une manifestation, une action ou faire passer une information. Une pareille interruption n'était pas perçue comme une intrusion; si l'on annonçait un rendez-vous pour la Palestine, les membres du FID consultaient leur emploi du temps et s'annonçaient mutuellement s'ils y seraient ou non, prévoyant éventuellement de s'y rendre ensemble par petits groupes – forme élémentaire du modèle des «groupes d'affinités» – avant de reprendre placidement le cours de la discussion interrompue. Les actions annoncées figuraient par ailleurs en bonne place sur le «calendrier» militant mensuel affiché dans les locaux de Droits Devant! et comportant toutes les mobilisations prévues auxquelles les militants étaient susceptibles de se rendre.

La mobilisation pour la Palestine représentait ainsi une étape quasi obligée pour les militants, même si cela ne constituait pas à proprement parler le thème de lutte autour duquel ils étaient alors mobilisés. Une conséquence de cette inscription sur l'agenda au printemps 2002, période de mobilisation intense, était que les participants du FID pouvaient être amenés à y consacrer plusieurs soirs par semaine, les obligeant à négliger leur propre collectif qui ne tarda pas à périlcliter, faute de participation. L'actualité au Moyen-Orient ne constitue pas la seule raison du déclin de ce collectif, jusqu'à la mise en sommeil – il avait atteint ses précédents objectifs et l'organisation par projet était en quête de nouveaux –, mais la vague de mobilisation pour la Palestine n'a certainement pas constitué un moment propice à l'exploration de terrains d'action, locaux, qui apparaissaient alors moins essentiels. La mise sur agenda d'une cause distante, dans le cas de la Palestine, découle donc d'un jugement d'injustice partagé et du sentiment commun que les événements distants sont néanmoins très importants pour l'état général du monde. Le passage d'un agenda implicite à un agenda explicite découle de deux facteurs, l'un de nature cognitive, l'autre davantage organisationnel. Le

premier est l'actualité, c'est-à-dire la présence du thème dans le média, qui fonde le sentiment d'une urgence partagée. Le second est l'existence d'une offre de modes d'action que les militants peuvent s'approprier, soit qu'elle leur soit directement proposée par d'autres organisations avec lesquelles ils entretiennent des relations proches de coopération, soit que ces modes puissent être recréés par eux-mêmes, de manière autonome.

2.4. Agir à distance : les problèmes de l'action directe

L'exemple de la participation des membres du FID aux mobilisations pour la Palestine illustre des problèmes généraux posés par le choix d'un mode d'action dans le cas où la problématique apparaît nettement territorialisée, c'est-à-dire quand elle se présente dépendante de contingences locales mais distantes. Dans le cas de la Palestine comme dans celui des banlieues, des organisations stables et institutionnalisées proposent aux individus qui ont envie de s'y investir des modes d'action divers ; mais pour les militants parisiens qui souhaitent se mobiliser collectivement autour d'un projet original, des efforts importants devront être fournis. Dès le début du siège de Ramallah, différents types d'action se sont multipliés, dont une part importante au sein d'une Coordination pour la Palestine vieille de deux ans en 2002. Distinguons en particulier deux types d'action : les grandes manifestations unitaires et les missions civiles pour la paix, c'est-à-dire les déplacements d'activistes jusqu'en Palestine. Les militants du FID, de même qu'une part assez nombreuse de la sphère antimondialisation, ont participé aux premières et on a vu qu'ils s'étaient également beaucoup trouvés dans le voisinage des secondes.

Je ne m'attarde pas sur la forme manifestation, mode d'action classique de soutien à une cause éventuellement éloignée (Filleule, 1997) : si elle est en général l'apanage de grosses organisations qui s'associent pour les mettre en place, cette règle n'est pas toujours vérifiée et des collectifs plus restreints tentent eux aussi d'en organiser. De tailles plus restreintes, elles adoptent alors des formes plus spectaculaires, comme celle du carnaval de rue à laquelle le FID avait précédemment recouru. La forme manifestation acquiert également une efficacité particulière, du point de vue des militants qui choisissent d'en organiser, quand elle quitte les lieux traditionnellement dévolus aux défilés et se rapproche du terrain de la problématique. Ainsi, une manifestation de protestation contre les violences policières et les politiques sécuritaires, dans le cadre Justice en banlieue tel qu'il était construit par le collectif Résistons Ensemble, prend un contenu supplémentaire lorsqu'elle défile dans les rues de Châtenay-Malabris. Les organisateurs identifient de multiples bénéfices à ce choix : outre un objectif classique des manifestations, qui est la sensibilisation d'une opinion publique, en particulier

à travers une couverture médiatique, ce défilé entretient une mobilisation locale en matérialisant pour les habitants du quartier l'ampleur de la lutte, et permet aux militants du centre-ville de se rapprocher physiquement de la périphérie, ce qui coïncide précisément avec un aspect politique principal du propos de la protestation.

Notons cependant que, dans le cas des manifestations massives de soutien à distance à la Palestine, les militants de collectifs étaient amenés à participer à titre principalement individuel : une banderole ou une distribution de tracts représentant la visibilité principale qu'ils peuvent alors envisager pour leurs propres organisations, moins connues. À moins de faire partie du cercle des organisations à l'initiative du projet, il ne leur est non plus guère possible de l'influencer, en particulier en ce qui concerne les orientations politiques des autres manifestants. Ce point a occasionné pour certains membres du FID, après un premier moment de participation, un repli des manifestations pro-Palestine au printemps 2002. Alors qu'ils les avaient soutenues dans un premier temps, au regard d'un sentiment d'injustice vis-à-vis de la situation politique dans les territoires occupés, le problème de l'identité des acteurs politiques avec lesquels ils se trouvaient de fait coalisés les a poussés à réviser leur jugement. Les cadres d'analyses appliqués à la situation palestinienne par les militants de la sphère antimondialisation demeurent principalement anticolonialistes et pacifistes. De ce fait, ils entrent en conflit avec les cadres nationalistes ou islamistes d'autres participants aux manifestations. La perception de la distance idéologique entre acteurs défilant côte à côte, de fait très lâchement coalisés, délimite deux zones, une comprenant les acteurs avec qui la coalition est politiquement possible, l'autre où sont placés ceux avec qui un travail en commun est inenvisageable. Entre les deux, une frontière symbolique permet à chacun de s'orienter, construite localement pour traduire le franchissement d'une limite : c'est la question de l'antisémitisme. La mise en évidence de propos antisémites chez autrui permet de mettre à l'écart cette organisation et de se décoaler avec elle.

La manifestation, forme classique de soutien à une cause distante, est donc un mode d'action difficile à réussir pour des collectifs non institutionnels aux capacités de mobilisation restreintes, qui contournent ce handicap en se réappropriant ce mode d'action. Dans le cas où de grosses coalitions proposent déjà des manifestations de masse, si les militants commencent par y participer à titre individuel, ils peuvent choisir de mettre en sommeil ce thème de lutte si les coalitions qu'ils rencontrent s'écartent trop nettement de leurs orientations politiques. Ce constat ne prend pas en compte les propriétés spécifiques de la sphère dite antimondialisation, car la forme manifestation ne lui est guère spécifique. En revanche, les représentations locales de l'efficacité de l'action de contestation incitent les militants désireux d'intervenir sur la question palestinienne à imaginer d'autres modes d'action.

2.5. L'action directe comme compression de l'espace

L'efficacité de la manifestation à distance comme mode d'action est en effet remise en cause dans les sphères antimondialisation, en particulier au sein des mouvements non institutionnels. La question palestinienne a été l'occasion de mettre en place une forme d'action plus conforme aux souhaits des militants des sphères antimondialisation globales : les missions civiles. La raison en est qu'elles sont définies par leurs promoteurs comme une forme d'action directe, c'est-à-dire d'action sans médiation sur le terrain d'action considéré. Dans leur forme, les missions civiles peuvent se rapprocher de l'action de terrain d'ONG d'aide concrète, comme celles intervenant dans le secteur de la santé ; les participants peuvent convoier une partie de l'aide internationale et travailler à la mettre à la disposition de la population palestinienne. Mais une différence importante est notable, dans la mesure où les participants à ces actions de solidarité ne sont pas obligatoirement des professionnels de l'aide internationale ni même des militants impliqués principalement dans la cause palestinienne. Suivant l'exemple de José Bové, des militants d'organisations du Mouvement social ont participé à ces missions civiles, qui jouissent comme on l'a vu d'une grande popularité au sein du monde militant.

À côté de ces formes de mobilisation proposées aux militants, et auxquelles ils sont donc amenés à participer sans les définir (s'ils ne font pas eux-mêmes partie de ces organisations responsables des missions civiles, comme ISM), on observe une volonté nette d'investir ces terrains d'action avec des outils propres, éventuellement nouveaux. Une caractéristique de ceux-ci est d'annuler la distance spatiale et symbolique qui sépare les militants de la problématique qu'ils abordent, quelle que soit celle-ci. Les difficultés rencontrées pour ces mobilisations directes indiquent *a contrario* les problèmes posés par tel ou tel terrain de lutte. Ainsi, les mobilisations en banlieue apparaissent paradoxalement plus difficiles que celles en Palestine pour des militants de la sphère antimondialisation non spécifiquement concentrés sur cette question. On a vu, dans le cas de l'action directe internationale en Palestine, que le passage par des relais militants locaux est indispensable non seulement pour l'efficacité politique de la mobilisation, mais tout simplement pour sa réalisation matérielle dans un pays secoué de violents conflits armés. Cette nécessité de relais existe également en banlieue, mais à un autre niveau, non pas pour assurer de la même manière la sécurité des manifestants et garantir le déroulement de leur action, mais pour assurer que la mobilisation à distance s'ancrera dans le territoire local et ne restera pas un simple déplacement de mobilisations du centre hégémonique déterritorialisé. En d'autres termes, les participants du réseau Résistons Ensemble voulaient garantir l'existence d'un véritable déplacement vers un nouveau terrain de lutte, appelé à devenir leur espace d'action. L'importance accordée

au déplacement physique sur les lieux mêmes de la problématique en témoigne, celle-ci devient même un mode d'action en soi, quand les participants se donnent rendez-vous à la gare pour effectuer collectivement le voyage jusqu'à la manifestation organisée sur les lieux d'un cas de violence policière. La distance géographique ne constitue donc pas un obstacle à la mobilisation, mais elle n'est pas non plus une garantie qu'on a bel et bien atteint un nouveau terrain de lutte, la transnationalisation des luttes présentant l'effet secondaire paradoxal d'encourager la déterritorialisation de contestations mondialisées.

Cet ancrage dans le territoire local s'effectue par la participation des habitants du quartier aux mobilisations dont ils sont l'objet; or, ce point semble particulièrement difficile à réussir en banlieue. Si les organisations de la sphère antimondialisation mettent beaucoup d'énergie à inclure dans leurs agendas des questions relatives à la stigmatisation des banlieues et veillent à proposer à des organisations spécialisées sur ces questions de participer à leurs collectifs, le MIB (Mouvement de l'immigration et des banlieues) est ainsi un acteur très demandé, tandis que la participation décevante des habitants des lieux demeure un frein à la mobilisation à distance vers eux. On voit donc que la distance géographique constitue un facteur contingent pour la réussite de l'action directe à distance dans un cadre antimondialisation. Plus déterminant est le potentiel de mobilisation de l'espace considéré, c'est-à-dire la capacité à impliquer dans l'action les personnes mêmes au bénéfice desquelles elle est mise en place.

CONCLUSION

En conclusion, on a vu que les mobilisations de groupes impliqués dans la sphère antimondialisation peuvent concerner des terrains de lutte éloignés dans l'espace si ceux-ci apparaissent constituer une problématique essentielle. La question des modes d'action signe, sur des problématiques qui n'abordent pas directement les questions transnationales sous l'angle de la mondialisation, l'appartenance à cette sphère. Les militants non institutionnels considèrent qu'une action à distance est efficace, d'une part, si elle leur offre les moyens de s'impliquer directement et, d'autre part, si elle implique directement les personnes porteuses localement de la problématique. Nous avons cependant constaté qu'il s'agissait davantage d'un projet que d'un mécanisme au vu des difficultés rencontrées par les militants de collectifs non institutionnels. Se déplacer demande des ressources et des relais locaux, ce qui pose systématiquement le problème: avec qui travailler en coalition? L'action directe peut cependant viser à contourner ces contraintes en réalisant alors totalement la compression de l'espace, comme l'illustre ce projet d'action du

FID au moment de la campagne présidentielle de mars-avril 2002. Les participants choisirent d'en donner une lecture via le prisme palestinien, en se proposant de dresser des simulacres de *check point* devant des bureaux de vote pour proposer aux électeurs parisiens de faire l'expérience concrète de la vie en Palestine, l'espace d'une minute. Ils renoncèrent à mettre cette action en place, en particulier parce qu'à ce moment, les différends politiques vis-à-vis de la Coordination pour la Palestine et des organisations qui défilaient avaient déjà occasionné une rupture, et qu'ils ne pouvaient en revanche se mobiliser pour la Palestine sans des Palestiniens. L'obstacle à la compression de l'espace physique était alors une infranchissable distance politique.

BIBLIOGRAPHIE

- Beauzamy, B. (2004). «Le contre-sommet, une action directe contre la “mondialisation néo-libérale” ?», *Journal des Anthropologues*, n° 96.
- Bensaïd, D. (2003). *Le Nouvel internationalisme. Contre les guerres impériales et la privatisation du monde*, Paris, Textuel, coll. «La Discorde».
- Béroud, S., R. Mouriaux et M. Vakaloulis (1995). *Le Mouvement social en France*, Paris, La Dispute.
- Bey, H. (1997). *TAZ*, Paris, L'Éclat (trad. fr.).
- Birkland, T.A. (1998). «Focusing Events, Mobilization and Agenda Setting», *Journal of Public Policy*, Cambridge, UP, vol. 18, n° 1, p. 53-74.
- Fillieule, O. (1997). *Stratégies de la rue : les manifestations en France*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Harvey, D. (1990). *The Condition of Postmodernity*, Malden (MA), Blackwell.
- Pharo, P. (2001). *Le Sens du Juste*, Paris, Presses universitaires de France.
- Snow, D.A., E. Burke, S. Worden et R. Benford (1986). «Frame Alignment Processes, Micromobilization and Movement Participation», *American Sociological Review*, vol. 51, p. 464-481.
- Starhawk, (2003). «Next Year at Mas'ha», dans N. Stohlman et L. Aladin, *Live from Palestine : International and Palestinian Direct Action against the Israeli Occupation*, Cambridge (MA), Southern Press.
- Touraine, A. (1978). *La Voix et le Regard*, Paris, Seuil.

L'individu et ses droits dans l'espace urbain

Des politiques urbaines
aux cosmopolitiques

Didier Taverne
Sciences, Territoires et Sociétés

Pour analyser les situations de conflits ou de contestations qui mettent aux prises les institutions et les associations, on a très souvent recours à des approches utilitaristes dans lesquelles les associations deviennent des « entreprises associatives » qui défendent un intérêt particulier. Pour ce faire, elles jouent sur les répertoires d'action disponibles, ce qui les conduit de plus en plus à techniciser leur action, à se faire expertes et à faire appel au droit, aux tribunaux pour arbitrer leurs différends avec les institutions publiques. Cette conception des associations comme groupes d'intérêts repose sur une anthropologie spécifique telle que les individus sont rationnels, connaissent leur intérêt et se regroupent pour le défendre.

L'action publique dans ce cadre repose sur la mise en œuvre d'une bonne gouvernance qui tienne compte de l'ensemble des groupes d'intérêts en présence, qui favorise la participation des *stakeholders*, des représentants desdits groupes et autres têtes de réseau. Une tout autre démarche est ici proposée.

D'une part, il est possible d'avancer que les situations de contestation et de blocage de l'action publique par les associations relèvent d'abord d'une absence d'arènes ou de forums dans lesquels ces groupes puissent s'exprimer et faire inscrire leurs revendications ou leurs manières de voir dans l'agenda. Au fond, est en question la manière dont les autorités pensent leur légitimité. L'avoir acquise dans la verticalité électorale leur semble suffisant, alors que la légitimité renvoie à un processus permanent et ne s'acquiert que dans l'horizontalité du dialogue.

D'autre part, plus fondamentalement, doit être posée la question de l'émergence de ces groupes, de la construction des intérêts. De ce point de vue, plutôt que de considérer que les intérêts sont des données, il peut être fécond de s'intéresser aux processus de construction de ces intérêts. Dans une optique pragmatiste, ils correspondent à des identités qui s'élaborent en réponse à une affectation. Les conséquences de cette approche sur la manière d'envisager l'action publique sont importantes. Il ne s'agit plus d'organiser des concertations avec les différents groupes d'intérêts, mais bien de mettre en œuvre une politique de « concernement ». Plutôt que de penser dans les termes classiques de la science politique, on peut alors emprunter les chemins tracés par Stengers (1997) qui conduisent à proposer une cosmopolitique, une nouvelle manière d'inventer le bien commun.

1. OFFRE DE PARTICIPATION ET JURIDICISATION DE LA VIE LOCALE

1.1. Le contexte et le groupe étudié

Un travail consacré à l'utilité sociale des associations (Taverne *et al.*, 2003), nous a conduit à nous intéresser à une petite association de commerçants du centre-ville de Montpellier : la FADUC (Fédération des associations pour la défense des usagers, des commerçants et associations de commerçants, des consommateurs et des contribuables du centre-ville et du grand Montpellier). Son objet social déclaré est « de se battre pour préserver et développer l'activité culturelle et commerciale du centre-ville de Montpellier, en harmonie avec les pôles de périphérie ». Cette association fut créée en 1998 afin de fédérer une douzaine d'associations de commerçants, vouées à l'animation de leur quartier. Aujourd'hui, elle revendique l'adhésion de plus 500 commerçants, artisans et consommateurs de Montpellier et des communes environnantes.

Un événement est à l'origine de la création de cette Fédération : « l'affaire de l'Avenue de la Mer ». Un beau matin, les commerçants dont les boutiques bordent l'Avenue de la Mer découvrent que la municipalité a décidé de fermer nuitamment cette avenue, sans aucune concertation ou information préalable, obligeant les automobilistes à faire un détour très important s'ils veulent encore fréquenter leurs commerces.

Les commerçants de l'Avenue de la Mer, directement concernés par la fermeture de cet axe, se mobilisent et sont rejoints aussi bien par les petits commerçants du centre-ville que par les commerçants du Polygone, principal centre commercial du centre-ville. Tous se sentent concernés puisque la

fermeture de l'Avenue de la Mer coupe une importante voie d'accès au centre-ville, et interdit l'accès à leurs commerces.

La fermeture de l'Avenue de la Mer permet donc le rassemblement d'entités apparemment assez éloignées. Ce regroupement peut également être mis au compte d'un sentiment d'inquiétude diffus, lié à la stratégie de la municipalité. Ces petits commerçants se sentent abandonnés par une mairie qui préfère développer de nouveaux quartiers et de nouveaux pôles d'activités en périphérie. Sont ainsi en projet le déménagement de la mairie du centre vers la périphérie et la création d'une vaste zone ludico-commerciale, appelée « Odysseum », à proximité de la nouvelle mairie. Pour ces commerçants, ces projets témoignent d'une stratégie de déplacement du cœur de la ville vers la périphérie alors que, dans le même temps, le centre historique de la ville se délabre, que les marchés, synonymes d'animation du centre, sont peu à peu démantelés, que l'économie du centre-ville est en difficulté avec de nombreuses boutiques qui ferment.

La fermeture de l'Avenue de la Mer n'est, selon eux, qu'un élément parmi d'autres dans cette stratégie. La mairie ferme l'Avenue de la Mer pour rendre obligatoire le passage par Odysseum. Cette nouvelle zone, présentée par le maire comme une zone ludique, n'est, d'après eux, qu'une zone commerciale privée mais financée par de l'argent public.

1.2. La juridicisation en trois actes

« L'affaire de l'Avenue de la Mer » est un catalyseur, un révélateur des tensions existantes. En effet, la Coupe du monde de football, en 1998, semble marquer un tournant dans la relation entre les commerçants du centre-ville et la mairie. Le président de l'association s'est évertué, à cette occasion, à trouver du financement afin que les commerçants puissent participer à l'animation de la ville. Mais, au final, c'est la mairie qui a capté ces financements. D'où une suspicion sur la mairie et les intérêts en jeu. Tout de suite après cet épisode arrive « l'affaire de l'Avenue de la Mer » qui va trouver sa solution au plan juridique, le tribunal ordonnant la réouverture de l'avenue. Dans un premier temps, cependant, le recours au droit n'est pas systématique. L'association fait preuve de loyauté et émet en direction du maire une offre de participation, de discussion. C'est le premier acte.

1.2.1. Premier acte : une offre de discussion

Dans ce premier acte¹, on trouve les deux référents indépassables de la FADUC : les petits commerçants et le projet Odysseum. Tandis que ce dernier va garder une place référente, centrale, les petits commerçants vont

1. Ces trois actes ont été reconstitués en analysant les publications de la FADUC.

progressivement s'effacer. Certes, ils ne disparaîtront jamais tout à fait, mais parmi les figures produites par la FADUC, ils n'auront plus une place centrale.

La dénonciation du projet Odysseum repose sur le fait qu'il s'agit d'un projet essentiellement commercial et non ludique tel qu'annoncé par la mairie. Ce centre commercial privé, qui bénéficie des équipements publics spécialement construits pour lui, risque de détruire le centre-ville en absorbant la demande locale et, par conséquent, éliminera des emplois, notamment dans les commerces du centre-ville. Le projet Odysseum est donc vu d'une manière négative par rapport aux commerces du centre-ville à qui il fait une concurrence déloyale, et le faste des installations (tramway, parking, etc.) est opposé au délabrement dont est victime le centre-ville. La mairie qui soutient ce projet est mise en accusation, notamment du fait de l'absence de concertation, de débat public ou, en un mot, de démocratie locale concernant les choix urbanistiques.

Le maire qui, dans ses déclarations à la presse locale, vante les mérites de la ville américaine, est en ligne de mire. Il est soupçonné de vouloir transformer la ville en marchandise, alors que les petits commerçants du centre animent, donnent une âme à la ville. Pour ces derniers, les choix urbanistiques du maire exercent une forte pression financière qui les met en péril. Ces choix doivent donc être revus, dans le respect de la concertation des milieux socioéconomiques et le projet de déplacement du centre-ville doit être arrêté. Pour se faire entendre, la FADUC organise les États généraux du commerce et fait appel, par le biais d'une lettre ouverte, au maire.

