

# Les mésaventures de la critique

Franck Poupeau  
Éditions Raisons d'Agir, 2012  
Ne sont repris que les notes rédigées

## Introduction Préalables critiques

### L'impossible « refondation » de la gauche

Depuis la crise des régimes politiques et des théories sociales se réclamant du marxisme, la gauche se perd dans des tentatives de « refondations » impossibles. Il y eu en France, à partir des années 1970, la « deuxième gauche » et le mirage de la social-démocratie à l'allemande, parfois déclinée en termes de « troisième voie » blairiste. Ces courants autoproclamés « modernistes », adossés aux thématiques de la citoyenneté, des droits et de l'humanitaire, se sont vus remis en cause, à partir des années 1990, par une « gauche radicale<sup>1</sup> » essentiellement composée de mouvements altermondialistes, dont la critique semblait porteuse d'une alternative au système capitaliste (« un autre monde est possible »).

Cette critique s'est cependant heurtée à la difficulté de mobiliser au-delà de la seule défense des services publics d'une part et des luttes identitaires d'autre part : à l'exception, peut-être, des mobilisations contre le CPE [Contrat premier embauche] en 2006, les mouvements sociaux qui ont émergé après les grèves de décembre 1995 constituent autant de déroutes politiques qui ont non seulement plié face aux intransigeances gouvernementales mais aussi face au manque de soutien populaire. Comme si, malgré tous les efforts déployés, la refondation échouait sur la réactivité de révoltes collectives sans lendemain – par manque d'espoir et de relais institutionnels, face à une répression policière et intellectuelle aux effets démobilisateurs, et à un travail de dépolitisation sans précédent. L'essoufflement des différentes grèves contre les supposées réformes des retraites et de la sécurité sociale, tout au long des années 2000 en France, ou encore la difficulté de mobilisations comme celles des Indignés ou d'Occupy Wall Street à susciter autre chose qu'un intérêt médiatique bien circonscrit au début des années 2010 – en dépit de l'importance des débats qu'elles suscitaient en matière d'inégalités –, illustre bien ce sentiment de rage impuissante à l'égard du système économique actuel et des « inévitables » programmes d'austérité qui l'accompagnent.

Au détour des pages qu'il consacrait à Jean-Paul Sartre dans *Les Aventures de la dialectique* (1955), Maurice Merleau-Ponty s'interrogeait déjà sur la forme que doit revêtir la critique du capitalisme. Il rappelait que « les hontes du capitalisme restent des hontes », et donc que les abominations stalinienne ne sauraient faire argument pour défendre le monde occidental tel qu'il est : « Il y a bien de la différence entre une critique du capitalisme qui croit voir en lui le dernier obstacle avant une société homogène, le dernier lien avant la libération de la production vraie, et celle qui aperçoit derrière lui encore d'autres États, d'autres armées, d'autres élites, d'autres polices, tout cela construit, comme le capitalisme lui-même, à coup d'institutions, de mythes, de symboles sociaux, d'initiatives humaines, d'erreurs compensées, sans aucune

---

1 Par « gauche radicale », on ne désignera ici pas seulement l'ensemble des organisations partisans et syndicales classées « à gauche » du Parti socialiste, ou une intelligentsia connectée sur les organisations anticapitalistes et les mouvements sociaux, mais une attitude politique orientée vers une rupture avec le système économique et social existant.

préordination 'naturelle'. Dans le premier cas, la critique suffit presque, parce qu'elle n'est que l'envers d'une vérité positive. Dans le second, elle n'est concluante que si délibérément on se décide sur ce que l'on refuse et connaît, sans chercher à connaître ce que l'on accepte en échange. En d'autres termes, loin qu'elle apporte au choix un motif proprement rationnel, cette critique absolue est déjà choix de non-capitalisme, quel qu'il soit. »

Contre un utopisme à courte vue qui diabolise le capitalisme sans voir que la domination et la souffrance sociale peuvent exister indépendamment de lui, ce passage de Merleau-Ponty met en relief la nécessité de retracer les aventures, ou plutôt les mésaventures, de la critique de gauche, sous les différentes déclinaisons qu'elle prend aujourd'hui en France. La tendance à croire que la condamnation des méfaits du capitalisme suffit à rendre possible « un autre monde » et à entraîner le reste de la population dans son « refus » empêche la gauche radicale de prendre la mesure des biais qui affectent son point de vue sur le monde social et sur un réel qu'elle explore désormais à l'aide de sciences sociales qui tendent à évacuer toute analyse de la domination de leurs horizons intellectuels et politiques. Au-delà des échecs des mobilisations récentes, il s'agit alors d'interroger l'absence d'une alternative *mobilisatrice* au capitalisme, et plus précisément les raisons pour lesquelles les mouvements contestataires et la critique sociale qu'ils véhiculent peinent à exercer un contrepoids susceptible d'infléchir les orientations institutionnelles et intellectuelles des gouvernants et des dirigeants – en particulier ceux de la gauche social-libéral –, dans un champ politique surdéterminé par les enjeux électoraux.