L'utilité sociale de la FADUC, selon son président, c'est :

[...] d'être le poil à gratter pour équilibrer les choses. [...] Le problème c'est [...] qu'il [le maire] s'identifie à la ville, c'est sa chose et qu'il ne supporte plus la contradiction. Or cette contradiction est non seulement là, mais elle est saine. Elle est même salubre car sinon, on a l'habillage démocratique mais on a quelque chose qui n'en a plus du tout le fonctionnement. [...] Il y a un réel salut dans l'opposition, quelle qu'elle soit. À tout système, il est bon qu'il y ait un poil à gratter qui ne soit pas ridicule, qui ne soit pas ridiculisé, qui donne la réplique à un monologue, quand ça devient franchement un monologue.

Ce premier acte est empreint de loyauté. On espère «faire revenir le maire à la raison», pouvoir engager un dialogue, que la démocratie soit le mode privilégié d'élaboration des choix. Las, le maire reste sourd à cette offre de participation.

1.2.2. Acte deux : le temps de l'expertise

Dans un second temps, la FADUC va s'intéresser de très près au montage du projet Odysseum. C'est l'occasion de montrer, dans un numéro spécial, comment est bouclé financièrement le projet, comment s'articulent institutions publiques et sociétés privées dans la gouvernance du projet. C'est le

temps de la dénonciation de la place de la mairie, à la fois juge et partie dans la Commission départementale des équipements commerciaux², mais aussi des interrogations sur la Société d'équipement de la région de Montpellier qui a créé la société GEODERM, laquelle a participé à la création de la Société civile immobilière Odysseum. Dans tout ceci, le rôle de la Caisse des dépôts et consignations, en principe liée à l'État par une convention précisant ses missions, lesquelles se déclinent en action de développement durable dont les centres-villes doivent être les premiers bénéficiaires, apparaît peu clair.

Cet acte est celui de l'expertise. La FADUC fait ainsi réaliser par des cabinets de renom des enquêtes d'opinions, s'intéresse aux procédures, etc. À l'expertise mise en avant par la mairie répond une contre-expertise. Mais cette contre-expertise tourne à vide puisque aucun forum hybride n'est constitué (Callon *et al.*, 2001) qui permettrait la rencontre de ces deux expertises et la coproduction de solutions. La solution réside donc dans l'appel au Préfet, «garant de l'intérêt général», représentant de «l'État de droit».

On notera que, parallèlement, la référence aux commerçants du centre-ville s'estompe. Apparaissent, dans les publications de la FADUC, les concitoyens qui formulent une demande de participation démocratique. En même temps, le territoire mis en avant change. Le centre-ville s'estompe et ces publications font de plus en plus référence à l'agglomération.

1.2.3. Acte trois : la juridicisation de l'action

Dès l'origine, c'est-à-dire «l'affaire de l'Avenue de la Mer», la FADUC a recouru au droit. Mais cet usage va devenir systématique. Pour comprendre cette systématisation, on peut avancer que, dans l'acte un, la FADUC espère que sa demande de participation, de débat public finira par trouver un écho positif auprès de la mairie. Jusqu'au dernier numéro de leur publication, cette demande est présente, mais les réponses ne sont pas au rendez-vous. D'où l'acte deux et l'appel au Préfet. L'État, représenté localement par le préfet et, au plan national, par la secrétaire d'État au commerce d'alors, sont ainsi mis à contribution. Sans grand effet semble-t-il. Le cadre républicain, le rappel des règles fondamentales d'un État de droit ne remplissent pas leur rôle. Les espoirs mis en la personne du préfet apparaissent d'autant plus vains qu'une rumeur circule véhiculant l'hypothèse selon laquelle, bientôt en retraite, il pourrait prendre les rênes de la prochaine Communauté d'agglomération.

N'ayant plus d'arbitre politique à sa disposition, la FADUC va en appeler au respect de la loi et engager tous azimuts des recours en droit. D'autant qu'entretiens, le tribunal a définitivement validé la démarche juridique en obligeant la réouverture à 2X2 voies de l'Avenue de la Mer, ce qui vient

2. Qui statue sur l'ouverture des grandes surfaces commerciales.

conforter le statut du droit dans la contestation des projets. Pour bloquer le projet *Odysseum*, l'association va engager de multiples recours. Sans souci d'exhaustivité, on retiendra les actions suivantes :

- recours en annulation de la décision de la Commission départementale des équipements commerciaux ;
- requête contre l'enquête publique ;
- démarche au Tribunal de commerce contre Ikéa, Décathlon, Casino, ville, Société pour l'équipement de la région de Montpellier (SERM), district ;
- recours en annulation contre la délibération du Conseil municipal ;
- recours en annulation du permis de construire délivré à la Société civile immobilière « *Odysseum* » ;
- recours en annulation contre la délibération du Conseil municipal autorisant une cession à titre gratuit à la SERM ;
- recours en annulation de la délibération du Conseil municipal créant la Zone aménagement concerté (ZAC) « port Mariane » ;
- recours en annulation de la délibération du Conseil municipal approuvant le dossier de réalisation de la ZAC ;
- recours en annulation de la délibération du Conseil municipal adoptant la révision du Plan d'occupation des sols...

Parallèlement, la FADUC continue d'en appeler au débat public qui permettrait de clarifier les rôles, les relations entre les partenaires au projet « *Odysseum* ». Quels sont les rapports entre la ville de Montpellier et le groupe Klépierre ? Quel rôle le Commissaire enquêteur a-t-il endossé dans l'enquête publique ? Quelle est la validité des informations transmises lors de l'enquête ? À ces questions, la mairie n'apportera jamais de réponse.

Sauf qu'en 2001 ont lieu les élections municipales qui ne voient pas reconduite l'ample majorité de voix à laquelle l'équipe en place était accoutumée. Dans la foulée, le maire perd son siège de député. Une minorité d'extrême-gauche très active au plan de l'animation des quartiers, les « bobos » (pour « bourgeois bohèmes ») se démarque de la politique municipale. L'heure est plus que jamais à la revendication de démocratie participative ; les figures de l'action locale changent, celle des commerçants du centre-ville s'estompe encore plus fortement et la FADUC en vient à promouvoir la figure du « commerçant citoyen ».

Certains, en France, s'inquiètent d'une « dérive à l'américaine », d'une juridicisation croissante de la vie sociale, phénomène dont témoignerait

l'exemple de l'action de la FADUC. La régulation juridique prendrait le pas sur la régulation politique. Les mêmes se font donc très critiques à l'égard des associations qui usent et abusent du droit pour soutenir leurs intérêts particuliers, au détriment de l'intérêt général incarné par l' élu. Les propos du président de la FADUC permettent de comprendre qu'il ne s'agit ni d'un mouvement de technicisation de l'action associative, ni d'une défense néo-corporatiste d'intérêts, mais bien plutôt d'une demande de démocratie renouvelée :

On nous a reproché, peut-être à juste titre, d'utiliser une bombe de dimension supérieure pour viser le projet, mais on n'a pas le choix. Le problème, c'est qu'on n'a pas le choix. Malheureusement, c'est la seule arme disponible qui est vraiment efficace, qui les bloque réellement. Si on avait eu des choix plus soft, on aurait opté pour. Malheureusement, on nous a forcés à cette espèce de chantage.

À la tradition centralisatrice et représentative, qui confère à quelques-uns le monopole de la définition de l'intérêt social, s'oppose une nouvelle conception de la démocratie dans laquelle le débat public tient une place centrale. La définition des problèmes, le choix des solutions possibles et des orientations souhaitables ne peuvent plus être l'apanage des « technotables », mais relève d'un processus decoproduction associant le plus grand nombre possible.

L'absence d'arènes ou de forums dans lesquels faire valoir son point de vue réduit les modalités d'action possibles au point où le recours au droit est la seule perspective face à ce qui est ressenti comme une absence de démocratie locale.

L'action d'associations comme la FADUC pose la question essentielle de la légitimité des « décideurs » locaux. Penser que la légitimité est acquise au soir de l'élection est une illusion, et la question doit être posée en termes de processus permanents de légitimation. Pour alimenter ces processus, il faut sans doute abandonner une conception de la vie politique basée la verticalité de la représentation, y préférer l'horizontalité du débat public, lequel, comme nous allons le voir maintenant, ne peut être limité à quelques acteurs intéressés.

2. D'UNE POLITIQUE URBAINE À UNE COSMOPOLITIQUE DE LA VILLE

Telle que nous l'avons donnée à voir jusqu'à présent, la situation décrite pourrait être lue sous l'angle d'un banal conflit d'intérêts. D'un côté, une municipalité porteuse d'une certaine conception de l'avenir de la ville, de l'autre des petits commerçants constitués en groupe d'intérêts qu'ils entendent

bien défendre. C'est une des lectures possibles qui est d'autant plus tentante qu'elle s'inscrit bien dans la tradition corporatiste de l'action publique française (Colas, 1988).

Si l'on s'attarde sur cette approche du groupe constitué, on y trouve quatre conceptions concomitantes :

- premièrement, une conception de la personne telle qu'elle n'est plus qu'un individu rationnel. Dans cette approche substantielle, l'individu non seulement a des préférences (ses intérêts qu'il défend), mais il les connaît ;
- deuxièmement, une conception de l'action. L'individu agit en fonction de ses préférences et choisit les moyens les mieux adaptés à la maximisation ou à la défense de son intérêt ;
- troisièmement, une conception du groupe, qui unit des individus qui, ayant les mêmes intérêts, vivant peu ou prou dans des situations analogues, se regroupent et agissent de concert en vue de défendre l'intérêt commun qui les lie ;
- quatrièmement, enfin, une conception du politique comme champ d'affrontement de groupes constitués autour d'un intérêt donné.

Ce schéma est ancien, déjà largement remis en cause, mais il a la vie dure. On sait par exemple avec Simon (1958) et son concept de rationalité limitée que l'individu ne peut dresser une carte très précise de ses préférences. Ou encore, avec Olson (1965) et les travaux plus récents de la sociologie de la mobilisation et de la protestation (Fillieule, Péchu, 1993), qu'il ne suffit pas d'avoir les mêmes intérêts pour passer à l'action. Le passage à l'action collective exige que certaines conditions soient remplies, ce que démontre avec force Hirschman (1995). Néanmoins, ce modèle a la vie dure et l'on retrouve ainsi dans nombre de travaux sur la gouvernance l'idée que les pouvoirs publics doivent composer avec les *stakeholders*, autrement dit avec les têtes de réseaux représentant l'ensemble des partenaires intéressés à l'action.

On peut suivre Stengers (2005) lorsqu'elle avance que la question la plus essentielle est celle du « concernement », qui conduit à poser la question de la formation des intérêts. De ce point de vue, on peut avancer que les personnes ne se mobilisent pas en fonction d'un intérêt préexistant, mais que ces intérêts se construisent dans la mobilisation. Et mobilisation il y a, parce que ces personnes sont affectées, mises en risque. Pour y faire face, deux solutions sont possibles. La première est politique. Les personnes s'inscrivent dans le jeu classique de la justification, acceptent ne n'être qu'un cas particulier, dont l'intérêt sera mesuré à l'aune d'une généralité surplombante. Le risque est grand, dans ce cas, de se voir laminé, disqualifié. Cette disqualification

conduit à un fort ressentiment qui pèse sur la légitimité des « porteurs d'intérêt général ». De plus en plus souvent, nous semble-t-il, ce jeu politique classique est refusé, les personnes et les groupes se pensent comme singuliers, inventent un monde qui trouve en lui-même sa justification. C'est une invite à reconsidérer l'action publique, à inventer d'autres manières de faire monde commun.

2.1. L'affectation comme mode de construction des préférences

On ne peut raisonnablement soutenir que la personne n'a pas de préférences. L'action, quelle qu'elle soit, suppose des choix, donc des critères de choix et donc des préférences. Mais, le plus souvent, ces préférences ne sont pas explicites. Fort heureusement, dans la vie quotidienne, nous ne passons pas notre temps à justifier nos conduites, nous ne sommes pas soumis en permanence à des épreuves (Boltanski, Thévenot, 1991), qui perdraient alors tout leur sens. De la même manière, on peut retenir avec Sen (1993) que tous les biens et les états qui y sont associés ne peuvent être ramenés à une grandeur descriptive homogène, comme l'utilité par exemple. Sen qualifie cette réduction de « monisme » qui suppose l'existence d'un et d'un seul type de qualités éthiques, nécessairement homogènes. Il n'y a aucune raison d'accepter *a priori* que les biens dotés de valeur soient nécessairement homogènes. Il y a, au contraire, pluralité des considérations assorties de valeur morale. Le classement complet et pondéré des objets permettant de définir une combinaison supérieure aux autres est irréaliste parce que les valeurs morales peuvent être incommensurables entre elles. Dans les faits, nous sommes face à des dilemmes, des conflits moraux insolubles entre principes majeurs. Aucune option n'est intrinsèquement supérieure à une autre, il manque alors un principe de méta classement qui permettrait de hiérarchiser les situations, de trancher et de dire ce qu'il convient de faire. Dans cette situation, il n'y a pas de raison suffisante pour choisir l'une ou l'autre des options.

On peut donc soutenir l'idée que la personne ne connaît pas automatiquement ni totalement, ses préférences. Elle agit en fonction de ce qui lui semble bon à un moment donné, de ce qu'elle pense juste, de ce qu'elle croit intéressant pour elle, etc.

Il est par contre des moments qui obligent à la construction des préférences. Ces moments sont ceux où la situation dans laquelle se meut habituellement la personne est affectée par l'action ou l'intention d'action d'autrui. Lorsque l'ordre habituel des choses peut être mis en cause. La personne n'accède à une connaissance de sa situation et éventuellement des moyens de la défendre que dans l'action, lorsque sa situation est de fait ou potentiellement affectée. Il en va ainsi lorsque l'action d'une personne ou d'un groupe aura potentiellement des répercussions sur la situation d'un autre. La

personne ne peut accéder au savoir de son intérêt hors de l'action qui la met aux prises avec d'autres. C'est dans ce rapport avec l'autre qu'elle découvre ce qu'elle veut et, en définitive, ce qu'elle est ; c'est dans l'action qu'elle découvre ses préférences.

Cette approche est fortement inspirée des travaux de Dewey (2003) sur la formation du public et qui permettent d'avancer que « l'intérêt de tous ceux qui sont affectés par les conséquences indirectes d'activités sociales auxquelles ils ne participent pas est l'intérêt public ». Autrement dit, les activités sociales de certains agents produisent des effets qui affectent les activités d'autres agents, ce qui conduit ces derniers à émettre une demande de régulation. Le but en est que les différentes activités des participants soient, sinon profitables à tous, tout au moins que l'action de l'un n'entame pas la liberté de l'autre.

L'intérêt de cette approche est de ne pas faire reposer l'action et l'expression collective sur le postulat classique de rationalité des acteurs. On considère au contraire que les individus n'ont qu'un savoir très limité sur ce qu'est leur intérêt. À la limite, on peut dire que leur intérêt fondamental, c'est de pouvoir poursuivre leur intérêt, quel qu'il soit, et qui n'est pas précisément défini tant qu'il n'est pas affecté. On pourrait paraphraser les propos de Warhol et dire, de mémoire, que la devise est du type « je ne sais pas ce que je veux, mais je sais comment y arriver : en restant libre de le vouloir ». Qu'ils soient et demeurent libres de poursuivre tel ou tel but, sans qu'aucune porte ne soit irrémédiablement fermée, pourrait constituer le fondement de cette devise.

Autrement dit, en termes de conception de l'action, on peut considérer que l'objectif n'est pas de maximiser l'utilité, la satisfaction ou encore de défendre un intérêt donné, mais que l'action vise à sauvegarder la liberté. L'importance accordée à la liberté des personnes ne doit pas surprendre. Après tout, l'attachement à la liberté est inclus dans nos « habitudes démocratiques ». La philosophie politique, depuis Rousseau notamment, pose la liberté au centre de l'accord social (Tassin, 2003). L'action d'autrui est ressentie comme liberticide en ce qu'elle réduit l'espace de choix de la personne, au point de lui assigner une identité. Mais elle la conduit également à devoir penser la situation, construire ses préférences, c'est-à-dire au fond une identité, pour pouvoir s'y opposer.

2.2. Risque et « concernement »

Pour simplifier, l'action d'une personne ou d'un groupe fait toujours peser des risques ou des menaces sur les possibilités d'action d'autres personnes ou groupes. On objectera avec justesse que dans une société qui multiplie les

interactions sociales, la situation d'une personne est en permanence affectée par l'action d'autrui, sans que pour autant que cette personne ne soit amenée à construire précisément ses préférences. On doit donc distinguer parmi les affectations celles qui ne remettent pas en cause le « projet » de vie de la personne, et celles qui remettent en cause ce « projet », c'est-à-dire sa liberté.

En effet, la société moderne est, par principe, porteuse d'innombrables risques, mais tous n'ont pas la même valeur. Il faut sans doute distinguer le risque acceptable, qui en fait est rendu tel, dont il est possible de dire qu'il fait partie de « la nature des choses ». Il s'inscrit dans un monde où tout se tient de telle sorte qu'il peut apparaître « naturel » et hétéronome. Pour cette sorte de risque, la posture se fait volontiers fataliste. Le risque inacceptable introduit au contraire une rupture dans l'ordre du monde, fait qu'il ne se tient plus. Le risque alors ne peut plus apparaître comme lié à la nature des choses, mais apparaît au contraire comme un risque contre-nature, c'est-à-dire humain. Si l'on se place du côté des institutions publiques et dans la perspective ouverte par Dewey, leur rôle est d'équiper le risque inacceptable de telle sorte qu'il apparaisse sinon maîtrisé, du moins géré. Les risques acceptables sont externalisés, renvoyés à un ailleurs, hors de la société et du politique (Latour, 1999), à la nature notamment, ce qui concourt à leur acceptabilité. Les risques inacceptables sont internalisés de telle sorte que les équipements mis en œuvre contrecarrent la rupture potentielle de l'ordre du monde, c'est-à-dire tels qu'ils produisent du lien là où le risque produit de la rupture.

Dans le cas suivi jusqu'à présent, la situation est contraire à ce schéma. Ce sont les institutions locales qui introduisent de la rupture, qui font que le monde ne se tient plus, que les personnes ne peuvent plus y poursuivre leur aspiration d'habiter en poète. Roux (2002) entend par là que l'espace connu, familial et quotidien laisse toujours place à une lecture inventive qui permet de toujours le métamorphoser en un monde nouveau, toujours potentiellement nouveau parce toujours susceptible d'être recomposé et parce que jamais entièrement dévoilé.

Confrontés à l'espace connu, dont pourtant tous les traits nous sont familiers, il nous arrive de ressentir une émotion indéfinissable, l'intuition d'une vérité voilée qui reste à découvrir. [...] Cette aspiration inépuisable est la marque de l'*okéiosis*, c'est-à-dire la façon primitive, primordiale de s'approprier l'espace et de le préserver de toute forme d'aliénation.

Le projet de la mairie introduit des formes d'aliénation ou, si l'on préfère, de détermination, là où la situation doit être indéterminée. Le projet fait exister la ville, de la même manière que le pont fait exister le lieu (Berque, 2000). Mais il la fait exister sur un mode fini. Le projet dévoile totalement la ville, lui ôte toute poésie. La ville sera américaine, sans que les habitants du

lieu puissent se l'approprier et y exercer leur liberté d'habiter. Ce que le président de l'association exprime très bien lorsqu'il dit :

Si les choix sont prorogés, on aura une ville qui ne pourra plus tourner qu'autour de ce pôle pendant très longtemps. Tout est mis au même endroit, il ne peut plus rien naître ailleurs, c'est ce sur quoi comptent les investisseurs, créer un nouveau pôle qui absorbe les ressources du bassin. C'est le projet d'une nouvelle ville au point de vue économique. [...] La visée que je peux avoir, c'est de retrouver un équilibre dans cette ville pour tout le monde parce que la richesse, justement, c'est le mélange des forces [...] des façons de s'inscrire dans la ville.

Ces propos pourraient trouver échos en termes économiques. Il pourrait sembler légitime de dire que le projet de la municipalité affecte les commerçants parce qu'il correspond à une nouvelle affectation des ressources à leur détriment. Certes, mais cela réduirait considérablement la portée des propos. En effet, cela revient à voir les relations entre les deux protagonistes comme une lutte pour la répartition des ressources, en quelque sorte comme un jeu à somme nulle, comme si le résultat du jeu n'avait pas d'implication essentielle. Ce qui est en jeu pourtant, c'est que ce qui est fait à un endroit ne l'est pas, et ne pourra plus l'être, à un autre. Autrement dit, la liberté de faire est atteinte et, avec elle, l'identité des personnes concernées qu'elles vont en réaction, devoir fabriquer. L'atteinte à leur liberté se dit d'abord en termes de refus d'assignation identitaire. «Le centre se trouve réduit à une peau de chagrin... se retrouve ridiculisé dans un système de spectacle avec une espèce de centre-ville pseudo historique qu'on fait visiter comme un vieux machin. C'est quelque chose de terrible. On atteint les confins de l'horreur, vraiment le camp d'indiens». En élaborant ce projet, en allouant de nouvelle manière les ressources, le maire redéfinit les territoires de la ville, leurs fonctions et les porteurs de ces fonctions. En d'autres termes, est atteinte leur liberté de fabriquer la ville, d'habiter en poète; est affecté leur être dans le monde. En réaction, les commerçants se font «commerçants citoyens», et les appels à la démocratie, au dialogue et à la concertation ne témoignent pas seulement des problèmes de gouvernance locaux, mais constituent un appel à la sauvegarde «des façons de s'inscrire dans la ville».

2.3. Êtres et mondes

L'évolution du discours de la FADUC témoigne de l'émergence d'un nouvel être dans l'espace urbain. Progressivement, le «petit commerçant» devient le «citoyen commerçant». Le citoyen commerçant ne préexiste pas à l'action de la mairie, cette identité se construit dans l'action. Les commerçants se définissent d'abord par rapport à ce qu'ils ne veulent pas être : «des Indiens dans la ville». Ils inventent donc une forme singulière et la question posée est celle de la manière de traiter politiquement la singularité. De ce point de vue, deux modes opératoires peuvent être distingués.

Les conceptions politiques occidentales reposent sur quatre points centraux :

- elles s'appuient sur une « orthogonalisation » du champ politique, avec des principes comme un homme, une voix ;
- elles s'adosent également à la nécessité de justifier ses conduites et, pour cela, de les mettre en équivalence au regard d'une entité transcendante, qui se dit communément intérêt général ;
- ce qui suppose donc que les personnes et les groupes doivent, tant dans leur action que dans leurs revendications, monter en généralité, c'est-à-dire se détacher de leur intérêt particulier ;
- rien de mieux pour cela que la preuve, le secours de la science et de la nature « décosmée ».

Au final, la personne, le groupe, ne représentent que des cas particuliers inclus dans une généralité vers laquelle, pour exister socialement, ils doivent tendre. Le politique en ce sens est une machine à broyer les particularités, qui se trouvent disqualifiées au regard d'un ordre transcendant.

En inventant un nouvel être, le commerçant citoyen qui investit la ville de qualités nouvelles, les membres de la FADUC mettent en avant leur singularité, qui n'est pas un écart à une norme générale, refuse de s'inscrire dans un ordre hiérarchique comme le fait si bien la particularité (Casey, 2001). Le singulier existe, il est grand en soi, sans qu'une proportionnalité puisse exister qui lui assignerait sa place dans l'ordre général. Là où le particulier s'inscrit dans un monde commun préexistant, prescrit, le singulier résiste, fait monde à lui tout seul. Accepter de penser la singularité revient donc à réinterroger le politique et à inventer un nouveau mode de constitution du monde commun, cosmopolitique.

Dans la cité marchande, les petits commerçants ne sont que fils de peu de vertu. Habiles, ils ne sont mus que par leurs intérêts, au point de ne pas avoir de patrie (Smith, 1776). Or, voici que ces petits commerçants se font citoyens commerçants non plus seulement intéressés par leurs (viles) affaires, mais concernés par les affaires de la ville et le développement urbain. Autrement dit, à l'identité correspond un lieu. En s'inventant commerçants citoyens, ces petits commerçants construisent le monde dans lequel ce citoyen pourra déployer ses potentialités. Ce qui peut être formulé autrement. Dans le monde commun des cités, l'être est donné (tout le monde est sensé être citoyen, par exemple) et il n'a qu'à s'actualiser dans la tension vers le général. S'actualiser, c'est-à-dire aussi s'adapter au mieux aux situations qu'il rencontre, en faisant les meilleurs choix. Dans l'optique ici retenue, il ne peut s'agir seulement d'actualisation de l'être. L'affectation potentialise l'être (Sloterdijk, 2000), le fait exister non pas en apesanteur, mais dans le lieu du déploiement.

Commerçants citoyens concernés par la ville, ils veulent agir dans la ville qui leur permet d'être tels. La ville ainsi conçue n'est plus simplement un espace, géométrique, mais c'est aussi un lieu sensible, d'émotions, de symboles, d'attachements. Ce n'est plus un pur *topos* inerte, extérieur aux êtres, sur lequel on peut agir à sa guise, c'est un monde tel qu'êtres et lieux sont indissociables.

La proposition cosmopolitique consiste à dire que la ville doit faire monde commun non pas en niant les entités singulières qui la peuplent et la font, mais en étant une composition des micromondes, à l'instar de celui des commerçants citoyens. Une piste peut donc être proposée pour éviter les conflits, la juridicisation de la vie locale. Non plus tenter de réduire les singularités, non plus recourir à une forme préexistante de généralité, mais pluraliser la ville et la concevoir comme composition de singularités.

Autrement dit, passer d'une politique de la ville à une cosmopolitique, à une politique des mondes. Inverser la démarche et ne plus partir d'un sens global pour déterminer les conduites acceptables, mais partir des micromondes pour déterminer les fins possibles, en assurant leur coprésence. Il s'agit donc de concevoir une politique qui ne serait plus conçue comme un champ d'affrontements et de négociations entre des groupes constitués autour d'un intérêt particulier, mais comme champ de «concernement» et de mise en présence de micromondes singuliers que l'action doit concourir à faire émerger.

De cette mise en présence on n'attendra pas comme résultante une simple somme, un accord global dans lequel seraient représentés tous les êtres qui peuplent la ville. On en attendra un changement, pour paraphraser Rousseau, une dérivation. En effet, un micro monde n'est jamais totalement fermé, il est nécessairement dynamique parce que la chose qui fait lien, ici la ville, ne peut être appropriée exclusivement. Le centre-ville et la ville elle-même sont bien ceux des commerçants citoyens, mais, potentiellement, ce sont aussi ceux des clients, des touristes, des usagers, des autres habitants... Si l'on peut dire, la ville circule entre eux. Organiser la coprésence des mondes ou, si l'on préfère, mettre en présence les demandes de régulation, ne signifie en rien l'appel à une instance capable de trancher entre le bon grain de l'ivraie, mais qu'on soit capable d'organiser la confrontation des singularités en vue de leur transformation pour qu'émerge l'échelle de la ville.

CONCLUSION

Pour conclure, retenons deux mots-clefs : échelle et proportion. Proportionner la ville revient à la soumettre à un ordre extérieur qui la contraint, la détermine. Il s'agit alors, par exemple, de l'équiper pour renforcer son attractivité à l'heure de la mondialisation, de parvenir ainsi à la taille critique en Europe, voire de faire partie des métropoles mondiales...

Faire, comme on le disait il y a quelques années, une ville à taille humaine, à l'échelle de l'Homme, consiste d'abord à penser une écologie urbaine qui suppose quelques renoncements.

En premier lieu, renoncer à penser la ville comme un espace ou une juxtaposition d'espaces fonctionnels où les individus pourront circuler d'un point à un autre, sans attache, et y préférer la ville comme lieux singuliers où les personnes peuvent y déployer leur liberté d'habiter, de s'inventer en inventant la ville. En ce sens, cette proposition est un antiprogramme pour les aménageurs, pour ceux qui considèrent encore que le volontarisme politique est la meilleure manière de produire la ville.

En second lieu, consubstantiellement, il faut renoncer à la prétention de savoir ce qui est « bon » pour la ville et ses habitants. Là où des cercles restreints de techniciens et de « décideurs », des petites communautés fermées et autonomes de politique publique décident au nom d'un intérêt supérieur et hétéronome des projets pour la ville pourrait se substituer une pluralisation de la ville, une politique de « concernement » telle que l'émergence des micro-mondes soit favorisée, que la singularité soit privilégiée et soit au fondement d'un nouveau monde commun. Il n'est alors plus question de mise en équivalence au regard d'un étalon prétendument objectif, mais plutôt de mise en égalité des divers mondes en présence dont aucun ne détient la moindre parcelle de Vérité quant à l'être de la ville.

C'est dire enfin qu'on doit renoncer à penser les personnes sur le mode de la pensée unique, d'individus ayant la même rationalité, intéressée, pour les concevoir comme des êtres attachés. Ce n'est pas en faisant table rase du passé qu'on fera l'avenir de la ville, mais en pensant l'imprégnation réciproque des choses et des êtres qui s'y trouvent et qui la font toujours singulière. Renoncer à la singularité revient, d'une certaine manière, paradoxalement, à renoncer à la politique parce que cela revient à renoncer à une dimension essentielle de l'existence humaine : la liberté.

BIBLIOGRAPHIE

- Berque, A. (2000). *Écoumène : introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin.
- Boltanski, L. et L. Thévenot (1991). *De la justification, les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- Callon, M., Y. Bartes et P. Lascoumes (2001). *Agir dans un monde incertain, essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil.
- Casey, E.S (2001). « Espaces lisses, lieux bruts », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4.
- Colas, D. (dir.) (1988). *L'État et les corporatismes*, Paris, Presses universitaires de France.
- Dewey, J. (2003). *Le public et ses problèmes*, Paris, Léo Scheer.
- Fillieule, O. et C. Péchu (1993). *Lutter ensemble, les théories de l'action collective*, Paris, L'Harmattan.
- Hirschman, A.O. (1995). *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard.
- Latour, B. (1999). *Politiques de la nature, comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte.
- Olson, M. (1965). *Logique de l'action collective*, Boston, Harvard University Press.
- Roux, M. (2002). *Inventer un nouvel art d'habiter, le ré-enchantement de l'espace*, Paris, L'Harmattan.
- Sen, A. (1993). *Éthique et économie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Simon, H.A. et J.G. March (1958). *Organizations*, New York, John Wiley and sons.
- Sloterdijk, P. (2000). *La domestication de l'être*, Paris, Mille et une nuits.
- Smith, A. (1776). *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*.
- Stengers, I. (1997). *Cosmopolitique*, 7 tomes, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de tourner en rond.
- Stengers, I. (2005). « La proposition cosmopolitique », dans J. Lolive et O. Soubeyran (dir.), *Les cosmopolitiques entre aménagement et environnement*, Paris, La Découverte.
- Tassin, E. (2003). *Un monde commun, pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil.
- Taverne, D. et al. (2003). *Pour une analyse tridimensionnelle de l'utilité sociale des associations*, Rapport MIRE/DIES, programme « L'économie sociale et solidaire en région », Ministère de la Santé, non publié.
- Zask, J. (2000). « De quelle sorte d'accord l'union sociale dépend-elle? Le point de vue pragmatiste », *Cygnos*, Nice, vol. 17, n° 1.

Citoyenneté locale et politisation ordinaire des usagers

Katherine Burlen
CERSA/CNRS

«La démocratie n'est pas seulement un sujet politique, mais une forme de vie sociale ...», disait A. de Tocqueville en 1835, ...alors pourquoi ce constat amer et lucide d'auteurs actuels, quoique spécialisés sur le sujet?

En l'occurrence, c'est Blondiaux (1999) qui la qualifie d'introuvable...! Et pourtant, elle est bien là, présente dans toutes les formes rampantes de la vie sociale et urbaine; et même si, parfois, elle ne semble pas bien vigoureuse ni péremptoire, elle ne manque aucune occasion pour se manifester de façon abrupte: le réveil de la réflexion politique à propos de la Constitution européenne et le sursaut mal ajusté à son référendum (mai 2005) est là pour l'attester! Alors? «Malaise dans la démocratie, mais progression de l'exigence démocratique...» (Sue, 2003). L'avis ou la vie démocratique sous d'autres formes? On ne sait quoi en penser, même si les formes de manifestation sont sans détours.

Car cette vie démocratique et cette ferveur dans les prises de position se traduisent bien concrètement en **formes sociales réelles** et en pratiques démocratiques (ou absence de pratiques) dans les quartiers; il s'agit donc bien de processus sociaux authentiques, et non pas seulement de velléités argumentaires. Or, ces droits relatifs aux usages de proximité de quartier ne semblent se matérialiser que de la façon suivante: des virtualités juridiques sont proposés par une administration d'État, puis octroyés par des délégués de la démocratie représentative locale; et ce n'est qu'ensuite qu'ils seront «revendiqués» et «bricolés», donc réappropriés en tant que tels par des formations sociales, correspondantes ou spontanées; droits et usages sont alors

«déplacés», réaménagés et réappropriés par des représentants d'associations civiles et des usagers. Est-ce bien alors là seulement que semble résider le **processus social** de la participation locale...? Pouvant d'ailleurs masquer la plupart du temps autant un désert démocratique que l'intensité de pratiques «citoyennes» correspondantes...? Sont-elles alors uniquement téléguidées par ces décisions juridiques, ou bien sont-elles à la base de la construction d'autres processus sociaux en cours...?

C'est dans ce cadre d'interprétation paradoxale de «la citoyenneté locale» que nous voudrions analyser les «virtualités juridico-concrètes» offertes dans le cadre des conditions d'application de la loi n° 2002-2276 du 27 février 2002 relative à la démocratie de proximité; elle fait obligation, pour les villes de plus de 80 000 habitants, de constituer et de consulter (donc de fonctionner avec) des Conseils de quartier. On a donc essayé de voir comment la société urbaine et civile concernée y réagit, se l'approprie ou l'ignore, en tous cas en déplace les objectifs initiaux... C'est ce que nous interprétons, comme étant des conditions de politisation «ordinaire» des usagers...¹

S'agit-il alors dans ce cas de figure, d'une **citoyenneté locale** avec ses manifestations circonstanciées, averties ou expérimentées? Ou bien seulement, d'une **démocratie délibérative** dans le cadre d'un système représentatif bien étroit?

Notre propos ici sera non de trancher ou de positionner tenants ou aboutissants de ce genre de dialogues, mais de confronter les procédures sociales engendrées lors de la mise en application de la loi par les municipalités, comme lors du décalage constaté (mais cette fois déroulé) entre instituteurs/institués; ces municipalités font un certain nombre de propositions qui s'expérimentent positivement/négativement dans ces réunions, aussi bien au niveau des conseils de quartiers que des communautés pressenties. Car celles-ci réagissent et il est important de les suivre pour ensuite rétablir la citoyenneté des usagers, sur **deux** considérations de base:

- d'une part, les nombreux dispositifs, proposés ou suggérés par des édiles (concernés par cette exigence démocratique et non seulement la loi), cherchant de ce fait à constituer des «interlocuteurs, usagers, citoyens» à leur image, donc «crédités» par l'interprétation de cette loi;
- d'autre part, des formes sociales réelles, suscitées, matérialisées ou déjà existantes sur d'autres choses, et pas seulement à propos de cette loi, au sein de ces groupes d'usagers ou de citoyens et donc des

1. Je n'ai actuellement et essentiellement (et pour des raisons de crédits ou de suivi) procédé qu'à la recherche en région parisienne.

formes diversifiées culturellement (Lahire, 1998), ou bien inégalement motivées (Giddens, 1994).

S'il ne fallait donc pas seulement centrer sur l'alternatif de la situation, mais bien sur ce qu'elle provoquait de social, faisait resurgir ce qu'il y a d'implicite dans le groupe, ce qu'il « fabriquait » en réalité, on constata du moins dans un premier temps, que ces formes sociales étaient chaotiques, car :

- elles se positionnent « faussement » sur cette situation-butoir de **débat délibératif** ; nous l'évoquerons plus particulièrement dans la première partie traitant des nouvelles procédures vécues de participations citoyennes² ;
- par contre, elles nécessitent un **temps décalé de maturation collective** qui leur soit propre ; nous renvoyons à la deuxième partie de notre texte, sur les nouvelles affiliations identitaires des usagers, vécues au travers de ces contextes différents ou tout simplement filtrées par des règles sociales ; en l'occurrence, il ne s'agit donc pas seulement du temps de réaction à des situations provoquées, mais du « temps (social) de la patience » (Appadurai, 2001) ;
- et de fait, elles fabriquent un **espace public** déplacé sur « ces mêmes mobilisations d'usages » qui constituent en quelque sorte une politique ordinaire ; nous renvoyons à notre troisième partie sur l'espace public et les nouvelles situations d'échanges collectifs intenses³.

Ces considérations nous en amènent donc à une troisième soit l'importance du **déroulement** de ces altercations juridiques et matérielles, mais relatives à la citoyenneté ordinaire, pour voir ainsi l'impact de ces dispositifs dans la vie civile, et ce qu'ils cachent ou trop souvent évacuent :

- Car ce faisant, elles déclinent une **nouvelle grammaire d'échanges citoyens** (Burlen, 2003) qui sont la plupart du temps masqués ou mutiques en temps ordinaire, en tous les cas guère évidents et qui relèvent parfois aussi de l'anthropologie urbaine ou de la sémantique, pas seulement des services de mairie.

Cette politique ordinaire de la société civile, Rosanvallon (2000) l'avait aussi pressentie, mais en l'énonçant dans un domaine plus spécifié par le politique... et de la façon suivante :

Un système complexe d'intérêts et de volontés s'est substitué à l'ancien type idéal de la volonté politique qui présupposait l'unité de l'acteur. Il en est résulté un type de régulation économique et sociale beaucoup plus disséminé et

2. Et comme le font aussi les travaux de Bacqué et Sintomer (2001a, 2001b), auxquels nous renvoyons.

3. Cf. les travaux de François et Neveu (1989) et ceux de Foret (2001).

diffraqué... les régulations n'ont donc pas disparu, mais elles ont perdu leur globalité et surtout leur lisibilité... la société civile mène bien une politique discrète et silencieuse, résultant d'une multitude de délibérations à voix basse et de choix discrets, jamais ouvertement raccordés...

Elle reste donc à être déchiffrée, car s'il y a grammaire d'échanges citoyens et politique discrète, car ordinaire des citoyens, elle ne se déroule pas pour autant, en regard de la politique locale. C'est donc bien un paradoxe que de **faire du local le lieu d'apprentissage de la citoyenneté ou de l'expérimentation démocratique**... !

Mais on le sait, la participation est un vieux cheval de bataille de la politique de la ville, qui ne date pas seulement de la dernière loi (*cf.* circulaire de Jospin de 1998). Notamment, elle a fait des offres de participation une condition *sine qua non* des contrats de ville, où il apparaissait que non seulement « les structures de services de proximité participent à un projet global d'intégration des nombreuses ethnies, par des actions de médiation... », mais aussi « la mise en réseau des structures, joue comme outil de gestion, comme offre de prestation à l'usager, comme forum d'échange des structures » (Leroy, 2003).

Il apparaît donc qu'une politique locale est bien complexe, car prestataire de services, mais aussi champ d'expérimentation de la démocratie de proximité ; complexe car, en conséquence, elle mélange les éléments suivants :

- 1) la politique locale, comme dans les **diverses situations d'expérimentation de démocratie de proximité** ou de ses procédures (*cf.* première partie), nous permet de situer l'usager non pas dans l'abstraction de l'intérêt général, mais dans les déclinaisons pratiques et concrètes de ses interpellations, allégeances et compétences quotidiennes ;
- 2) mais cette politique permet de voir dans ces situations (*cf.* deuxième partie), comment **le citoyen peut se transformer** par rapport à cette réalité déroulée en passant d'une volonté politique manifestée localement à une régulation sociale différenciée collectivement, manifestée ou intériorisée. Elle est aussi par conséquent, susceptible d'être transmise, donc généralisée à d'autres groupes sociaux. C'est un peu sur cette conception de « la citoyenneté active », que nous voulions enquêter ;
- 3) ainsi, cette politique d'expérimentation nous permet d'appréhender (*cf.* troisième partie) des **espaces concrets ou publics** dans des situations techniques autres que celles de la stricte politique locale où les individus, seuls ou avec d'autres (l'implicite des rapports sociaux), mesureront leur rapport particulier, singulier ou de groupe,

à l'organisation des services **et** à d'autres produits de l'action collective ; il ne s'agit donc plus de rapports fabriqués ou de situations projetées sur eux, mais de nouveaux liens en gestation de la citoyenneté ordinaire.

En conséquence, nous proposons d'analyser :

- d'un côté des habitants-usagers qui « participent » ou non, dans le cadre de la politique de la ville en général, à des conditions d'application et d'appropriation de la loi sur « la démocratie de proximité » ; nous comparerons essentiellement les outils utilisés à St Denis, à Nanterre, à Morsang-sur-Orge et à Mantes, la place nous manquant ici pour visualiser et analyser d'autres expériences que nous continuons pourtant de suivre ;
- de l'autre côté, de voir comment ces usagers-citoyens peuvent développer d'autres initiatives par rapport aux vécus locaux qui peuvent se traduire aussi bien en habitudes sociales collectives, comme se ramener à l'histoire de la ville (il y a des traditions et des transmissions de participation dans des villes militantes, comme des habitudes interactives dans des contextes expérimentaux) ; ces usagers peuvent orienter par la suite, et comme ils ont l'habitude de l'entendre, leurs jugements et réactions pour les faire passer au sein de leurs propres groupes de proximité ou d'affiliation sociale (influence des réseaux spécifiques urbains, comme de l'histoire de lieux) ;
- et analyser en résultante, comment l'habitant-usager participe à sa façon, aux conditions propres de sa vie et de sa ville, en dehors de toute proposition d'encadrement institutionnel ; donc à l'intérieur de réseaux habituels, récents, interculturels ou intergénérationnels (pratiques et symboliques : hobbies, réseaux...).

Et c'est dans ce cadre d'interprétation, qu'on ne parlera plus à proprement des usagers de la *Loi sur la démocratie de proximité* (!), mais des **territoires (de constitution) de la démocratie**.

Dans toutes ces expériences, il faut donc considérer, non seulement les tenants du dialogue, mais les processus d'obtention, de dénégation, ou de construction des faits :

- il y a des procédures de **droits octroyés** dans lesquelles s'accomplissent des mécanismes de fabrication d'usagers-participants, au sein même d'une politique participative supposée, où sont mis en scène des intervenants et des interpellations réciproques... C'est une sorte de **mise en scène nécessaire** entre des représentants de droits édictés et des habitants en difficulté patente, comme pour stigmatiser le déroulement de leurs futures interactions ;

- mais il y a aussi des processus de **droits conquis** où, si l'on met l'accent sur la participation collective à l'intérieur d'une logique de droits octroyés, on obtient aussi des éléments-paliers, avec des tensions déroulées et des conjugaisons « déroutées » du quotidien. Mais ce sont des processus de socialisation collective qui ne passent pas uniquement à travers une politique de sollicitation participative, mais bien par des processus sociaux réels, en construction et non fabriqués.