Cette tentative pour « penser les limites » de la critique relève de l'activité critique elle-même, qui désigne, selon Michel Foucault, bien plus que les « petites activités polémico-professionnelles » du monde intellectuel : « Un moyen pour un avenir ou une vérité qu'elle ne saura pas ou qu'elle ne sera pas. » Cet effort pour retourner la raison contre elle-même trouve alors un prolongement dans l'exigence de la réflexivité, individuelle et collective, des sciences sociales, entreprise pour le moins difficile dans le contexte actuel si l'on en croit Perry Anderson, pour qui la critique n'a plus sa place dans la culture française : évoquant notamment des compte rendus de lecture qui seraient « ailleurs considérés comme de la réclame », il pointe bien les connivences d'un monde médiatico-intellectuel chargé de « faire l'opinion » du nouveau jeu politique. Mais le problème n'est peut-être pas tant d'accéder à la sphère publique que de prendre la mesure des limites inhérentes au projet critique lui-même, dans un contexte français où la construction d'alternatives au capitalisme renvoie aux multiples tentatives pour « refonder la gauche ».

C'est tout d'abord cette volonté même de « refondation » qui doit être interrogée. Il n'est pas jusqu'à Pierre Rosenvallon qui, après avoir soutenu le plan Juppé sur la sécurité sociale et condamné l'archaïsme des grévistes en décembre 1995, affirme désormais : « Nous vivons une terrible régression, ou encore une contre-révolution silencieuse. En témoigne une troublante atmosphère de retour au XIX<sup>e</sup> siècle. Le siècle du capitalisme sauvage et de l'explosion des inégalités. » S'il souligne la « responsabilité du monde politique » dans le manque de « gouvernement collectif » et « l'impuissance de la société française » à sortir de « la crise », il insiste surtout sur le fait que ce « malaise français » est « d'ordre intellectuel » : « c'est dans les têtes que se trouvent les blocages, les aveuglements et les peurs [...]. Le sentiment d'impuissance que beaucoup ressentent ne correspond pas seulement à une démission du politique. Il renvoie aussi au fait que la réalité résiste aux concepts traditionnels avec lesquels on l'appréhende. [...] D'où l'urgence de fonder une 'nouvelle critique sociale' pour rendre à la société la force et la capacité de se changer. » Même si un tel discours de « refondation » a évidemment des fonctions de repositionnement politique « à gauche », il n'en constitue pas moins l'expression d'un social-libéralisme pensant en avoir fini – une fois de plus, pourrait-on

dire – avec la conflictualité : il s’agit moins de repenser la fiscalité, l’entreprise et même l’État pour combattre les inégalités que pour assurer la cohésion et la paix sociales.

La refondation de la « nouvelle critique sociale » rejoint ici la « refondation sociale » du patronat français et de ses modèles européens, voire étasuniens, sur un objectif bien précis : discréditer les tentatives politiques du passé comme dépassés. On pense évidemment au rejet du marxisme mais surtout à celui du courant altermondialiste qui a multiplié, à partir des années 1990, les diagnostics sur les méfaits et les effets sociaux dévastateurs du néolibéralisme : impasse du système financier, piège de la dette internationale, envol des bénéfices du capital, déclin des investissements industriels, impact négatif des privatisations sur l’emploi, démantèlement des services publics et « réforme de l’État », intensification du travail et de la souffrance au travail, discrimination ethnique envers les milieux populaires, instauration de politiques de précarisation, accroissement de la ségrégation résidentielle et scolaire – la liste n’est pas exhaustive. Le foisonnement des analyses critiques a suscité nombre de contre-mesures, sur la taxation des hauts revenus ou des transactions financières, la réforme de la fiscalité, l’instauration d’un revenu universel, le financement des services publics, voire la revitalisation d’un idéal mutualiste, etc.

La gauche social-démocrate acquise à l’idéologie des « lois du marché », tout comme la droite empreinte d’idéologie sécuritaire, ont cyniquement pu rétorquer que la critique du capitalisme ne « proposait » rien – alors même qu’éclataient bulles spéculatives et crises financières. Certes, les alternatives peinent à se matérialiser sous la forme réalisable d’utopies concrètes : « L’appauvrissement de notre imaginaire politique aujourd’hui est tel qu’il nous rend incapables d’offrir ne serait-ce que l’idée d’une société désirable pour laquelle il vaudrait la peine de combattre, ce qui revient très exactement à abandonner aux néolibéraux le monopole de la définition de la ‘société future’ ». Mais l’existence même d’une multitude de contre-propositions critiques, en matière de régulation financière notamment, incite à penser que ce ne sont pas les idées nécessaires à la construction d’une alternative au capitalisme qui manquent, mais que c’est bien plutôt la façon de les mettre en œuvre au sein des rapports sociaux qui constituent le point aveugle de la critique de gauche.