En fonction de ces éléments et à partir des situations d'expérimentation participative de la *Loi sur la démocratie de proximité* dans des municipalités comme St Denis, Nanterre, Rueil-Malmaison, Morsang-sur-Orge, Créteil, Mantes, Bobigny, Amiens, nous nous sommes posé les questions méthodologiques suivantes :

- 1) Quelles sont, dans ces **misés en situation interactives entre des dispositifs institutionnels et des regroupements d'habitants**, les lignes de partage entre délibératif et participatif, entre débats publics et caractérisations sociales, entre réactions et propositions ? Quelles sont leurs modalités ?
- 2) Quelles sont alors les **conjugaisons sociales** tissées par cet entrecroisement entre forums proposés et arènes d'usagers, ostensiblement privatives mais potentiellement autonomes et distinctes de l'État (Eisenstadt, 1994). Il faudrait aussi restituer d'autres tensions sociales provoquées, de conflits intergénérationnels, de mises à distance orchestrées par des minorités ou de dénégations des différences culturelles, d'ignorance de droits ou de violences exercées... Il ne s'agit plus uniquement, de tensions créées autour des droits-créances ou des droits supposés.
- 3) Et peut-on alors, à partir de cela, parler d'un **renouveau de la vie publique**, de celle que l'on connaît ou d'autre chose ? Étant alors supposé que les phénomènes de la vie civile sont distincts de ceux de l'État, de l'économie et des systèmes fonctionnels (Cohen et Areto, 1992), y a-t-il en la matière des règles pour qu'un public « participe », pour que des gens se mobilisent ou que des catégories de population se sentent « concernées » par la gestion de leur propre vie... ? Comment alors repositionner les intervenants de tous ces processus participatifs et où situer le passage à une logique d'intérêt général, si l'on en vient à considérer des pratiques comme collectives ; comment se fait le « concernement » de ces populations, à propos de la politique locale et des modalités d'amélioration des conditions de vie quotidiennes, avec les habitants ? Comment peut-on passer de la conception juridico-politique municipaliste, héritée du modèle républicain (Burlen,

2003), à une logique politique mettant en application la loi de 2002, tout en tentant de la raccorder aux usagers par une logique de **conci-toyenneté**. Il ne s'agit plus que la citoyenneté soit figurée comme «une légitimité mutuelle à être là», tout en étant représentée *in absentia* sur la scène des pouvoirs, mais de la reconstruire à travers un tissu de liens politisés au sein même d'un espace public collectif, car si la citoyenneté ne semble plus vouloir fonctionner par délégation de pouvoir élu (absentionnisme électoral), par contre, elle peut se révéler dans le triangle conjugué entre élus/habitants/institutions, (Weiller, 2000 et 2003).

Et dans toutes ces situations d'expérimentation, quels sont les éléments de concitoyenneté qui peuvent nous faire sortir (ou ne pas sortir) du modèle classique républicain?

1. COMMENT LES CITOYENS-CITADINS SONT-ILS CONSTRUITS DANS LES DÉBATS PUBLICS AUTOUR DE LA DÉMOCRATIE DE PROXIMITÉ ?

Dans un premier temps, si l'on note qu'il s'agit pour la plupart du temps de **situations non stabilisées entre l'usager-habitant et l'appareil administratif local**, on ne peut pourtant pas parler du «cher disparu» (Estèbe, 1998), puisqu'on constate les multiples processus de juridiciarisation entre l'usager et l'administration territoriale de la République. Il y a bien, quoi qu'on en pense, des processus de mobilisation citadine à propos des équipements collectifs urbains ou des processus consultatifs! Mais ce qui nous intéresse ici ce sont autant **les procédures que les mobilisations sociales qui en sont issues** et non pas seulement les espaces dialogiques instaurés... Le but n'étant pas de faire une liste exhaustive des échelles de variations de ces dispositifs, mais d'en désigner les processus concrets qui en sont issus (Giddens, 1994). Il faut reconnaître que, dans beaucoup de cas, ce sont plus des situations de transactions (Blanc, 1998 et 1999) s'inscrivant dans des situations territorialisées... que des modifications des rôles participatifs à proprement parler.

Dans un deuxième temps, il s'agit de constater qu'il y a une multitude de dispositifs juridico-techniques mis en place dans le cadre de la loi, comme dans certaines municipalités dites actives dans ce domaine de la participation; nous ne prendrons ici, comme ligne d'interprétation des débats publics suscités, que certaines caractéristiques différenciatives, aussi bien dans les dialogues que dans les éléments concrets et se déroulant dans les villes de Nanterre, St-Denis, Morsang-sur-Orge et Mantes...

1.1. Les dialogues instaurés

1.1.1. Entre dispositifs techniques et représentants d'usagers

- 1) Ces dispositifs sont particulièrement foisonnants et sophistiqués : de véritables analyses sociologiques de fond, avec articles dans des revues *ad hoc*, sont commandées par les municipalités afin de relégitimer cette dimension d'ouverture, mais par des professionnels savants du politique et non par des usagers-citoyens ; de ce fait, la situation semble parfois se renverser, et certains comités d'usagers trouvent même les analyses des sociologues trop critiques sur la participation ! Il faut convenir que cette dynamique se trouve être toujours limitée démocratiquement puisque déplaçant, sans le modifier, le clivage entre perspectives savantes et représentations ordinaires.

Reconnaissons aussi que, dans ce cas de figure, l'analyse est biaisée du fait que ces villes sont traditionnellement militantes, organisées et hiérarchisées... cela oriente les débats et le développement des formes nouvelles de participation, ou de contestation, voire d'institutionnalisation (les différentes figures de la participation étant aussi le sujet de notre analyse), et non les simples conséquences d'application de la loi.

Quant à la situation de proximité, elle ne fait pas la soudure entre ces dispositifs et ces systèmes revendicatifs, car il y a un décalage entre le pouvoir décisionnel et le sens de l'intervention... Mais les mettre en position d'interlocution et d'argumentation fait circuler à la fois informations, prises de position et mises en considération réciproque des interlocuteurs, quoique faisant intervenir des niveaux décalés dans ce processus d'interpellation.

- 2) On a vu que ces dispositifs juridico-techniques sont essentiellement tournés vers la reconstitution de nouvelles légitimités des élus qui deviennent ainsi eux seuls, des **entrepreneurs de la participation** ; ils sont axés uniquement sur le dialogue entre groupes représentatifs institués et non institués, comme sur la mise en forme de revendications de base. S'y mêlent des phénomènes de constitution de leaders, de réactualisations d'itinéraires militants, comme de médiations avec les pourvoyeurs de ces services, les mécanismes étant secrétés et réactivés par la situation interactive suscitée par cette démocratie de proximité.

Par contre, ils peuvent se différencier selon des modalités d'intervention, d'écoute et de mise en dialogue avec les usagers-citoyens que nous avons tenté de résumer en une différenciation sommaire selon quatre gestions municipales, sélectionnées de façon indicative :

a) Le réseau d'expression citoyenne de St Denis

Il est organisé et institué afin de régler des dysfonctionnements communicationnels entre les services de la mairie et les multiples comités d'expression des citoyens; ils essaient de tenir compte des expériences antérieures de la ville et de la population, ce que ne faisait pas la loi. Le but étant d'établir des articulations entre les processus décisionnels de la mairie (qui ne sont pas remis en cause) et les démarches de quartiers ou ateliers budgétaires (qui font le suivi de la population en quelque sorte, sous le couvert de cette politique de consultation sur le budget)... C'est une approche certes savante et minutieuse, qui semble s'adresser aux habitants sous le prétexte de décisions financières à prendre (la mairie a fait appel à des travaux de sociologues), mais qui respecte le clivage institutions/territorialités; et ne crée pas un processus politisé du budget, avec perspectives d'alternatives décisionnelles, comme dans le modèle dont ils s'inspirent; ce n'est qu'un processus qui sollicite des suggestions ou de simples réajustements de contenus, et non des décisions ou des arbitrages.

b) La conduite de projets sociaux de Nanterre

Les propositions sont très avancées verbalement et institutionnellement (la dimension transversale de conduite de projets collectifs, comme leur portée politique, est assumée par le réseau international des politiques des villes, c'est-à-dire de municipalité à municipalité: FALS, OIDP, FS, FIL...), mais aussi très contrôlées par l'appareil hiérarchisé de la mairie; elles concernent surtout des processus de médiation avec des groupes organisés de population (tradition militante oblige!), et en concertation prudente avec des Assemblées constituantes (participation interne d'élus!). Tout ce processus de concertation municipale et de mobilisation sociale sur des projets politiques, susceptibles d'être repris par des comités *ad hoc*, est par contre soigneusement encadré et bordé par les élus de la ville (mais ceux-ci sont en «interpellation» plus ou moins ouverte et sévère, sur le processus en cours)... Disons qu'il est en réajustement très contrôlé entre mairie et représentants d'associations civiles. L'accent est mis sur la cohérence du dispositif, la responsabilisation des acteurs (aide à la décision) et la transparence d'initiatives à court terme entre services de la mairie et citoyens, de fait, entre les projections politiques de la ville et le prisme du politique dans la cité, les citoyens n'en étant que les simples facettes... Il faut pourtant noter que diversification et responsabilisation relative des citoyens sont respectées.

*c) L'élaboration budgétaire minimisée
et territorialisée de Morsang-sur-Orge*

Dans une tradition culturelle et politique digne d'attention (la mairie est tenue depuis la Libération par des maires femmes et communistes!) se déroule un mini-modèle de budget participatif, assez remarquable de maturité et de participation civique aux mécanismes de décision budgétaire de la mairie: partis d'une réflexion de fond sur la vie politique et sociale en France (pas seulement sur les phénomènes d'abstention de vote, mais aussi sur ceux de désengagement associatif), ils témoignent:

- d'une volonté de reconstituer de la «vie citoyenne», et pas seulement des seules procédures participatives ou du soutien institutionnel... Et de mettre les initiatives ou compétences citoyennes à l'ordre du jour pour qu'il y ait une vraie prise de conscience, des décisions et des responsabilités quotidiennes de quartiers;
- de la constitution de passerelles concrètes (voire budgétarisées!), entre des dispositifs participatifs et l'élaboration pratique d'objectifs municipaux;
- sous le couvert de consultations classiques, de déboucher peut-être sur des modalités d'apprentissage, d'élaboration et de décision citoyenne.

De fait, si l'expérience peut se dérouler de façon probante et ingénieuse pour les usagers, la marge de participation budgétaire qui leur est allouée (sur un total absorbé par les charges salariales d'une ville résidentielle de 20 000 h.) est très restreinte; néanmoins réaliste en ce qui concerne l'approche pragmatique et collective d'un budget communal...!

*d) La conduite technicisée de la participation à la politique
des services de Mantes (le cas de Créteil est quasi similaire)*

Ce sont les services municipaux qui doivent faire la preuve que la participation est un phénomène de communication et que ça fonctionne: qualité d'écoute des élus, codification technicisée des demandes et représentativité des réunions de participants. Du coup, les habitants sont plus en position de demandeurs que de constructeurs de leurs besoins... Et l'on essaie surtout de faire correspondre des mécanismes d'élaboration informatisée des services avec des processus «supposés» de maturation de la demande sociale (différenciation entre cycle court et cycle long). Est prise en compte une dimension horizontale de l'événementiel entre ville et quartier afin que la demande formulée intéresse aussi le reste du territoire (à une

demande de proximité correspond presque toujours quelque chose de public, l'intéressant étant de le faire dans cet ordre de montée en généralité!).

Nous pouvons dès lors constater que :

- **ces dispositifs ne sont ni équivalents** : déficits démocratiques de certains quartiers résolument pauvres ou indigents, immigrés ou minoritaires ;
- **ni correspondants** les uns avec les autres, ou bien « en même phase sociale », car étant politiquement ou socialement différents ; le discours sur la mixité sociale disqualifiant parfois trop les « désaffiliés » de la gestion en cours, ou de la société... Discrimination parfois positive de certains quartiers « exemplaires », comme dans le cas d'interventions prioritaires, par rapport à des dispositifs traditionnels ou usuels.

Par exemple, à Nanterre :

- a) **Le PRUS** (Programme de renouvellement urbain et social), dans la zone du Petit-Nanterre, est un comité d'évaluation de quartier des projets d'urbanisme de la ville de Nanterre (« La coulée verte »), avec comité de pilotage et groupe de suivi ; c'est une sorte de groupe-baromètre auprès des représentants des services de la mairie et dont la devise est explicitement : « produire un projet, comme faire vivre un projet » ; la maturité de ses discussions (même parfois téléguidées par les élus au sein du comité), comme la représentation associative et la responsabilisation de ses habitants, est mis autant en avant que jaloué.
- b) **L'Assemblée de quartier et le comité des fêtes** dans la Zone du Parc (plus dure socialement) a adopté des positions plus défensives, avec des comités territoriaux encadrés par les élus ; leurs modes d'action avec des représentants associatifs visent surtout à constituer « des groupes de formation citoyenne » pour homogénéiser une population très nombreuse, hétéroclite et cisailée par une opération d'urbanisme de grande ampleur (Seine-Arche) ; mais les gens se lassent ou bien revendiquent, car ils ne se sentent pas concernés (manquant de prise de considération ? de mutualisation des ressources ?) ; par ailleurs, ayant été inscrite en tant que zone sensible, par vote du Conseil municipal et sans consultation de la population (!), celle-ci traverse une période houleuse où est demandé au maire le moratoire de la décision (non accepté) ; et où les activités-jeunes semblent vouloir s'orienter vers des activités expressives, intégratives, éducatives et festives ... ! Fuite en avant ?

De plus, les incitations à participation transversale, provenant de dispositifs privés, sont plus souhaitées que réelles.

1.2. Les configurations citoyennes miroitées

1.2.1. Figurations d'habitants

- Elles sont retravaillées par les dispositifs juridiques et techniques mis en place dans le cadre de la loi : multitude des dispositifs de contact avec la population à St Denis (Bonjour Voisin, Démarches quartier, Centre de ressources, Secteur des études locales...), diversification des modes d'écoute à Nanterre (Service vie associative et Conseils de quartier, PRUS, Agora...), mais dans un cadre strict de simple enregistrement des plaintes, demandes, réactions et des disponibilités..., en aucun cas de remises en question des structures de dialogues instaurées entre services publics et citoyens-usagers. Par contre, certaines situation d'écoute et de discussions thématiques entre les élus, les médiateurs et les secteurs associatifs peuvent avoir un tel développement, une telle maturité et une telle réactivité (comme l'Agora de Nanterre, qui est actuellement en étude de DESS) qu'elles semblent être en mesure de déborder les cadres qu'on leur a impartis : en termes de visibilité, d'interactivité et de pressions collectives sur l'appareil municipal.
- Leurs dimensions associatives sont difficilement intégrables dans cette prise en considération, si ce n'est comme éléments de support de groupes d'intérêts ou de consensus ; donc de supports pour les représentants politiques locaux, et non pas en regard des habitants.

Ces configurations sont donc abordées dans le sens de sensibilisation à des problèmes de gestion locale et institutionnelle, en vue d'adopter des solutions efficaces plutôt que de prendre en compte des éléments quotidiens, professionnels, culturels ou festifs de la vie collective du quartier ou de groupes considérés. Elles prennent aussi difficilement en compte les problèmes de non-valorisation des citoyens et de manque d'expression orale des habitants ; mais elles les facilitent par l'ouverture de débats publics et la prise en compte manifeste de leur consultation.

1.2.2. Les figures de la participation

Elle tentent d'instaurer des figures de gestions transversales bien velléitaires (avec les associations et des équivalents extérieurs), et n'en demeurent pas moins peu incitatives et de peu d'influence (Bacqué et Sintomer, 2001a, 2001b).

Elles sont différenciées par secteur d'interventions (poids de la magistrature sociale en France par rapport aux USA, par exemple) et non par réalités socialement construites : retraités, actifs, handicapés, jeunes... ; or, le multiculturalisme est à prendre dans sa dimension de structuration particulière des groupes et dans la répartition socialisée des responsabilités ou de partage des règles... et non pas seulement, comme une diversification ethnique du territoire à gérer.

Elles fonctionnent de façon symbolique ; par exemple, le modèle Porto Alegre ne donne lieu la plupart du temps qu'à une élaboration budgétaire municipale, « coélaborée » dans une conception pyramidale de la participation... ! Par contre, cela donne accès une véritable école des réalités municipales, où par cette conjugaison habitants, institutions et associations, on mêle savoirs d'usages, reconstruction de liens sociaux (et non de la question sociale !) et développements démocratiques de participants.

1.2.3. Les enjeux figurés

Ce sont ceux qui émergent, lorsque les débats s'orientent vers un espace purement délibératif et structuré par les dialogues entre représentants élus et publics, donc hiérarchisés par des mécanismes de représentation et de délégation ; par cet artifice, ils valident toute une sophistication d'organigrammes de responsabilités, déjà éprouvés en mairie, mais sans que soient changés pour autant l'orientation et le mode de structuration des échanges. On peut noter cependant que peuvent s'y développer des mécanismes d'opposition et de consolidation de certains groupes qui, par ailleurs, se sont affiliés à des groupes d'intérêt général (comme ATTAC), mais qui peuvent se structurer selon des modulations ajustées territorialement à leurs interlocuteurs (p. ex. : ATTAC 92). Cela vient conforter le mode de bipartition de la participation, entre espace délibératif et espace public. Sont valorisées les compétences traditionnelles des usagers (barème des plaintes et des maux), sans les reconsidérer dans leurs dimensions citoyennes (valorisation des responsabilités de soutien ou de solidarité). Il faudrait faciliter le fait « d'articuler les questions micro-locales avec un processus plus large de transformation des politiques et des institutions municipales ou étatiques » (Bacqué et Sintomer, 2001a, 2001b), les enjeux soulevés n'étant pas en eux-mêmes de portée générale ou d'envergure politique, c'est l'articulation des deux qui peut le devenir... On peut noter aussi la possibilité d'émergence de thèmes nouveaux ou de rapports de force différents entre instituants et institués : certains enjeux soulevés (les projets d'aménagements urbains ou ceux de sécurité) sont plus contraignants, voire contrôlés par la mairie, que les projets sociaux de coopération internationale (p. ex., des Forums d'action locale).

2. CONJUGAISONS SOCIALES ET CITOYENNES DANS LA SOCIÉTÉ CIVILE

Comme nous avons pu le constater dans le premier paragraphe, le nœud de la socialisation politique (Percheron, 1993) ne se trouve pas dans la contestation ou la revendication de droits-créances, mais dans **l'échange réglé** avec possibilité d'identification, comme la communication déroulée, ou même dans les systèmes mis en place par la démocratie de proximité. Ce qui explique aussi que, bien que les mises en scènes de la participation soient faussées dès le départ, de par leur fondation à travers ces dialogues, à mécanismes descendants et à leur image, c'est néanmoins une base de fondation concrète *in vivo*, où intervenants spécialisés, représentants élus et sujets sociaux échangent verbalement, c'est-à-dire concrètement, à propos de la gestion de la commune et de leur vie quotidienne. Ils se reconnaissent donc comme interlocuteurs dans une situation de conquête de la citoyenneté, et non héritée d'un principe républicain; il est donc question aussi de cette possibilité de maturation collective de processus d'échanges, concernant à la fois ces « intervenants » et leurs positionnements concrets à propos de problèmes de politique locale ou de vie quotidienne.

De ce fait, le syndrome NIMBY (*not in my back yard*: pas dans ma cour) apparaît alors non comme une réponse désajustée par rapport au politique, mais comme une réponse « naturalisée territorialement » ou confrontée socialement dans cette injonction participative de « leurs » élus, mais aussi dans « leur » volonté de faire quelque chose dans leur ville... une base de confrontation à partir de laquelle les gens se reconnaissent, se défendent, verbalisent, se battent et se valorisent collectivement... alors que peu de situations et de débats avec les institutions actuelles le font... c'est ce qu'il fallait noter. Cela devient enfin un peu leur histoire, qu'ils déroulent tel un scénario... Car, pour la première fois, on les sollicite nommément, sur leur lieu d'habiter et dans un espace public, à propos de leur quotidienneté et non d'un programme politique.

En ce qui concerne la politisation ordinaire des citoyens, nous avons pu constater deux caractérisations essentielles à propos de la production des processus sociaux.

2.1. D'abord à court terme

Ces dispositifs juridiques et ces médiateurs institutionnalisés permettent en tous cas de constituer **des groupes de « répondants »⁴ en rapport aux dispositifs de la loi et de la gestion locale** (ça les concerne et ce n'est pas simplement une question de vote); il faut voir aussi comment ces acteurs

4. Et non pas seulement de votants!

collectifs émergent, se répondent, se structurent et disposent de leur pouvoir de consultation, de formation et de contestation... Quels sont les thèmes abordés? Il est évident que ces acteurs se situent par rapport à des réseaux, des autorités légales ou des facilitateurs, comme les associations de locataires (le cas des « assujettis » de Warin, 1998, puis de leurs « ressortissants », 1999); mais il y a aussi le cas des **médiateurs**, qu'ils soient **spécialisés** (le cas des centres sociaux, Burlen, 1995), ou qu'ils soient **territorialisés** (les comités de quartier traditionnels, Secours Rouge, Correspondance Municipale), ou plus conjoncturels (comme ceux constitués dans des débats publics du CNDP ou d'Observatoires sociaux), ou encore reconvertis dans le cadre de la loi (FAL pour la coordination horizontale des politiques municipalistes, l'OIDP pour la coordination d'actions transversales, quoique très institutionnalisées, d'intercommunautés de résistances ou de chartes échappant au local). Ces groupes de répondants peuvent aussi fonctionner dans des organisations plus basistes comme l'ADELS, où la démocratie a été conceptualisée sous l'angle de l'autogestion locale avec ses propres limites, mais cela permet aussi de visibiliser des fronts de mobilisation sur la démocratie locale, comme l'organisation d'Assises, de forums, et d'y « fabriquer » des outils d'émancipation citoyenne : brochures, formations, intervenants, etc.

C'est ce que nous appelons les *médiations courtes*, qui permettent à ces destinataires-usagers de se constituer en tant que répondants crédibles pour la partie civile et en même temps de s'auto-valoriser... Ils sont ainsi en mesure de se forger par la suite une autre tactique, à la fois en connaissance de cause et comme partenaires reconnus en tant que tels. Même si la scène a été dressée par les élus/les experts, le fait d'y participer fait que les convives deviennent dès lors crédibles sans en être complètement prisonniers. Reste à construire la façon de tourner les enjeux de l'argumentation et voir comment passer de décisions à d'autres modes d'action collective ou de consensualisations diverses (les collectifs de résidents de telle cité, les ethnies, les militants traditionnels de telle ou telle mairie marquée politiquement, les traditions représentatives des femmes politiques).

2.2. Et ensuite à long terme

Il est donc nécessaire de voir comment s'établissent, **les conjugaisons sociales, en dehors même de cette scène téléguidée**. C'est-à-dire de groupes situés non par rapport à un territoire ou à une gestion territorialisée, mais par rapport à des groupes et des valeurs, ou à une force instituante autre que l'appareil municipal ou les règles de l'urbanisme..., p. ex., famille, laïcité, chômage, problème jeunes. Le risque le plus grave pour la société étant celui d'anomie et non de la mise sur orbite des citoyens sur une logique municipale. Le problème n'est plus de gérer des services mais de **maintenir la cohésion de la société**.

Car la ville est à la fois un cadre de vie et une collectivité ayant sa vie propre... Les conditions de l'intégration collective constituent un problème qui se pose de manière constante et qui demeure mal élucidé... cette intégration s'accompagne de conflits, d'effets de domination, de tentatives de mise à l'écart, mais ce sont précisément ces mêmes conflits qui, lorsqu'ils sont régulés, sont constitutifs du **lien social**. De ce point de vue, une distinction doit être faite entre la vie sociale et la vie collective. La vie privée et la vie sociale, même si elles s'ouvrent sur de multiples réseaux sociaux, ne permettent ni la résolution pacifique des conflits, ni l'élaboration d'un projet de vie collective. L'intégration dépend avant tout de la participation des habitants à la vie publique et suppose l'existence d'institutions et d'organisations intermédiaires ayant leur place dans l'espace public. Celles-ci forment des structures de communication et jouent un rôle médiateur entre la population et les décideurs. La vie politique, qui touche aux intérêts concrets et quotidiens des habitants, en permettant l'expression des conflits, apparaît comme un facteur essentiel de la vie collective et de la cohésion sociale (Weiller, 2000).

Quels peuvent être alors ces lieux d'échanges institutionnels ou de « concernement » de la population citadine (réseaux ciblés par certains secteurs d'intervention urbaine, comme p. ex. dans certains quartiers parisiens, le ^{xiii}e, le ^{xviii}e, le ^{xx}e, celui de la Goutte d'or, ou bien les réseaux associatifs et territorialisés d'ATTAC, ou encore ceux thématiques du Développement durable ou spécifiés par un mode d'intervention budgétaire comme DRD⁵) avec des citoyens plus ou moins mobilisés (ceux des groupes ethniques centrés sur des problèmes d'intégration ou de laïcité)? Ce sont déjà des mobilisations et des filières bien plus complexes; mais de toute façon, l'élargissement de la participation vers les institutions ne peut se faire qu'à partir de cette prise en considération, où l'on tient compte des positionnements, des affiliations et des différences de fonctionnement de groupes.

Car les citoyens ne sont pas simplement que des individus informés, participatifs, mobilisables ou idéaux, ce sont aussi des citoyens ordinaires structurés fondamentalement par des éléments autres que la participation à la vie politique de leur commune. Ils peuvent être tout autant cohésifs et actifs sans que soit évoquée une dimension citoyenne locale ou de quelconque intérêt « général »; ce serait même d'un intérêt plutôt collectif. Il s'agit alors, en l'occurrence, de **médiations longues** (comme dans la Fondation C-L. Mayer ou bien encore de RECIT... cf. troisième partie).

En conséquence de quoi il faut tenir compte de plusieurs paramètres de cette mise en condition civique, ou structuration collective, et pas seulement de ceux de figurations civiles. De plus, il faut lors du déroulement de toutes ces enquêtes de terrain sur les comités de quartier :

5. Démocratiser radicalement la démocratie.

- analyser la **prise en considération de citoyens ordinaires et multiples** (comme de leurs réseaux), plus ou moins regroupés dans des associations intervenant dans le débat local et pas seulement à propos de la question sociale, ou bien uniquement concernés par l'assistance de pénalisés sociaux, ou d'habitues des services de la mairie.

C'est mettre en avant les relations triangulaires entre élus, citoyens et institutions (comme le FIL – fonds d'initiatives locales) qui ne soient pas seulement centrées sur la maintenance de la politique locale, mais aussi sur les mobilisations possibles des bonnes volontés de tout ordre, des énergies souhaitées et des intelligences civiles mobilisables.

Mais c'est aussi impliquer les personnes dans ces processus, comme les professionnaliser, pour tenir compte de leur individualité sociale, ou de leur possibilité d'engagement par rapport à la collectivité (p. ex., des cours du soir ou d'alphabétisation). On ne dira jamais assez l'importance des collaborations entre différents intervenants, que ce soit entre instituteurs, dispensateurs de moyens, demandeurs ou ressortissants... même si c'est pour les dénoncer ou les critiquer par la suite (p. ex., d'un élu municipal vert à Nanterre, en réaction ouverte et en public à certaines procédures municipales lors du déroulement de comités de quartier).

Et c'est faire en sorte que se développent des motivations de tout ordre, à vouloir participer à la vie collective ou de quartier et pas seulement aux modes décisionnels de la politique locale et de la reconstitution de ses nouvelles légitimités. À l'Agora de Nanterre, il y a aussi une autre dimension collective qui sert à rassembler des sensibilités musicales, sportives, associatives... qui vont bien au-delà des questions municipales proprement dites; les comités d'organisation des fêtes dans les quartiers sont aussi dans cette logique puisqu'il faut que leur fête soit la plus belle, donc la plus représentative socialement.

Mais c'est aussi :

- tenir compte de certains **processus d'autonomisation de la société civile** :
 - voir comment les gens se débrouillent, en dehors même des dispositifs technico-juridiques mis en place par la loi, où comment ils se constituent comme opposants aux initiatives communales, ou même celle des médiateurs, voire des experts;
 - faire en sorte que le centre social soit un lieu de vie et non seulement d'action, où tous les processus sociaux actualisés sont à prendre en compte, sinon l'on risque l'effacement des non-professionnels (festivités, lieux d'échanges, etc.);

- s’assurer que l’on procède systématiquement afin que les gens sachent à qui s’adresser en fonction de leurs problèmes, sans avoir à passer à travers un organigramme ou une expertise répertoriée, en dehors des compétences des usagers;
- garantir que les dispositifs citoyens ne soient pas simplement juridiques ou institutionnels; ils peuvent être investis par d’autres compétences, plus quotidiennes, voire ordinaires, et par conséquent d’autres convivialités; p. ex. : les lieux investis par les parents (cours de rattrapage, alphabétisation, sports...), par les jeunes, les cellules d’urgence, les comités laïques, les parrainages, les concours, les expériences (AFPH), etc.
- laisser une marge suffisante de latence ou de créativité, pour que les usagers-citoyens réinventent des formes dynamiques d’**espace public ou d’échanges de compétences** (comme le SEL ou même la fête de la Musique différenciée par territoires et par groupes de performances ou de publics); de ce fait, il s’agit d’un glissement, d’un espace réglé collectivement à un espace de transaction collective, où :
 - on observe des règles communes;
 - on actualise des modes d’échanges entre des personnes qualifiées et non entre des ayants-droits;
 - on établit une nette séparation entre public et privé, collectif et individuel.

Dans cette nouvelle interprétation d’une logique collective démocratique, les associations peuvent-elles arriver à construire d’autres catégories de responsabilisation dans l’espace public global? Ex. : des comportements comme la laïcité, la religion, la famille, la réussite scolaire, le militantisme rapporté à autre chose qu’à un parti ou à un vote, une appartenance collective et ancienne, ou au faire-valoir de droits communs et d’usages (ADELS).

Comment émerge alors la **question citoyenne** dans ces dynamiques de groupes (répartition entre discours et interventions), et comment elle se forge en une dimension active au sein de leur communauté (p. ex., ATTAC, la Fondation C.-L. Mayer ou les groupes sur le développement durable). Il ne s’agit plus seulement des Comités de quartiers! Quelles en sont les formes?

Quels sont les réseaux d’échanges autres qu’institutionnels (comme le réseau des Écoles de citoyens, de RECIT), qui développent des réseaux d’éducation et de formation citoyenne... comme des acquisitions et valorisations de compétences de tout ordre... sur une structure d’échanges de base et de savoirs?

3. RENOUVEAU DE L'ESPACE PUBLIC ET DE SES AFFILIATIONS COLLECTIVES

Néanmoins, dans ces stratégies de modernisation administrative ou de légitimation des politiques que sont les dispositifs de participation, il y a des clarifications, des résonances, du renouveau de la vie publique par l'inventaire même de ces nouvelles formes publiques ; même si elles ne changent pas la politique de la ville ou leur validation, elles remuent le fond citoyen des choses et suscitent des dialogues réactifs. Par contre, il faut bien souligner qu'il ne s'agit pas seulement que des gens se positionnent et répondent aux situations créées (appartenances sociales), mais de faire apparaître dans certains mouvements ou regroupements collectifs ce qui fait sens pour eux (différence faite entre appartenances sociales et collectives) (Leca, 2001).

Il ne s'agit donc pas d'une simple politique d'*empowerment*, c'est-à-dire de renforcement des capacités d'action des individus et des groupes, où la mise en scène leur échappe ; mais de voir ici, ce qui « fait société » (Donzelot, 2001) : développement de liens sociaux, de mobilisations participatives au sein de prises de parole ou de prises d'initiative de groupes. L'action collective, ce n'est pas répondre à des propositions institutionnelles par d'autres exemples, ou d'instaurer la fluidité des dialogues entre institutions et usagers, mais bien plutôt de répondre (de façon ascendante ou descendante) à des logiques sociales de « besoins » ou de « ressentis » à des urgences collectives, ou à des situations spontanées... susciter des propositions qui puissent faire exemple (montée en généralité de situations participatives caractérisées, comme Porto Alegre), même s'il ne faut pas faire la même chose puisque nous sommes ailleurs et différents... ! C'est la situation interactive d'ensemble qui fait exemple, pas les propositions.

En effet, le « modèle Porto Alegre » est basé sur l'élaboration du budget municipal à travers une cogestion entre l'exécutif municipal et la pyramide participative, et sur une double base territoriale et thématique, et ce, avec une matrice de répartition budgétaire décidée avec les habitants... Il y a donc une vraie école de démocratie locale qui associe, à termes égaux du moins, en interaction effective et décisionnelle et pas seulement délibérative, habitants, institutions et associations.

Ce qui est loin d'être le cas en France, où le modèle joue plutôt comme processus de modernisation des services publics ou relégitimation des politiques municipales mises en place.

Au vu de ces situations d'expérimentation entre institutionnels et groupements d'usagers, de leurs conjugaisons, de leurs limites ou repositionnements, nous avons un peu plus d'éléments, pour savoir ce qui sort ou ne sort pas du modèle républicain de la citoyenneté classique... Mais aussi de ce qui les

«fait déborder» dans le civil et les oriente vers une ouverture de l'espace et du débat public.

Dans ces politiques publiques et pas seulement de démocratie de proximité, mais aussi de revendications et d'institutionnalisation d'autres espaces ouverts au (et par le) public, il faut considérer plusieurs niveaux de réalité.

3.1. D'abord, celui des services publics

- Il faut répondre aux expressions de «besoins caractérisés socialement» ou de figurations concrètes de personnes à la base. Ce n'est qu'après qu'on posera une montée en généralité, investie collectivement (et pas seulement la logique d'électorat ou de légitimisation de la politique locale).
- Il faut essayer d'établir des conditions de dialogue réactif et d'échanges réglés avec la population; et pas seulement solliciter en son nom des revendications ou des systèmes de subventions publics... Il s'agit donc d'établir des systèmes de polyvalence entre instituteurs et institués pour être plus en mesure de répondre à des problèmes multiples ou de reconvertir des suggestions d'usagers. Faire en sorte que ces dialogues ne soient pas essentiellement structurés par la multiplication de procédures, mais par des points d'accrochages et d'échanges plus labiles, plus simples et plus réactifs pour les usagers. Pas seulement converger les objectifs sur des services, mais sur des réflexions et des analyses coélaborées. Faire en sorte que les citoyens ne soient pas en mesure d'exiger plus de services (comme le droit au travail, au logement, aux conditions de vie en général)... mais de prendre en charge communément et ensemble, un certain nombre de mesures relatives à leurs conditions de vie.

3.2. Mais aussi le niveau des dynamiques sociales collectives

- Il faut situer les **pratiques participatives expérimentales par rapport à des nouveaux comportements civiques**, et augmenter le niveau de prise de conscience d'ensemble et pas seulement par rapport à des instances de participation institutionnalisée; p. ex., les calendriers d'effectuation des équipements sont complètement décalés dans le temps, les processus de communication publique jamais transparents ni objectifs, et les comportements de consommateur averti en grande partie manipulés et jamais exhaustifs.
- Il faut considérer que l'espace public oblige à une certaine **cohérence** entre tenants et aboutissants dans ces situations publiques et expérimentales de participation à la vie citadine, dans tous les sens du

terme... et pas simplement de participer à des procédures de **rationalité gestionnaire locale**... ou de logique des débats, où l'on a trop tendance à rentrer dans les méandres de délibérations rationnelles projetées par les élus afin de se positionner sur la scène publique locale comme interlocuteur « valable ».

C'est dans ce sens qu'il faudrait faire faire aux usagers des évaluations de parcours et non de procéder à une simple rédaction de cahiers des charges; et qu'ils puissent ainsi exprimer leur parcours ou actualiser leur savoir-faire, savoir être, savoir gérer, ainsi que les leçons qu'ils ont pu tirer de leurs diverses expériences.

- Il faut admettre qu'il n'y a pas de **stabilisation souhaitable des échanges** entre des pourvoyeurs de services et des utilisateurs-bénéficiaires, mais aussi entre des projets collectifs ou associatifs et des réalités culturelles ou traditionnelle. Par contre, tout échange verbalisé ou contraint par des règles adoptées collectivement ou par communauté aboutit à des prises de conscience réciproques et modifie les positionnements et responsabilisations de tous les partenaires sociaux et pas seulement des participants de situations expérimentales ou locales.
- Il faut considérer que certaines figures sont plus recevables ou communicables que d'autres (la cohésion que la délation, la coopération que la rivalité, les ententes que la recherche d'équilibres précaires...); et si ces figures sont positives dans leur représentation symbolique, elles peuvent être aussi négatives dans leur ajustements fonctionnels, au sein d'autres réseaux. D'où l'intérêt avéré de constituer des réseaux, des débats et des rencontres (comme ATTAC, RECIT) qui contextualisent différemment les arguments.
- Il faut prendre en compte le fait que les intérêts supposés des usagers obligent certains retournements de problématiques, où l'on est obligé de partir des citoyens et de l'expertise de profanes et pas seulement de situations d'expérimentations (comme dans l'aventure en pleine expansion de RECIT).

3.3. Et ensuite le niveau d'une logique basiste de production d'intérêts généraux, ou d'un espace public de logique collective

- Pour **produire du jugement public** (Hermitte et Edelman, 1988) et de l'événementiel démocratique ... à propos de mobilisations sur des thèmes (Agora, manifestations, dimensions transversales des FAL, FSE, DRD, ou expériences de Budget-participatif); et de

construction d'un espace public, pas seulement de concertation, mais d'intermédiation (Codello-Guijarro, 2003).

- Pour **susciter des déroulements spontanés de formation citoyenne** : comme dans l'aventure de RECIT (réseau des écoles de citoyens), qui offre une approche globale de l'action éducative, de la démocratie participative, de l'animation territoriale ou de l'éducation citoyenne ; et qui montre qu'il peut y avoir conjointement coéducation, coopération, logique de projet et citoyenneté ; comme de vivre autrement et ne pas nuire, animer éducation et citoyenneté politique, échanges internationaux et compréhension du monde, cultures populaires et éducation citoyenne ; faire intervenir en même temps et réciproquement dialogues et relations, constructions de soi et liens sociaux ; médias-images et technologies de l'information, outils de conditionnement et instruments émancipateurs.

Il y a aussi « Regards d'habitants », « Paroles d'habitants » (région Nord), réseau pour un Développement durable (Dunkerque), Ha-CER, afin de valoriser l'expertise des citoyens et conforter les pouvoirs d'habitants face aux élus ou aux techniciens, et dont le slogan est « ensemble, regardons où nous vivons ». Ils se basent sur des informations puis des formations ou constitution de référentiels, et enfin de résultats d'échanges et d'avancées significatives.

Celle aussi qui se déroule dans des mouvements divers de jeunes ou de mouvements sur la laïcité, où l'on privilégie non seulement les réseaux, mais sur les alliances, c'est-à-dire « des systèmes non hiérarchiques, qui s'accordent entre eux sur des valeurs communes et se donnent des objectifs communs » (Calame, 1999).

Celle pressentie dans des processus de responsabilités collectives de mouvement ascendant, comme les collectifs d'habitants, les maisons des parents, les Conseils de famille, les groupes d'aide aux devoirs et même les Centres sociaux comme organisateurs et passeurs.

Ou encore, celle des « Conférences de consensus » de Blandin ; et enfin, celle des « jury-citoyens » (travail actuel de Sintomer).

- Pour **prendre en exemple symbolique (forme incitative)** des systèmes auto-produits ou autogérés : comme ceux de lutte contre la violence ; p. ex., le cas de la cité des poètes, à Pierrefitte, où l'équipe du centre social a développé une dynamique avec les habitants et d'autres partenaires pour une reconquête progressive de vie sociale. Priorité a été donnée à la lutte contre l'insécurité et la violence. Ce projet s'est appuyé sur la conviction qu'il s'agissait de l'affaire de

tous. Il fallait rechercher les bases permettant à une communauté politique de « vivre » : la sécurité, la parentalité, la citoyenneté.

Ceux suscités par des systèmes d'autonomie de collectivités ou projets associatifs (et non d'indépendance) ; *cf.* les travaux actuels de Blondiaux sur une communauté du sud-ouest.

Ou encore ceux produits dans des expériences communautaires « relatées », à condition de les relativiser aux contextes (comme les CDC de Boston, *cf.* les travaux circonstanciés de Bacqué, 2000 ; ou ceux plus idéal-typiques de Donzelot, 2003).

Ceux relatifs à toute participation emblématique à la gestion de sa ville (comme Porto Alegre) ; mais les contextes sont forts différents : ce ne peut être que des modèles idéaux et non des modèles d'application ; l'émulation et la stimulation de processus participatifs ou de mise en « concernement » de la population par les compte rendus ou les séjours là-bas ont fait que, même si les correspondants-voyageurs n'en retirent pas directement des solutions, ils en reviennent comme « en n'étant plus les mêmes », tout en plaidant pour l'irréversibilité de cette interactivité sociale bien concrète.

En France, l'articulation potentielle d'un secteur public comparativement plus présent et d'un troisième secteur appelé à se développer pourrait ouvrir des perspectives, explorées pour le moment avec timidité, mais la gestion de proximité ne prendra tout son sens que si elle s'articule avec d'autres échelles de participation. La démocratie participative est un véritable enjeu si elle ne se réduit pas à une démocratie de proximité et conduit à une transformation qualitative des expériences menées actuellement et à la multiplication des **laboratoires locaux de démocratie** (Bacqué et Sintomer, 2001).

Et pas exclusivement de proximité !

La ville devient ainsi un laboratoire d'idées, d'expériences, de déroulements collectifs et de désillusions provocatrices mais créatrices, car suscitant des réactions communes. Elles mobilisent donc les forces vives d'un pays et non les réactions ou les affiliations à un simple découpage administratif. Elles sont alors à même, de renforcer et de spécifier le sens civique de certains enjeux ou constituants civils. Car si la politique perd de son pouvoir et se discrédite de plus en plus politiquement (élections 2003 et vote à propos de la Constitution européenne de 2005), par contre la société civile a gagné en maturité politique et en autonomie. Les valeurs de la démocratie s'y sont insérées concrètement. La fracture sociale s'amplifie en une fracture politique, mais peut permettre de remettre en phase la société civile avec ses représentants et ses dispositifs juridictionnels ; car il y a à la fois :

- la montée en puissance de nouveaux acteurs, singuliers et collectifs;
- un espace public qui devient vecteur de la citoyenneté;
- des faits d'opinion qui se constituent comme réalité politique prégnante;

Et qui sont susceptibles de renouveler l'ensemble des formes de la vie sociale, car ils réintègrent la société civile dans le jeu politique. Ils font la démonstration de la mise en œuvre manifeste d'une intelligence collective et de leur emprise sur la vie politique. Il devient urgent alors de favoriser des représentants de la société civile pour stabiliser le jeu démocratique, au fondement même du régime démocratique.

BIBLIOGRAPHIE

- Abélès, M. (1997). *Anthropologie du politique*, Paris, Colin.
- Abers, R. (1998). « La participation populaire à Porto Alegre au Brésil », *Les Annales de la recherche urbaine* n°s 80-81, déc.
- Anselme, M. (1988). *L'implication des habitants dans les politiques urbaines*, Lille.
- Appadurai, A. (2001). *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.
- Bacqué, M.-H. (2000). « De la réforme urbaine au management social : le développement communautaire aux États-Unis », *Les Annales de la recherche urbaine*, n° 86.
- Bacqué, M.-H. et Y. Sintomer (1999a). « L'espace public dans les quartiers populaires d'habitat social » dans C. Neveu (dir.), *Espace public et engagement politique*, Paris, L'Harmattan.
- Bacqué, M.-H. et Y. Sintomer (1999b). « L'espace public dans les quartiers d'habitat social », dans C. Neveu, *Espace public et citoyenneté locale*, Paris, L'Harmattan.
- Bacqué, M.-H. et Y. Sintomer (2001a). « Affiliations et désaffiliations en Banlieue. Réflexions à partir des exemples de St Denis et d'Aubervilliers », *Revue française de sociologie*, mai.
- Bacqué, M.-H. et Y. Sintomer (2001b). « Gestion de proximité et démocratie participative », *Les Annales de la recherche urbaine*, n° 90.
- Barthe, Y., M. Callon et P. Lascoumes (2001). *Agir dans un monde incertain*, Paris, Seuil.
- Blanc, M. (1998). « Concertation, sociologie urbaine, citoyenneté », *Les Annales de la recherche urbaine*, n° 35.

- Blanc, M. (1999). « Participation des habitants et politique de la ville », dans L. Blondiaux, G. Marcou et F. Rangeon (dir.), *La démocratie locale. Représentation, participation et espace public*, Paris, Presses universitaires de France.
- Blandin, B. (2002). *La construction du social par les objets*, Paris, Presses universitaires de France.
- Blatrix, C. (1998). « Vers une démocratie participative, le cas des enquêtes publiques », dans *La gouvernabilité*, Paris, CURAPP.
- Blondiaux, L. (1999) (dir.). *La démocratie locale*, Paris, CURAPP, Presses universitaires de France.
- Blondiaux, L. et S. Levêque (1999). « La politique locale à l'épreuve de la démocratie », dans C. Neveu, *Espace public et engagement politique : enjeux et logiques de la citoyenneté locale*, Paris, L'Harmattan.
- Blondiaux, L. (2000). « La démocratie par le bas », *Hermès*, n° 2, p. 6-27.
- Blondiaux, L. et Y. Sintomer (2002). « L'impératif délibératif », *Politix*, vol. 15, n° 57.
- Blondiaux, L. (2003). « Publics imaginés et publics réels », dans *Les sens du public*, Paris, CURAPP.
- Burlen, K. (1995). « Modalités gestionnaires et pluralité d'actions : le cas des centres sociaux », dans *État et gestion du social*, poly., journées ENS-Cachan.
- Burlen, K. (2003). « Citoyennetés actives, institutions et politiques sociales (sémantique et pragmatique de la citoyenneté) », projet coll. CNRS, non publié.
- Burlen, K. (2003). *Citadin-citoyen*, Paris, L'Harmattan.
- Calame, P. (1999). « Pour sortir des impasses actuelles de l'action publique. Vers des pactes locaux pour l'emploi et la cohésion sociale », *MAUSS*, La Découverte, n° 14.
- Castel, R. (1995). *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard.
- Chevallier, J. (1999). « Les transformations de la citoyenneté », *Regards sur l'actualité*, avril.
- Codello-Guijarro, P. (2003). « Vers la construction d'un espace public de proximité », *Hermès*, n° 36, Économie solidaire et démocratie, CNRS.
- Cohen, J.-L. et A. Areto (1992). *Civil Society and Political Theory*, Boston, MIT Press.
- Conseils de quartier et modes d'emploi (2004). *Territoires*, Paris, ADELS, 2^e éd.
- Dion, S. (1986). *La politisation des mairies*, Paris, Economica.
- Dollé, N. (1998). *La cité des poètes : comment créer une dynamique de quartier face à la violence*, Paris, Le temps des cerises.
- Donzelot, J. et P. Estebe (1993). *L'État animateur : essai sur la politique de la ville*, Paris, Seuil.

- Donzelot, J., C. Mével et A. Wyvekens (2003). *Faire société*, Paris, Seuil.
- Donzelot, J. (1994). «De la consultation à l'implication», *Informations sociales (participer: le concept)*, n° 43, CNAF.
- Dubet, F. (1992). *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil.
- Duchesne, S. (1997). *Citoyenneté à la française*, Paris, FNSP.
- Eisenstadt, S.N. (1994). *Approche comparative de la civilisation européenne: étude des relations entre culture et structure sociale*, Paris, Presses universitaires de France.
- Falise, M. (2003). *La démocratie participative, promesses et ambiguïtés*, Paris, L'Aube.
- Foret, C. (1994). «Recherche-action et espace public», *Les Annales de la recherche urbaine*, n° 64.
- Foret, C. (2001). *Gouverner les villes avec leurs habitants*, Paris, C.L. Mayer.
- François, B. et E. Neveu (1999). «Pour une sociologie politique des espaces publics contemporains», dans *Espaces publics – mosaïques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Gaxie, D. (1999). «La prise de parole des citoyens dans un système représentatif», Paris, *Pétition*, n° 4.
- Gaxie, D. (2002). «Appréhensions du politique et mobilisations des expériences sociales», *RFSP*, vol. 52, nos 2-3, avril-juin.
- Giddens, A. (1994). *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan.
- Gontcharoff, G. (2001). *La reprise en main de la politique par les citoyens, ou la démocratie locale participative*, Paris, ADELS.
- Habermas, J. (1998). *L'intégration républicain: essai de théorie politique*, Paris, Fayard.
- Harvey, D. (1978). *Social Justice and the City*, Paris, Arnold.
- Hermitte, M.-A. et B. Edelman (1988). *L'homme, la nature et le droit*, Paris, Bourgeois.
- Ion, J. et M. Péroni (1996). *Engagement public et exposition de la personne*, Paris, L'Aube.
- Lagroye, J. (1991). *Sociologie politique*, Paris, FNSP.
- Lahire, B. (1998). *L'homme pluriel, les ressorts de l'action*, Paris, Nathan.
- Laville, J.-L. (dir.) (2003). «Économie solidaire et démocratie», *Hermès*, n° 36.
- Leca, J. (2001). *Pour(quoi) la philosophie politique: petit traité de science politique*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Lefebvre, H. (1973). *Le droit à la ville, espace et politique*, Paris, Anthropos.
- Lefebvre, R. (à paraître). «La légitimité du proche: vers une nouvelle économie des grandeurs politiques», revue CRAPS.

- Leroy, M. (2003). « Dix ans d'offre publique de services de proximité en France », dans *Annuaire des collectivités locales*, Paris, CNRS.
- Maigret, E. et A. Querrien (2000). « Le budget participatif est-il une bonne idée? », Paris, *Hermès*, n°s 26-27.
- Manent, P. (1993). *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Fayard.
- Mendel, G. (2003). *Pourquoi la démocratie est en panne : construire la démocratie participative*, Paris, La Découverte.
- Neveu, C. (1999). *Espace public et engagement politique*, Paris, L'Harmattan.
- Percheron, A. (1993). *La socialisation politique*, Paris, Colin.
- Réseau capacitation citoyenne (2001). « Étude-action », site Internet, DIV.
- Roman, J. (1998). *La démocratie des individus*, Paris, Calmann-Lévy.
- Rosanvallon, P. (1998). *Le peuple introuvable, histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard.
- Rosanvallon, P. (2000). *La démocratie inachevée, histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard.
- Rui, S. (2004). *La démocratie en débat, les citoyens face à l'action publique*, Paris, Colin.
- Sue, R. (2003). *La société face au pouvoir*, Paris, FNSP.
- Tocqueville (de), A. (1835-1840). *De la démocratie en Amérique*, 1^{re} éd. ; puis (1961) Paris, Gallimard.
- Touraine, A. (1994). *Qu'est-ce que la démocratie?*, Paris, Fayard.
- Verpraet, G. (1993). *La socialisation urbaine*, Paris, L'Harmattan.
- Warin, P. (1998). « La réception du politique par les destinataires », thèse pour l'habilitation, CERAT.
- Warin, P. (1999). « Les ressortissants dans les analyses de politiques publiques, *RFSP*, vol. 49, n° 1.
- Weiller, D. (2000). *La cité des mots*, Paris, PUCA.
- Weiller, D. (2003). *Habitants, citoyens, vers quels nouveaux espaces publics de débats?* Paris, CSTB.

Conclusion

Idéologies et utopies dans l'altermondialisation

Identités collectives
et forums citoyens

Gilles Verpraet
CNRS/GRASS

Une question de recherche : pour comprendre la place des acteurs et des mobilisations dans l'altermondialisation, il convient d'analyser la nature des pouvoirs et des hiérarchies dans la mondialisation et la globalisation afin de préciser les enjeux et les protagonistes de cette mondialisation.

Les premières analyses de la mondialisation des années 1970 portaient d'un nouveau rapport entre espace et politique (le global, les multinationales redéfinissant un espace-temps). Lefebvre (1977) formulait l'hypothèse d'un État mondial télescopant les différentes médiations. La hiérarchie hégélienne entre l'État national (Global), les espaces particuliers et les médiations sociales (groupes, culture, institutions urbaines) se trouvait déclassée par la formation d'un nouvel espace global généralisé (l'espace des multinationales et leur assujettissement économique).

La mondialisation des années 1980 a rencontré de nouveaux énoncés autour de l'élargissement d'une communication globale, des luttes de domination dans la communication globale (TV, satellite, Ramonet) puis dans la diffusion sociale d'Internet comme vecteur de la globalisation marchande et internationale. Domine la vision de la mondialisation comme espace de flux et de réseaux, où l'échange généralisé des idées, des produits et des idéologies serait possible (Castells, 2000 ; Moreau Desfarges, 2003). Mais dans cet espace de flux se perdent les notions d'espaces et de pratiques situées, se diluent les dimensions du pouvoir qui se tissent entre pouvoir d'État et pouvoir de réseau, entre pouvoir économique et pouvoir communicationnel dans la nouvelle finance.

La communication a pour objet de présenter les analyses de la mondialisation, la place de l'État dans les différents énoncés pro-mondialisation et altermondialisation. Il convient de préciser le rôle de ces textes comme référent de la mobilisation, comme une analyse des possibles du mouvement.

1. LA NOUVELLE SPATIALITÉ : INTERDÉPENDANCE, CLIVAGES ET HIÉRARCHIES DE POUVOIRS

Pour penser les relations internationales américaines dans la globalisation, Nye avance la notion d'interdépendance entre la puissance commerciale et financière des États-Unis et les autres puissances démocratiques (Europe, Amérique Latine, Asie). Cette notion désigne les sources du pouvoir américain et son alternative entre l'équilibre (soft power) et l'hégémonie :

La révolution informationnelle fonctionne à la fois comme diffusion et comme décentralisation, soit un pouvoir soft dont il faut analyser les trois informations : flux, avantage en situation compétitive, la connaissance des plans de votre compétiteur... La globalisation sert le pouvoir américain et atténue la place et l'autonomie des cultures locales. (Nye, 1996)

L'auteur pose la question de la gouvernance du globalisme : « Le front intérieur est traversé par le retard moral et la division culturelle, par l'immigration et les valeurs américaines, par la confiance dans les institutions ».

En dressant des limitations du pouvoir américain globalisé, il suggère la stratégie des biens publics globaux soutenant les droits humains et la démocratie. L'auteur dresse la bataille entre unilatéralistes et multilatéralistes où tentent de s'articuler la souveraineté, la démocratie et les institutions globales. Cette option délibérative permet de relier la démocratie Internet, la décentralisation et l'autonomie.

1.1. L'État cosmopolite et la gestion des risques : les nouvelles hiérarchies cosmopolite

Beck (2003), dans son dernier ouvrage, reprend une analyse croisée de la politique intérieure mondiale et d'un État cosmopolite. La politique mondiale est présentée comme un jeu d'ensemble, c'est-à-dire un « méta jeu » :

L'optique cosmopolitique se propose de conceptualiser ce qui se joue autour de la modification des positions de pouvoir et des fondements de pouvoir dans l'espace global, en mettant au premier plan les relations de réciprocité qui existent entre les espaces politiques et économiques. (Beck, 2003, p 118)

Le rôle de l'État se déporte sur les risques civilisationnels, sur l'asymétrie de pouvoir entre les risques financiers et les risques civilisationnels.

Le métapouvoir de l'économie mondiale face aux États nationaux repose sur l'exit option que le capital s'est arrogé dans l'espace digital. Ce métapouvoir échappe aux catégories du légal et de l'illégal. Il n'est ni légal, ni illégal, mais « translégal » ; et pourtant il a le pouvoir de modifier les règles, édictées principalement par les États, de la domination légitime dans l'espace mondial et transnational. (*Idem*, p. 122) La clef du pouvoir n'est plus la puissance militaire, mais la position respective de chaque État sur le marché mondial. (*Idem*, p. 123)

Le métapouvoir de l'économie mondiale rend vulnérable à la violence et dépendant de la violence. « La nouvelle dialectique entre les questions globales et les questions locales filtrent à travers les mailles de la politique nationales ». (Held, 1995)

Cela entraîne deux conséquences : premièrement, il n'est pas possible de pré-supposer la globalité comme une « communauté de destin » global. Deuxièmement, il faut au contraire montrer que la globalité (telle que la conçoit la théorie du métapouvoir) est une fabrique de conflits globaux, et par là même, une fabrique de réflexivité globale... La théorie du métapouvoir renvoie toutefois à la dynamique propre des processus globaux de négociations qui produisent les minimalia d'un horizon d'attentes normatives ; politiquement très puissant d'une gouvernance mondiale. (Held, 1995, p. 172)

Les nouvelles formes de l'échange (communication, finance) impulsent de nouvelles formes de pouvoir. Par-delà la figure de l'État enserré par les réseaux, les nouvelles dynamiques de coopération et concurrence, la reconfiguration de l'État national et sa souveraineté interpellent la définition du social entre le gouvernement et la gouvernance.

1.2. La formation des pouvoirs entre interdépendance, clivages et du sujet collectif

Comment se forme la nouvelle spatialité sociale et politique liée aux processus contemporain de mondialisation (Berger 1995 ; Dore, 1997) ? Est-ce par la translation conjuguée des productions et la translation des savoirs (Negri, 2002) ? Peut-on revenir à l'opposition classique des hiérarchies des pouvoirs montants (démocratie et collectifs de base) et des pouvoirs descendants (celle des élites) et de la stratification sociale, celle des nouveaux rapports entre le global, le mixte et le particulier (Lefebvre, 1973) ? C'est poser la place de l'individu dans la globalisation et des différentes médiations sociales qui le soutiennent (éducation et socialisation, institution et biographies). Les analyses actuelles de la globalisation insistent sur l'importance des phénomènes de latéralisation (réseaux, négociation, mise en équivalence) dans les discours de gouvernance. La notion de pouvoir se diffuse dans la circulation de l'information généralisée (Castells, 2000), la démultiplication des noeuds de pouvoir et de certains centres de pouvoirs (Beck, 2003).

Les analyses contemporaines de la démocratie ascendante (c'est-à-dire la méthode « bottom up ») insistent sur la résistance, sur la formation des collectifs, mais aussi sur la demande de droits, sur la montée en généralité. Mais la formation de nouveaux sujets collectifs autonomes affronte la question des interdépendances (économiques, informationnelles, technologiques) et corrélativement des clivages multiples (entre nations et ethnicité, entre eux et nous, entre groupes sociaux et cultures politiques, entre générations).

C'est l'intérêt d'observer les pratiques contemporaines de la mobilisation alter, d'analyser les discours construits de l'altermondialisation. Nous pouvons observer l'alternance de discours globalisants, des forums globaux et de sujets différenciés et clivés dans leurs conditions sociales. Les nouveaux sujets globaux se forment dans cette énonciation doublement positionnée entre citoyenneté active et forums sociaux.

2. LES MOBILISATIONS ALTER

L'altermondialisation est entrevue comme un mouvement social et aussi comme un ensemble de discours au statut incertain (critique sociale, nouvelles utopies, recyclage d'utopies anciennes). Quelle est la force d'entraînement de ce discours? L'analyse des mobilisations rencontre certaines difficultés dans la mesure où elle procède par secteurs de mobilisation, isolant le groupe support et un groupe leader (Fillieule). Mais l'importance du thème mobilisateur relève de la visibilité et de la dépendance des médias, des cadres de mise en scène de la mobilisation (analyse des cadres, c'est-à-dire « frames »), (selon Snow *et al.*, 2003). Cette analyse privilégie les comportements réactifs des jeunes, la résonance à l'événement et les théories de la participation individuelle.

Le forum social, entrevu comme un mode particulier d'organisation et d'événements de l'altermondialisation, apparaît comme le lieu apparent de la convergence. Il faut en analyser les différentes composantes du regroupement et le sens conjoncturel du regroupement, le rôle plus ou moins structurant des organisations et des thématiques.

La démarche de recherche procède alors par événement pour caractériser la réception des différents publics et les différents modes de participation :

- le forum social de Porto Allegre (1997) et la nouvelle forme de participation citoyenne au budget ;
- Seattle (1999), les coalitions anti-OMC et la résonance sur l'Internet ;

- le FSE est caractérisé par la convergence des mouvements sociaux, ATTAC, FSE Brésil, mobilisation syndicale italienne, mouvements antiguerre, anarchiste, autonomiste et pacifiste.

Une enquête spécifique réalisée lors du sommet G8 d'Évian et Lausanne (1998) (Della Porta, 2003) expose les comportements spécifiques de deux publics et leurs convergences transitoires :

- le public des organisations syndicales, NGO, ATTAC ;
- le public des jeunes, jeunes étudiants (alter), jeunes anarchistes (« Black blok »)

La question est de préciser comment les forums sociaux et la démarche d'ATTAC permettent de lier les deux publics dans une nouvelle culture politique.

Une exigence analytique est de prendre un recul historique sur les différentes mobilisations face aux nouveaux systèmes de gouvernance, d'analyser la portée des différents discours et diverses pratiques de l'altermondialisation devant l'histoire et la transformation des systèmes de gouvernance et des institutions nationales. Le forum du Comité de recherche de l'AISLF : « Identité, espace et politique » (Tours, 2004) a permis de mettre en discussion et en convergence les différents segments de mobilisation, leur convergence relative, leur trame commune, leur différenciation, leurs histoires. Il a permis d'agencer des histoires respectives, des trajectoires de mobilisation et une histoire commune (coalition, consensus, thème, culture commune, élaboration intellectuelle). Ainsi se conjuguent deux histoires conjointes avec une part d'imaginaire, une part d'analyse, restituant les apports réciproques de l'idéologie et de l'utopie (Ricoeur, 1997).

Tableau 1

Typologie des formes et pratiques de citoyenneté à l'heure de la gouvernance et des institutions flexibles

Formes et pratiques démocratiques	Les institutions normatives et symboliques	Les institutions flexibles et conventionnelles
Les institutions instrumentales	La démocratie républicaine (le vote et le budget)	La citoyenneté active (les droits sociaux, les droits politiques)
Des institutions communautaires	La démocratie de proximité	La délibération des communautés

Source : Verpraet, 2003.

3. LES DISCOURS DE L'ALTERMONDIALISATION

La pensée altermondialiste se présente comme une pensée ouverte, différentialiste. Dans le discours alter, il est possible de préciser la place des choix de la citoyenneté face aux contraintes globales, ce qui est négociable, ce qui ne l'est pas.

Plusieurs courants idéologiques et utopiques peuvent être distingués :

- la critique humaniste poursuit l'approfondissement de la base anthropologique face à des pouvoirs globalisés ;
- la critique intellectuelle cherche à dénoncer les logiques sociales qui portent une mondialisation déviée ;
- la critique anarchiste prône le renversement des institutions publiques affaiblies dans la globalisation.

La pensée altermondialiste s'insère dans le nouveau paradigme communicationnel où prime la question de la reconnaissance. Mais la reconnaissance par autrui dans ce monde globalisé (Mead, 1963) suppose de distinguer l'autre comme adversaire et le « nous » comme lieu et forme de solidarité. La dialectique du Je et de l'Autre se complète avec la dialectique du Je et du Nous (Benhabib, 2002). Dans ces modalités de constructions de l'Autre et du Nous se distinguent la critique humaniste et développementaliste, et la critique intellectuelle et marxiste. Les nouvelles formations de pouvoir tissées entre les interdépendances globales, les clivages et les sujets collectifs en formation supposent une double réagencement subtil mais récurrent entre l'Autre, le Je et le Nous :

Une telle conscience communicationnelle, liée à la reconnaissance de Soi dans l'Autre est précisément, ce qui doit marquer la compréhension contemporaine du Monde... Les temps historiques comme l'espace social deviennent les milieux de la reconnaissance où communique la puissance désormais explicite par laquelle l'identité contemporaine entreprend de se construire dans une expérience qui s'ouvre à celle des autres identités. (Ferry, 1991, p. 156)

3.1. La critique économique et humaniste

La critique humaniste poursuit une critique des logiques économiques globales. Son horizon interprétatif est de reformuler une base anthropologique et culturelle face aux mutations technologiques et économiques accélérées. Elle induit de nouvelles formes de développement social face à la conception économiciste de la globalisation. Mais elle reste proche du courant utopique selon la forme humanitaire libérale (selon Mannheim, 1952/1956).

3.1.1. *L'illusion néo-libérale*

a) L'analyse de la modernisation

La globalisation est entrevue comme une promesse pervertie et comme une croissance pervertie. René Passet propose une analyse des déséquilibres du marché, des nouveaux critères d'arbitrage, entre la déréglementation et la désintermédiation :

La situation s'est inversée : c'est la stabilité de la monnaie qui est prioritaire et le réel qui s'adapte (p. 106). Ce qui entraîne une conception financière des droits de l'individu. L'individu y est défini comme un portefeuille de droits créances dont il faut défendre la valeur (p. 105). La recherche de productivité, phénomène positif, se transforme en productivisme négatif à partir du moment où le phénomène, cessant de servir ses finalités humaines, se boucle sur lui-même pour devenir sa propre finalité (p. 164).

La Nature passe du ménagement au saccage, avec le déplacement de la frontière entre le vivant et l'inanimé (années 1930), entre vie naturelle et vie artificielle (après 1930, avec la disparition de la frontière de ce qui est brevetable (années 1980) (p. 172). Les trois issues possibles sont inquiétantes (p. 17) : l'autodestruction progressive du système, l'éclatement brutal par implosion de la bulle financière ; la recomposition par accumulation de solutions ponctuelles.

b) La construction de l'alternative

Il s'agit de renverser la démarche injonctive et destructive de la globalisation :

- priorité aux valeurs de l'homme et de la vie ;
- juguler le laisser-faire, pour une organisation mondiale du développement social (taxe Tobin) ;
- stimuler le processus de création (humanisme culturel).

Les mesures portent sur l'annulation de la dette et de l'aide internationale, la réduction du temps de travail, le revenu minimum garanti.

La place de l'homme relève d'un manifeste humaniste dans cette interprétation critique et réflexive de la mondialisation, avec les arguments suivants :

- l'homme, mesure de toute chose ;
- l'homme, jouet ou acteur de l'histoire ;
- l'homme et le bien général ;
- stimuler le processus créateur.

Mais dans ce texte très économique, avec de nombreuses mesures éparpillées, l'utopie n'est que faiblement discursive. Elle porte ses espoirs sur les ONG et de nouvelles équations sociales « Ainsi assiste-t-on à la naissance d'une conscience internationale? Des organisations qui ne sont pas des partis politiques, mais des ONG ou des mouvements sociaux comme ATTAC, informent, alertent, se concertent ou mobilisent ». L'utopie se formule discrètement comme une synthèse de l'humanisme et des nouvelles technologies : « L'ère du quantitatif ayant fait son temps, c'est par l'exploration des voies inépuisables de l'immatériel et du qualitatif que se poursuit l'ouverture d'une nouvelle étape de son évolution » (p. 282). Dans cette faille de la critique humaniste s'insèrent les écrits et les positions existentielles de Viviane Forester et de José Bové (2002). Viviane Forester (1996) poursuit une critique vive de l'exclusion du travail dans le chômage de masse issu de la délocalisation et de la globalisation d'une économie déterritorialisée.

3.1.2. *Le grain de l'avenir*

La démarche de José Bové procède d'une défense professionnelle, des difficultés de l'agriculture (« la pression de l'agriculture industrielle : 1) le titanic agricole, le coût réel de la pac ; 2) si tous les paysans du monde (via campesina) ; 3) les piliers de la sagesse paysanne ; 4) pour une charte de l'agriculture »). Il reprend néanmoins le mode d'argumentation de Passet (2000) : « Non à la mondialisation dévoyée pour des armes de citoyens spécifiques ».

« L'agriculture est un humanisme » développe une argumentation libérale qui rejoint l'altermondialiste :

Le libertaire est un philosophe, il pose la question essentielle pour une société : « Est ce qu'on construit un monde autoritaire ou un monde non autoritaire ». Il renvoie au conflit entre Marx et Proudhon : il ne s'agit pas de vivre hors de toute société, mais de construire une société qui ne repose pas sur un système de pouvoir hiérarchique qui rende chaque individu responsable de la liberté des autres (p. 209). Le milieu rural possède cette tradition non autoritaire d'organisation communautaire de villages. Elle s'est exprimée historiquement à des endroits complètement différents de la planète sans même que les initiateurs correspondent entre eux (p. 211).

La place centrale du mouvement paysan est affirmée clairement dans une approche altermondialisation :

La lutte paysanne incarne une nouvelle citoyenneté qui allie le local et le global. Si la société peut se reconstruire dans le combat du mouvement paysan c'est parce que ces thèmes ont une universalité qui ne parle pas qu'aux paysans de la planète, mais aussi aux habitants de ville (p. 212). La pratique de son métier induit un rapport authentique à la nature et à l'univers qui vaut bien une philosophie. Je reproche au système productiviste d'avoir essayé d'écarter le paysan de

l'ensemble de cette relation à l'universel pour vouloir le réduire à une tâche technique sans avoir à se soucier des conséquences qu'elle peut avoir sur les équilibres biologiques, sur l'environnement, les nappes phréatiques, et en même temps les relations sociales (p. 212).

Sa démarche d'une base paysanne élargie, rencontre directement les forums sociaux :

- des chambres de réflexion pour l'agriculture et des ateliers internationaux;
- pour une charte de l'agriculture et une déclaration des droits et devoirs.

Cette démarche activiste fait rupture avec les intellectuels; les occupations légalisées; les attaques contre les OGM et la Monsanto; la désobéissance civile; le squat des terres cultivables; la mobilisation du consommateur.

3.1.3. La contestation des «sans»

L'analyse des minorités actives, avancée par Sommier (2003) peut être rangée au rang de la critique humaniste. Elle affirme que les forums sociaux ont pris le relais du mouvement des «sans», des minorités actives. Son objet porte sur le renouveau des mouvements contestataires en associant le mouvement des «sans», l'altermondialisation et la demande de droits. D'où la reformulation et les transformations de l'action collective à l'heure de la mondialisation

L'essoufflement des organisations syndicales traditionnelles trouve un relais dans les nouvelles formes d'auto organisation et de coordination :

La reviviscence du syndicalisme puise aux sources du principe de l'autonomie et des modèles de l'auto organisation, expérimentées dans les coordinations qui valorisent la participation des adhérents et la démocratie directe. Les nouvelles formes d'organisation trouvent leur origine et leur place dans les rapports de production, les rendant plus sensibles aux nouvelles formes d'organisation du travail, qui elles aussi prétendent valoriser la personne et l'autonomie. (Sommier, 2003, p. 86)

L'émergence de la mobilisation des «sans» est caractérisée par la démarche d'association et d'autonomie. «Le travail d'homogénéisation et de mise en cohérence de l'ensemble formé par ces associations eut à connaître plusieurs étapes» (p. 98). Le bouillon de culture du mouvement social est ainsi décrit : «La portée de tels face-à-face est grande sur le plan symbolique, car ils rompent avec le sentiment de fatalisme et d'impuissance des groupes sociaux face aux processus de mobilisation» (p. 115).

L'auteur caractérise un répertoire d'action original, entre coups de force et lobbying pour ces minorités actives à tonalité anarchiste, telles les actions

non conventionnelles de José Bové : « Alors que l'altermondialisation procède par mobilisation de masse, réseaux de connexion, rassemblement de réflexion et d'action (les forums sociaux) ont pris le relais du mouvement des sans, des minorités actives ». Elle souligne l'effet multiplicateur de l'hactivisme et des réseaux transnationaux.

L'humanisme critique assure les prémisses d'une utopie sociale. Peut-on pour autant parler de la refondation d'une utopie sociale? Les souffrances face aux effets de la mondialisation (domination, exploitation) soutiennent des arguments récurrents du discours alterhumaniste. Les limites de la résistance locale sont décrites; elles formalisent la demande d'expérimentations et débats sur les stratégies de résistance (Bové, 2002). La recherche de collectifs assume le sens du collectif (les forums sociaux, la ligne ATTAC). Il reste à préciser la formulation de ces utopies sociales par les intellectuels, la projection des utopies sociales dans de nouveaux sujets collectifs (Rancière, 1998), l'interprétation successive des intellectuels. Alors, nous pourrions préciser la portée d'une refondation des utopies sociales.

3.2. Convergence d'action et résonances

Le groupe associatif ATTAC présente un espace de discours (revue, intellectuels et déclarations), mais il tisse d'abord un espace d'action face à la globalisation et dans la redéfinition des espaces de globalisation.

Rappelons les étapes historiques de la formation du groupe ATTAC :

- le débat de l'Unesco sur communication et pouvoir (Ramonet, 1994);
- la déclaration d'ATTAC face à la mondialisation, pour une taxation des transactions financières, l'option citoyenneté (1997);
- la résonance et l'accompagnement des forums sociaux de Porto Allegre et des anti G8;
- la résonance du succès anti OMC (Seattle, 1998) et des actions Bové.

ATTAC s'affirme comme un espace d'action, un lieu de résonance des actions antimondialisation sur la ligne des forums sociaux et des transactions financières. Il est classé comme une organisation d'intellectuels et d'experts au forum social de Florence (2002). Il est alors intéressant de suivre les définitions intellectuelles progressives d'ATTAC :

- les journalistes citoyens dans le couplage entre communication et économie;
- les intellectuels développementalistes et humanistes (plaque);
- la participation des intellectuels marxistes et bourdieusiens;
- la redéfinition des institutions internationales.

L'analyse de la plaquette « Agir local et penser global, 2002 » permet de préciser cette dynamique de redéfinition sur plusieurs niveaux :

- l'argent devenu mesure de toutes choses ;
- capitalisme informationnel et émergence d'une société civile planétaire ;
- ce que la « world company » ne comprend pas ;
- l'État-nation, échelle de médiation par excellence.

Devant la critique de la globalisation débridée, sauvage, où le capitalisme produit et détruit des territoires, il s'agit de « reconstituer le continuum des emboîtements des territoires, comme des réseaux, qui fait que la globalisation est une coproduction complexe, parfois inconsciente, de stratégies, de décisions à toutes sortes d'échelles » (ATTAC, 2000, p. 34) :

- Le local, le régional, le national, le continental : telles sont les scènes actives de la globalisation. Le rappeler c'est non seulement retrouver des responsables à un phénomène trop souvent réduit à une nature quasi métaphysique, mais aussi reconnecter des échelles d'action que la pensée unique a réussi à disjoindre totalement (ATTAC, 2000, p. 35).
- À partir de là, c'est bien de territoires et de territorialités, il s'agit de stratégies de territorialisation à promouvoir contre un libéralisme qui a toujours fuit les contraintes collectives (ATTAC, 2000, p. 35).

Le sens des forums sociaux se démultiplie selon les niveaux de convergence (Forum social mondial, Forum social européen, Forum social local). L'organisation du mouvement ATTAC assume le débat entre le courant d'auto-organisation des forums sociaux locaux et le courant plus centraliste des forums sociaux européens dans une coordination problématique. Trois orientations de recherche peuvent être poursuivies face au phénomène ATTAC : la socialisation politique d'une nouvelle génération de protestation, l'analyse des événements médiatiques, l'analyse de l'influence politique de la médiatisation, de la socialisation.

Tableau 2

Convergence d'action et résonances médiatiques

	Réseaux	Inscription médiatique
Trajectoires des mouvements	Organisation	Identité médiatique
Thématisation	Message intérieur	Thématisation médiatique

Notre approche des mouvements sociaux combine l'approche interne (trajectoires, identités) et les approches externes (organisation, réseau, médiatisation). Elle précise la thématization interne (le message) et la thématization externe (la construction de l'identité médiatique) en ajustant les biographies, les trajectoires de mobilisation (convergence, réseaux et coordination), et la narration de la mobilisation. Dans cette approche, les nouveaux arrangements entre les formes de citoyenneté contribuent à l'analyse des nouveaux mouvements sociaux. Ces cadres culturels sont en élaboration dynamique devant les nouveaux arrangements de citoyenneté : au cours d'un long processus de sémantisation et d'énonciation de la citoyenneté.

3.3. La critique intellectuelle

Les derniers écrits de Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1998) tentent de définir une figure de l'intellectuel organique engagé dans un combat intellectuel contre un certain type de globalisation. Il élabore une figure de l'intellectuel critique associé à la formation de contre utopies. Ici, l'interprétation de la mondialisation et sa reconstruction sur d'autres valeurs sociales est soumise à une argumentation serrée (Ferry, 1991). Sa caractérisation intellectuelle de la globalisation comme un champ de forces liées au marché, liées à une certaine unification culturelle est développée progressivement dans deux textes : 1) La définition d'une position de résistance (*Manifeste de 1995*, dans Bourdieu : *Contrefeux 1*, 1998) ; 2) La définition d'une stratégie alternative : pour un mouvement social européen (*cf.* Bourdieu : *Contrefeux 2*, janvier 2001).

- a) Présente une caractérisation intellectuelle de la globalisation comme un champ de forces liées au marché et à un certain capitalisme

L'unification culturelle de ce champ économique provient de l'imposition du modèle américain (la culture de l'individu, associant la flexibilité et l'insécurité sociale). Cette unification culturelle est au service d'une domination (Gramsci, 1954).

« Globalization », ce mot qui fonctionne comme un mot de passe et un mot d'ordre, est en effet le masque justificateur d'une politique visant à universaliser les intérêts particuliers et la tradition particulière des puissances économiques (p. 84). La « globalization » désigne alors une politique économique visant à unifier le champ économique par tout un ensemble de mesures juridico politiques destinées à abattre toutes les limites de cette unification, tous les obstacles, pour la plupart liées à l'État nation, à cette extension. (Bourdieu, 1998)

- b) Sa définition d'une position de résistance (*Manifeste de 1995*, dans Bourdieu, 1998)

La définition insiste sur les pratiques d'un savoir engagé. Il caractérise l'intellectuel public (« Le public intellectual », ASA) et son double

engagement entre l'académie et l'implication («scholarship et commitment»), pour sortir résolument du microcosme académique.

Nous devons opposer les productions de réseaux critiques, rassemblant des «intellectuels spécifiques» (au sens de Foucault) dans un véritable intellectuel collectif capable de définir lui-même les objets et les fins de sa réflexion et de son action, bref autonome» (Bourdieu, 1998, p. 36). C'est là que l'intellectuel collectif peut jouer son rôle irremplaçable, en contribuant à créer les conditions sociales d'une production collective d'utopies réalistes (Bourdieu, 1998, p. 37).

Son analyse critique de la mondialisation comme «utopie et croyance» s'interroge sur la force de ce discours dominant qui n'a rien à opposer à la vision néo libérale.

Si elle a cette sorte de banalité, c'est qu'il y a tout un travail d'inculcation symbolique auquel, passivement, participent les journalistes et les simples citoyens. C'est tout un ensemble de présupposés qui sont imposés comme allant de soi. J'ai évoqué la globalisation, c'est un mythe au sens fort du terme, un discours puissant, une idée force, une idée qui a de la force sociale, qui obtient la croyance. C'est l'arme principale des luttes contre les acquis du «welfare state» (p. 39).

D'où la position de l'intellectuel critique: «Contre cette doxa, il faut me semble-t-il se défendre en la soumettant à l'analyse et en essayant de comprendre les mécanismes selon lesquels elle est produite et imposés» (Bourdieu, 1998, p. 36).

Le néo-libéralisme est reconnu comme l'utopie (en voie de réalisation) d'une exploitation sans limites: «Et si le néo-libéralisme n'était en réalité que la mise en pratique d'une utopie, le néo-libéralisme, ainsi converti en programme politique, mais une utopie qui, avec l'aide de la théorie économique dont elle se réclame, parvient à se penser comme la description scientifique du réel» (Bourdieu, 1998, p. 108). Mais cette domination utopique de l'économie requiert une anthropologie spécifique et une critique spécifique: «L'institution d'un monde darwinien ne pourrait sans doute pas réussir aussi complètement si elle ne trouvait la complicité des habitus précarisés que produisent l'insécurité et l'existence à tous les niveaux de la hiérarchie». L'opposition entre l'altermondialisation individuelle et collective, entre mondialisation et rassemblement préfigure une dimension anthropologique de l'altermondialisation. Cette analyse critique de l'économie comme croyance, comme ensemble de dispositions intériorisés est reprise dans les écrits de Lebaron (1999): «Les produits de l'économie font l'objet d'une chaîne de diffusion multiple. L'étude des chaînes sociale de la croyance économique doit faire une place privilégiée aux dispositions sociales, aux dispositions des agents face aux modèles économiques financiers».

Mais la formulation d'une contre utopie pour un autre monde reste minimaliste devant la pression de la violence symbolique :

À cette économie étroite et à courte vue, il faut opposer une économie du bonheur qui prendrait acte de tous les profits, individuels et collectifs, matériels et symboliques, associés à l'inactivité ou à la précarité... On ne peut pas tricher avec la loi de la conservation de la violence ; toute violence se paye et par exemple, la violence structurale qu'exercent les marchés financiers, sous la forme de débauchage, de précarisation (Lebaron, 2000, p. 46).

c) La définition d'une stratégie alternative part de la définition initiale pour un mouvement social européen (1995).

Elle se place en rupture avec le néo-libéralisme habile du contrat et de la flexibilité.

La construction d'une confédération syndicale européenne unifiée est un projet indispensable pour inspirer et orienter la recherche collective des innombrables transformations des institutions collectives et des milliers de conversions des dispositions individuelles qui seront nécessaires pour faire le MSE (Bourdieu, 1998, p. 21). La question est de savoir si les nouvelles structures de mobilisation transnationales parviendront à entraîner les structures traditionnelles qui sont nationales.

L'appel des États généraux du mouvement social européen (juillet 2000) prône les forums sociaux européens, délibératifs, la convergence plus que la coordination de l'action.

Bilan : cette analyse critique d'intellectuel requalifie la globalisation, l'État, le syndicalisme dans des foyers unifiés de résistance. Mais sa stratégie d'internationalisation (MSE) doit s'associer aux foyers de résistance sur les politiques nationales et les institutions publiques. L'ajustement entre les forums sociaux, des organisations syndicales renouvelées et les réseaux de jeunes devant la déconstruction des politiques publiques demande plus de temps et d'étapes réflexives.

4. LE CONSTRUCTIVISME SOCIOHISTORIQUE ET LES CONVERGENCES DANS LA MONDIALISATION

Aguiton (2001) replace la mondialisation et l'altermondialisation (visions et actions) dans les cycles sociohistoriques de l'économie : la réorganisation du monde à partir de la guerre du Golfe (1991) a produit la mondialisation du capital, comme révolution globale. Il identifie les différentes forces en mouvement dans cette mondialisation des enjeux : des syndicats en mutations ; une nouvelle radicalité dans la jeunesse ; les mouvements paysans, les mouvements de lutte contre l'exclusion. Il souligne la portée respective des

campagnes et initiatives communes (Jubilee 2000, Banque mondiale et la taxe Tobin, les forums sociaux, les G8). Les nouvelles formes d'action et de mobilisation visent la recherche de convergences dans le nouveau champ de force de la mondialisation et de l'altermondialisation : « La première inquiétude porte sur la capacité des mouvements à articuler leurs différentes mobilisations, et à éviter la marginalisation et l'isolement de certains d'entre eux, en particulier ceux qui émergent dans la jeunesse » (p. 224).

L'auteur procède à une évaluation des différentes visées alternatives selon leur portée historique. Celle-ci oscille entre la modestie du développement local et une organisation mondiale de la solidarité, entre la faiblesse de l'approche régulationniste et la recherche de nouvelles institutions internationales répondant aux rapports de force internationaux, enfin entre la régionalisation et le polycentrisme des économies. « C'est pour les années qui viennent tout l'enjeu du développement des mouvements, de leurs articulations et de leur capacité à produire des alternatives au néolibéralisme ». (2001, p. 233)

Bilan : la critique intellectuelle élabore différents constructivismes dans l'altermondialisation : le rapport idéologie/utopie selon K Mannheim ; le développement du cosmopolitisme face aux institutions floues (Beck, Neggri) ; la montée en généralité des protestations sociales (Aguiton) et la construction de forums (ATTAC) et de lieux de convergence ; l'unification de la critique sociale (Bourdieu *et al.*).

5. CONCLUSIONS : LA FORME ALTER

L'altermondialisation se présente comme une série de mobilisations, comme un mouvement social. Son mode d'action spécifique est le forum social, comme un lieu d'expression et de confrontation de différentes utopies sociales et comme espace de formation de nouveaux droits sociaux. D'où l'intérêt de préciser a) les nouvelles échelles de pouvoir et b) les nouveaux rapports entre utopie et idéologie selon les générations militantes ou activistes.

5.1. Spatialité et politique

Étudier la reconfiguration des spatialités est un préalable pour étudier les nouveaux rapports entre espace et politique. Notre analyse distingue les composantes suivantes : l'espace de la liberté et du libéralisme est associé au flux d'information et de marchandises. Mais l'espace du marché est assujéti à son emprise financière. Les espaces de l'appropriation, ville, région (et non plus État) tendent à se réduire devant le déclin du soutien de l'État, et de la

participation politique, contrôle de l'économie avec le déclin des régions industrielles et de leur sens productif (Boudreault, 2003).

Le déplacement des rapports entre espace et politique désigne le recouvrement du marché et des réseaux sur les institutions par une nouvelle dominance et violence symbolique, par un sujet impliqué dans l'action locale et dans la résistance, par la construction progressive des sujets politiques et des sujets collectifs. La forme utopique semble se dissoudre dans le monde de la marchandise (Boltanski, 2000), dans cette nouvelle spatialité accélérée et fragmentée, au risque d'un déclin de l'être social (Mannheim, 1936/1952/1956). Comment se placer hors du monde lorsqu'il nous englobe? Quelles sont les conditions possibles d'une énonciation de l'utopie?

Et pourtant, deux formes d'utopies principales se dégagent de l'analyse du discours alter :

- la critique humaniste et l'utopie développementaliste participent d'une sociologie de l'espérance, selon l'expression de Desroches (1964) ;
- la critique intellectuelle et l'utopie rationnelle recherchent de nouvelles institutions dans la mondialisation (vers l'État mondial) ;
- on notera aussi la place d'une critique anarchiste (Bové, Sommier) ici assimilée à la critique humaniste en horizon individualiste.

Tableau 3
Formes d'utopies principales de l'analyse du discours alter

Critique/visions	Développementalisme	Mouvement social	Marxiste	Écologiste
Humaniste	Passet	Sommier/ Bové	Lefebvre	
Intellectuelle		Bourdieu	Aguiton	Lipietz

5.2. Identités multiples et énonciations collectives

L'économie morale du mouvement apparaît éclatée entre plusieurs directions : le repli agricole, le développement local, les réseaux multiples, les «hacktivistes». Il convient alors de préciser ce qui s'énonce ensemble. C'est l'analyse des répertoires d'action ouverte par Tilly. C'est l'analyse des convergences selon Aguiton. Les déplacements de la formation identitaire montrent à la fois un épuisement des identités projectives et le développement important d'identités défensives. La mentalité alter ouvre sa capacité de résistance à un

travail latéral de mise en réseau, de convergence momentanée (les forums sociaux), où la capacité projective se développe dans ces lieux de rassemblement.

Les démarches de reconstruction caractérisent la formulation utopique sur deux registres : nous avons noté les reconstructions anthropologiques propres à la formulation humaniste ; nous avons reconnu les reconstructions historiques propres aux formulations intellectuelles. Il ne s'agit pas d'une discursivité d'argumentation comme dans le discours médiatique construisant la globalisation, mais d'une discursivité de représentation, pour inventer de nouveaux schémas de représentations et d'action : a) penser la globalisation comme une construction idéologique et b) caractériser l'altermondialisation comme une pratique signifiante.

Devant les arènes de la globalisation et leurs lieux de décision des règles financières (OMC, G8) prennent place les différents forums sociaux de l'altermondialisation. Cette remarque souligne le moment de clivage dans l'interprétation de la mondialisation. Elle pourrait préfigurer les prémisses d'une communauté politique, sous la condition de nouvelles institutions politiques, capable de construire de nouvelles politiques publiques (Jobert, 1995). Dans la phase actuelle, le développement clivé de visions du monde, les rassemblements, et les actions spécifiques, importent tout autant pour tracer les voies d'un autre développement social les dimensions sociologiques de l'altermondialisation.

La mutation sociohistorique dans la mondialisation implique un déplacement du rapport entre l'idéologie et l'utopie dans la construction du réel :

Pour la maîtrise de chaque situation historique, une certaine structure de pensée est nécessaire, qui s'élève à la hauteur des exigences des problèmes réels auxquels nous avons à faire face en fait, et qui soit à même d'intégrer ce qui est pertinent dans les divers points de vue en conflit (Mannheim, 1936/1952/1956, p. 117). [...] Les hommes doivent apprendre à penser de façon nouvelle, car l'homme est une créature qui doit continuellement se réadapter à son histoire sans cesse changeante (Mannheim, 1936/1952/1956, p. 122).

Aux rapports historiques du ^{xix}e siècle, où se font face les utopies sociales et les idéologies politiques d'État (Marx, Namer), succède le clivage entre les idéologies de la globalisation (Davos, OMC, G8) et les nouvelles utopies alter. Devant ce nouveau rapport entre les idéologies du capitalisme et l'utopie de la globalisation (Bourdieu, 1998) se mettent en place de nouveaux rapports entre l'utopie de l'altermondialisation et les idéologies sociales.

Les différentes idéologies sociales se projettent dans une nouvelle utopie. «Un autre monde est possible», selon ATTAC et les forums sociaux. Le marché libéral domine dans la globalisation, la seule stratégie possible serait de résister sur les droits acquis. La décomposition de l'État facilite un retour de

l'utopie sociale (ligne humaniste, droits de l'homme et autonomie de l'individu). L'analyse de Bourdieu discerne ainsi la mondialisation comme utopie et comme croyance. Dans cette ligne d'analyse, les utopies « alter » seraient écartelées entre les idéologies capitalistes et l'utopie de la globalisation. Tel le reclassement des conservatismes paysans et nationaux dans l'utopie alter.

Approfondir la critique réaliste demande de reconnaître un clivage entre l'idéologie libérale (réseau, grand marché, nouvel universalisme) et l'individualisme engagé, notamment dans le reclassement des citoyennetés actives (Verpraet, 2003, Dos Santos Alvarez, 2005). Dans les interdépendances de la globalisation, notre analyse montre les clivages en cours entre l'utopie de la mondialisation, ses dégâts et la construction progressive des alternatives proliférantes dans le travail des critiques économiques et humanistes, dans les formulations symboliques et théoriques. « L'utopie intervient aussi dans le processus de légitimation : elle ébranle un ordre donné en proposant d'autres manières de répartir l'autorité et le pouvoir. La légitimité est l'enjeu du conflit entre idéologie et utopie » (Ricoeur, 1997, p. 238).

5.3. La demande de droits et la citoyenneté active

Revendications et plateforme syndicale relient les droits sociaux et les droits culturels : les droits sociaux des plateformes syndicales (Gênes 2000, Forum social européen), les droits culturels sont affirmés face à la marchandisation généralisée, notamment les biens publics mondiaux. Le droit à l'information est formulée comme une nouvelle stratégie « symbolique » de l'association ATTAC :

Le droit à l'information, c'est d'abord le droit à une information différente de celle des médias dominants, à une liberté de la presse trop souvent confisquée à des fins commerciales par les défenseurs de l'ordre néo-libéral. ATTAC doit intensifier son propre rôle de média alternatif et soutenir les autres médias alternatifs qui partagent ses principaux objectifs : contester le traitement de la contestation par les médias, refuser de se soumettre aux caricatures de débat démocratique, – informer sur l'information (Bulletin ATTAC 2004).

La place spécifique des chartes dans les forums sociaux mérite d'être soulignée : cf. la charte d'ATTAC (sur la taxation des transactions financières et la taxe Tobin), la charte de Porto Allegre (le budget participatif), la charte des communes contre l'AGCS, la charte sur une autre constitution européenne. Il s'agit d'une déclaration de droits, formulée collectivement, qui engage d'abord le respect des participants avant d'engager (éventuellement) les pouvoirs publics (pression, institutionnalisation,), mais plus sûrement les discours de réforme.

Les arènes apparaissent comme des sites où les identités sont potentiellement constituées et mobilisées plus que comme des sites dans lesquels les

participants avec des identités fixes engagent un dialogue politique. La communalité des expériences et des identités facilite la discussion et la compréhension approfondie plus qu’une représentativité simple. Entre la démocratie fermée des financiers (*shareholders*) et la démocratie ouverte des participants (*stakeholders*), prend place la recomposition des partenariats par delà les institutions représentatives.

5.4. Nouveau défi entre la citoyenneté active et les institutions sociales:le social et la souveraineté publique

La nouvelle échelle de relations entre les institutions sociales et la gouvernance laisse place à de nouvelles formes de revendication citoyenne par les groupes de pression, par les mouvements sociaux, par les politiques symboliques et médiatiques de l’identité. La politique du bien commun, de coopération et de solidarité au niveau local doit composer avec la différenciation des intérêts sociaux au niveau métropole et écologique.

Tableau 4
Institutions et places des nouvelles formes de revendication citoyenne

	Domination	Exclusions
Alternatives	Droits informels et culturels Changement de règles et de régulation au niveau international Nouvelles coalitions progressives	Accès et distance Acteurs sociaux et subjectivation Politiques alternatives
Type de nationalisme	Capacité de négocier les règles pour l’État national Instrumentalisation de l’État national Incorporation de l’État	Nationalisme défensif Nationalisme exclusif

Entre la géographie du pouvoir et l’analyse politique des principes de citoyenneté et de constitution, l’analyse sociologique peut affiner la différenciation sociologique entre les types d’acteurs et la segmentation des institutions. La distance entre la citoyenneté active et la définition des politiques sociales s’élargit dans une période de redistribution de l’État-providence qui réduit la situation de droits. Il en résulte des difficultés à lire les termes de l’échange politique entre la citoyenneté active et la recomposition des institutions, entre identités et normes. Le procès de soutien à la citoyenneté active établit la dynamique de combinaison des différents droits entre la citoyenneté territoriale, la citoyenneté républicaine et les nouvelles radicalités.

Une nouvelle configuration de la souveraineté se dessine sur deux axes d'analyse : aux rapports sociaux perçus entre domination et exclusion s'ajoutent les rapports politiques tissés entre les alternatives et le type de nationalisme.

BIBLIOGRAPHIE

- Agriolansky, E., O. Fillieule et N. Mayer (2005). *L'altermondialisation en France, la longue histoire d'une nouvelle construction*, Paris, Flammarion.
- Aguiton, C. (2001). *Le monde nous appartient*, Paris, Plon.
- ATTAC (1998). *Contre la dictature des marchés*, Paris, La dispute.
- ATTAC (2000). *Agir local. Penser global, Les citoyens face à la mondialisation*, Paris, Mille et une nuits.
- Baczko, B. (1984). *Les imaginaires sociaux, Mémoires et espaces collectifs*, Paris, Payot.
- Beck, U. (2003). *Pouvoirs et contre-pouvoirs à l'ère de la mondialisation*, Paris, Aubier.
- Benhabib, S. (2002). *The claims of culture, Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Berger, S. et R. Dore (1997). *National Diversity and Global Capitalism*, Cambridge University Press.
- Boltanski, L. (2000). *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- Bourdieu, P. (1998). *Contre-feux 1. Propos pour servir à la résistance contre la mondialisation libérale*, Paris, Raisons d'agir.
- Bourdieu, P. (2001). *Contre-feux 2, Pour un mouvement social européen*, Paris, Raisons d'agir.
- Boudreault, P. (2003). *Retours de l'utopie. Recompositions des espaces et mutations du politique*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Bové, J. et F. Dufour (2002). *Le grain de l'avenir. L'agriculture racontée aux citoyens*, Paris, Plon.
- Burawoy, M. et al. (2000). *Global Ethnography Forces. Connections and Imaginations in a Post Modern World*, Berkeley, University of California Press.
- Callon et Law (2004). « Absence/Presence, Circulation and Encountering in Complex Space », dans revue *Environnement and Planning D, Society and Space*, Londres, Pion Éditeur, février 2004.
- Castells, M. (2000). *The Information Age: Economy, Society, and Culture*, Oxford, Blackwell.
- Della Porta, I. (2003). *Introduzione della scienza politica*, Bologne, Il Mulino.
- Desroches, P.H. (1964). *Sociologie de l'espérance*, Paris, Seuil.

- Dos Santos Alves, J.-A. (2006) «Un nouveau paradigme dans le tournant du XVIII^e au XIX^e siècle, Émergence de l'individu social moderne», dans Pierre-W. Boudreault et Denis Jeffrey (dir.), *Identité en errance*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Dryzek, J. (2000). *Deliberative Democracy and beyond. Liberal, Critics, Contestations*, Oxford, Oxford University Press.
- Ferry, J.-M. (1991). *Les puissances de l'expérience*, Paris, Seuil, tome 1.
- Forester, V. (1996). *L'horreur économique*, Paris, Fayard.
- Gramsci, A. (1954). *Lettres de prison*, Paris, Éditions sociales.
- Held, D. (1995). *Democracy and global order*, Cambridge, U.K., Polity Press.
- Jenkins, R. (1996). *Social Identity*, Londres, Routledge.
- Jobert, B. (1995). «Rhétorique politique. Controverses scientifiques et construction des normes institutionnelles», dans A. Faure, G. Pollet et P.H. Warin, *La construction du sens dans les politiques publiques*, Paris, L'Harmattan.
- Jones, C.H. (1999). *Global Justice. Defending cosmopolitanism*, New York/Cambridge, Oxford University Press.
- Lebaron, F. (2003). *Le savant, le politique et la mondialisation*, Paris, Éd. du Croquant.
- Lebaron, F. (1999). *La croyance économique*, Paris, Seuil.
- Lefebvre, H. (1974). «Espace et politique», dans *Le droit à la ville*, Paris, Seuil.
- Lefebvre, H. (1973). *Espace et politique*, Paris, Anthropos.
- Lefebvre, H. (1977). *Le mode de production étatique*, Tome 3, *De L'État*, Éd. UGE.
- Mannheim, K. (1956). *Idéologie et utopie*, Londres/Paris, Marcel Riviere.
- Mannheim, K. (1946). *Ideology and Utopia*, New York, Harcourt, Brace.
- Mead, G.H. (1963). *L'esprit, le soi et la société*, Paris, Presses universitaires de France.
- Moreau Desfarges, P. (2003). *La gouvernance*, Paris, Presses universitaires de France.
- Namer, G. (2003). *Le contretemps démocratique, révolte morale et rationalité de la loi*, Paris, L'Harmattan.
- Neggri, T. (2001). *L'empire*, Paris, Gallimard.
- Nye, J.S. (1996). *The Paradox of American Power*, Oxford, Oxford University Press.
- Passet, R. (2000). *L'illusion néo libérale*, Paris, Flammarion.
- Ramonet, I. (1994). *Géopolitique du chaos*, Paris, Galilée.
- Rancière, J. (1998). *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard.
- Ricoeur, P. (1997). *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil.

- Snow, D., P. Soule et H. Kriesi (2002). *The Blackwell Companion of Social Movement*, Oxford, Blackwell.
- Sommier, I. (2003). *Le renouveau des mouvements contestataires à l'heure de la mondialisation*, Paris, Flammarion.
- Tarrow, S. (1999). *Power in Movement, Social Movements, Collective Action and Politics*, New York/Cambridge, Cambridge University Press.
- Tilly, C. (2002). *Stories, Identities and Political Change*, Boulder/New York, Rowman and Little Field.
- Verpraet, G. (2003). «Gouvernance et démocratie», dans *Villes en Parrallèles*, Nanterre, Université Paris 10, p. 135-142.

LES AUTEURS

Brigitte Beauzamy termine une thèse sous la direction de Michel Wieviorka (CADIS – EHESS) qui porte sur les pratiques d'action directe dans la sphère militante dite antimondialisation – un thème au centre de ses travaux récents, comme l'article « Le contre-sommet, une action directe contre la “mondialisation néo-libérale” ? » paru dans le *Journal des anthropologues* en 2004. Elle est assistante de recherches au CIR, où son activité concerne principalement le projet européen Xenophob, qui porte sur les multiples facettes des discriminations institutionnelles en Europe. Dans le cadre de ce projet, elle a coécrit avec la professeure H. Flam (Université de Leipzig) un article sur la violence symbolique, à paraître dans G. Delanty, R. Wodak et P. Jones, *Migrant Voices*, University of Liverpool Press. Avec Alain Touraine, elle a participé à une recherche sur les transformations de la construction de la subjectivité des femmes. Elle enseigne à l'université Paris XIII.

Nora Bouaouina est chercheure en démographie historique à l'École des hautes études en sciences sociales, Paris. Parmi ses travaux : Les pratiques d'usage de l'espace habité fragmenté : cas de la ville d'Alger entre fracture et lien social, conférence présentée au Colloque : *Nouvelles socialités à l'ère des Fragmentations*, Istanbul, AISLF (2005), organisé par l'Association internationale des sociologues de langue française ; aussi « L'appropriation de l'espace public d'Alger par l'Algérienne dans les années de crise entre sacralisation et violation de l'honneur symbolique » (2005), Congrès international des recherches féministes dans la francophonie plurielle intitulé *Citoyennes sans frontière*. Actes du congrès, Ottawa.

Pierre-W. Boudreault est docteur en sociologie de l'École pratique des Hautes Études (6^e section Sorbonne), Paris. Professeur à l'Université du Québec à Chicoutimi, il dirige l'Équipe de recherche en sciences sociales (EDRESS). Il est coresponsable du Comité de recherche n° 1 : Identité, espace et politique, de l'Association internationale des sociologues de langue française (AISLF). Membre du Centre d'études sur l'actuel et le quotidien (CEAQ), Paris V-Sorbonne. Ses travaux de recherche portent sur les questions régionales et urbaines dans le contexte de la globalisation. Recompositions des espaces identitaires et redéfinitions des échelles de pouvoir. Parmi ses publications récentes : *Retours de l'utopie. Recompositions des espaces et mutations du politique*, Québec (2003), Presses de l'Université Laval ; *L'imaginaire urbain et les jeunes. La ville comme espace d'expériences identitaires et créatrices* (2004),

Presses de l'Université du Québec, et « Dynamique de la poly centralité urbaine au Saguenay et les jeunes face à la culture de la communication », *Revue Organisations et territoires*.

Katherine Burlen est docteure en sociologie et chargée de recherches CNRS au CERSA (Sorbonne, Paris II), dans une équipe animée par J. Chevallier, M. Chauvière et M. Borgetto. Elle s'est notamment spécialisée au sujet des politiques prestataires de services urbains, des interventions dans le social et des groupements d'usagers; elle travaille actuellement sur les « Interfaces entre modernisation administrative et rôle des sciences sociales dans la programmation des services urbains », comme sur les nouvelles conditions de politisation ordinaire, au travers des nouveaux dispositifs établis dans le cadre de la démocratie participative. Elle est l'auteure de la « Banlieue Oasis », H. Sellier et la question des cités-jardins, PUV, 1987; « Sociabilité associative et services communaux, 1900-1940 », 1989, « The Associations of Local Government, CEOs in Europe », n°11, 1996, et « Citadin-citoyen », Harmattan, 2003, à propos de l'héritage républicain dans les nouvelles modalités citoyennes.

Raphaël Canet est chercheur postdoctoral au sein du Groupe interdisciplinaire de recherche sur les Amériques (GIRA) de l'INRS-UCS à Montréal. Il est également chercheur associé à la Chaire de recherche du Canada en mondialisation, citoyenneté et démocratie de l'Université du Québec à Montréal. Ses recherches en cours portent sur les mobilisations politiques, la question des identités, les théories de la nation et du nationalisme, les transformations de la citoyenneté en contexte mondialisé, la société de l'information et la gouvernance. Titulaire d'un doctorat en sciences sociales et sciences de la connaissance de l'Université de Paris IV Sorbonne et d'un Ph. D. en sociologie de l'Université du Québec à Montréal (2002), réalisés en cotutelle, il a publié *Nationalismes et société au Québec* (Montréal, Athéna éditions, 2003), de même que *La régulation néolibérale. Crise ou ajustement?* (Montréal, Athéna éditions, 2004) et *La nation en débat. Entre modernité et postmodernité*, dont il a assumé la direction en collaboration avec Jules Duchastel (Montréal, Athéna éditions, 2003).

Wanda Dressler est chargée de recherche à l'UMR Laboratoire de dynamiques sociales et recompositions des espaces (LADYSS), du CNRS et de l'Université de Paris X-Nanterre. Titulaire d'un doctorat de 3^e cycle en sociologie de Paris X-Nanterre, elle dirige des recherches au CNRS en sociologie. Ces recherches portent sur l'analyse des transformations politiques et identitaires en Europe de l'Est et de l'Ouest depuis l'après-guerre, les mouvements sociaux et nationaux, de même que sur les processus d'intégration régionale et de la globalisation culturelle et politique. Ouvrages récents : *La Corse en question* (2004); « Un exemple de refondation identitaire postsoviétique : l'identité eurasienn

kazakhstanaise entre nation et macro-région» (2003), dans *Retours de l'utopie. Recompositions des espaces et mutations du politique*, Presses de l'Université Laval, Pierre-W. Boudreault (dir.); «Building plural societies in for postsoviet republic», dans *Trust as a Pre-condition to Communication. Social Thinking and Social Practices during Democratic Transition in Post-Communist Europe*, Irina Markova (dir.); *Le second printemps des nations* (1999), Paris, L'Harmattan; en collaboration avec A. Perez Agote et G. Gatti, *Les nouveaux repères de l'identité collective en Europe* (1999), Paris, L'Hamattan.

Jules Duchastel est professeur titulaire au Département de sociologie de l'UQAM et titulaire de la Chaire de recherche du Canada en mondialisation, citoyenneté et démocratie. Ses recherches portent essentiellement sur l'analyse des nouvelles formes de régulation politique dans le contexte de l'influence grandissante des organisations internationales et du développement d'un espace délibératif transnational. Ses recherches actuelles s'inscrivent dans le prolongement de ses études antérieures sur les transformations des institutions politiques nationales dans l'histoire du Canada et du Québec depuis les années 1940, à travers l'étude du discours politique. Il a publié, aux éditions Athéna (Montréal), *Fédéralismes et mondialisation. L'avenir de la citoyenneté et de la démocratie* (2003).

Gabriel Gatti est docteur en sociologie et professeur agrégé au Département de sociologie 2 de l'Université du Pays basque (Espagne), où il enseigne la théorie sociologique contemporaine. Il est aussi membre de l'équipe de recherche et coordinateur des activités universitaires du CEIC (Centre d'études sur l'identité collective, <http://www.ehu.es/CEIC>), de l'Université du Pays basque. Il s'intéresse particulièrement à la théorie sociologique et à la sociologie des identités collectives ainsi qu'aux intersections entre elles. Sur ces sujets, il a publié notamment : *Las astucias de la identidad* (co-éditeur, 1999), *Les nouveaux repères de l'identité collective en Europe* (co-éditeur, 1999) et *Las modalidades débiles de la identidad* (2002).

Bénédicte Goussault est maître de conférences en sciences de l'éducation à l'Université Paris 12 Val-de-Marne, membre du comité de rédaction de la revue *EspacesTemps*, membre du laboratoire de recherche et de formation doctorale en sciences sociales de l'université Paris 12 Val-de-Marne et de l'UMR architecture, urbanisme et société (CNRS), directrice de l'observatoire de la démocratie locale pour la ville de Créteil. Derniers travaux de recherche : la démocratie locale à Créteil, la mémoire du centre-ville d'Argenteuil; en cours : les petites patries, mémoire et histoire dans les journaux de ville. Dernières publications : «Le pacs et les représentations de la famille», *EspacesTemps*, 2000; *Le récit de vie*, éd. Chronique sociale; *Paroles de sans papiers*, éd. de l'Atelier; à paraître septembre 2005 : *Être parent aujourd'hui, une aventure au quotidien*, éd. de l'Atelier.

Francis Jauréguiberry est docteur en sociologie de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris. Professeur à l'Université de Pau, il est responsable de recherche au laboratoire SET (Société Environnement Territoire) du CNRS et directeur de l'IRSAM (Institut de recherche sur les sociétés et l'aménagement). Ses recherches portent sur les nouvelles formes d'identité et de sociabilité générées par l'extension des technologies de l'information et de la communication. Derniers ouvrages : *Les branchés du portable. Sociologie des usages*, Paris, Presses Universitaires de France, et, en coédition avec Serge Proulx, *L'Internet, nouvel espace citoyen?*, Paris, l'Harmattan.

Simon Perrault est chercheur en sociologie, chercheur associé à la Chaire de recherche du Canada en mondialisation, citoyenneté et démocratie et membre du collectif AlterUQAM à l'Université du Québec à Montréal. Il est titulaire d'une maîtrise en science politique (2002) de l'Université d'Ottawa. Sa thèse portait sur la conception des droits humains pouvant être dégagée de l'œuvre de Hannah Arendt. Sa thèse de doctorat porte sur la mondialisation de la politique, particulièrement dans sa dimension « transnationale ». Il compare le Forum social mondial et le Forum économique mondial afin de pointer les grandes lignes, de structure et de fracture, de cet espace politique émergent. Il a publié « Le forum comme espace politique de la mondialisation. Citoyenneté et démocratie à Davos? », dans Raphaël Canet et Jules Duchastel (dir.), *La régulation néolibérale : crise ou ajustement?*, Montréal, Athéna, 2004, p. 103-128. Publication à venir dans deux autres ouvrages collectifs, un portant sur l'impérialisme dans la mondialisation et l'autre sur le Forum social mondial.

Stéphanie Tabois est chercheuse en sociologie, allocataire de recherche au laboratoire ICoTEM. Elle enseigne au département de sociologie de Poitiers. Ses travaux actuels portent sur la mémoire de l'Algérie dans les espaces domestiques des Pieds-Noirs. À paraître dans L. Ibrahim-Lamrous et C. Milkovitch-Rioux, *Regards croisés sur la guerre d'Algérie*, « Écritures, mémoire et identité pied-noir », Presses universitaires Blaise Pascal ; dans *Diasporas. Histoire & Sociétés* (n° 6), « Cuisiner le passé. Souvenirs et pratiques culinaires des exilés pied-noir ».

Didier Taverne est docteur en science politique. Chargé de recherche au sein du laboratoire Sciences, Territoires et Sociétés, à Montpellier, il est chercheur associé au laboratoire SET, UMR CNRS 5603, Université de Pau et des Pays de l'Adour. Ses travaux de recherche portent notamment sur les groupes sociaux et les politiques publiques. Il explore actuellement la voie des cosmopolitiques que Isabelle Stengers a ouverte.

Gilles Verpraet est chercheur au CNRS dans le cadre du Groupe de recherche sur l'analyse du social et des sociabilités (laboratoire GRASS). Il a travaillé sur la formation de l'espace *La socialisation urbaine*, L'Harmattan, 1995, portant sur les mouvements professionnels (les enseignants et les employés publics), et sur les mouvements sociaux autour des enjeux urbains et des enjeux d'environnement. Il concentre son travail sur les développements de la citoyenneté active. Ses dernières publications : « Les enseignants et la précarité sociale », (2001), Presses universitaires de France, et « Les nouveaux arguments de la citoyenneté active », dans P.-W. Boudreault, *Retours de l'utopie, Recomposition des espaces et mutations du politique* (2003), Presses de l'Université Laval, Québec.

Stéphane Vibert est docteur en anthropologie sociale de l'École des hautes études en sciences sociales (Paris), diplômé en sciences politiques et en sociologie comparative. Chercheur en sciences sociales au sein de la Chaire Approches communautaires et Inégalités de santé (CACIS) de l'Université de Montréal, il est chargé de cours en sciences politiques à l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Ses travaux de recherche portent sur la notion de « communauté » dans les sciences sociales et dans les sociétés contemporaines, à travers un questionnement sur les identités collectives : nationalisme, communautarisme, multiculturalisme, républicanisme. Parmi les publications récentes : *Louis Dumont – Holisme et modernité* (Michalon, 2004), « La communauté est-elle l'espace du don ? » (Revue du MAUSS, n^{os} 24 et 25).