Prise dans l’urgence des luttes contre la destruction de l’État social, la gauche radicale peine en effet à se réinvestir dans d’autres formes de mobilisation. Elle exalte les grèves défensives (sur la sécurité sociale, les retraites, etc.) comme si elles étaient une fin en soi, susceptible de masquer l’absence de résultats politiques et de soutien populaire. Si l’on doit reconnaître que la politisation naît souvent des luttes elles-même – que l’on pense à Mai 68, au Mouvement de 77 en Italie ou aux multiples contestations scolaires qui ont fait de l’École et de l’Université françaises l’un des principaux foyers des luttes récentes –, la gauche radicale semble sinon oublier, du moins négliger, le travail ordinaire de politisation qui se situe bien souvent en amont et ailleurs que dans les défilés carnavalesques censés apporter un regain d’attrait pour une contestation orpheline de ses « bases » populaires ainsi que des syndicats et des partis qui ont représenté ces dernières tout au long du XX<sup>e</sup> siècle. Comme si les idées se révélaient incapables de susciter le désir de les mettre en mouvement.

Le rejet de la politique institutionnelle et des modes d’organisation qui y sont associés (partis, syndicats, etc.) pousse alors une grande partie des militants anticapitalistes à se replier sur des formes de contestation culturelles et communautaires. Ce refus s’accompagne d’une véritable incapacité à penser une contradiction fondamentale : s’il faut dénoncer le démantèlement néolibéral des droits sociaux et des services publics, il est en même temps difficile de prôner le retour à cet État social dont on sait aussi qu’il exerçait des fonctions de domination tout à fait indispensables au système capitaliste. Le repli sur les communautés utopiques et sur les revendications identitaires se loge en creux dans cette contradiction, et s’il ne fait

aucune doute que ces luttes incarnent de réelles tentatives pour trouver, en pratique, des alternatives au capitalisme, on peut aussi penser que leur incapacité à se transformer en mouvements d'émancipation pour les fractions les plus défavorisées et les plus nombreuses de la population, est le signe de l'incapacité de la critique de gauche à penser de nouvelles formes de solidarité sociale en dehors des « vieux dogmes de la gauche étatiste et souverainiste ».

## La gauche et le « peuple »

La difficulté de la gauche radicale à penser, et donc à construire, une alternative politique mobilisatrice tient en fait à l'absence d'une analyse des formes contemporaines de domination<sup>2</sup> capable de rompre avec les cadres de pensée les plus communément diffusés par la gauche social-libéral. La « nouvelle critique sociale » que Pierre Rosenvallon appelle de ses vœux met ainsi l'accent sur la « crise » d'une supposée « société salariale » qui identifiait le progrès social à la réduction des inégalités de condition. Face à la distance croissante « entre les revendications générales d'émancipation et une mobilité sociale faible, pour ne pas dire déclinante », la seule solution serait de remédier aux inégalités individuelles de destin. Obsolètes, les luttes sur le lieu de travail, disqualifiées comme corporatistes ; disparues, les identités collectives associées aux trajectoires professionnelles « continues » et « sédentaires » du passé ; caduques, les conventions collectives protégeant les salariés du face-à-face avec leurs employeurs : l'heure serait aux pactes personnalisés et à la négociation.

La critique menée par la gauche radicale n'échappe pas à ce diagnostic d'une « société salariale éclatée », dont elle se contente bien souvent de reprendre la rhétorique sur un air postmoderne – des « réseaux » du nouveau « système-monde » aux « rhizomes » de la résistance planétaire. Il faut désormais consommer moins pour remettre en cause « le Progrès », nouvelle source de tous les maux écologiques et sociaux et, à l'appui de la décroissance comme choix moral, vivre en petites communautés autogérées. Cette recherche de modes d'existence alternatifs repose sur la critique de « l'abêtissement du peuple » face à la marchandise. Héritière proclamée de la tradition libertaire dont elle ne retient que la valorisation culturelle des styles de vie, elle retrouve paradoxalement les présupposés de la critique conservatrice de la démocratie libérale avec la dénonciation du dérèglement des individus dans une société sans valeurs, sans normes et sans autorité, et la stigmatisation des méfaits de « l'individualisme de masse » soumis au consumérisme<sup>3</sup>.

Il y a pourtant toujours une écrasante majorité d'actifs qui sont salariés en France (plus de 90 % contre 60 % en 1945), sous différents statuts et, faut-il le préciser, différentes formes de précarité ; il y a toujours des luttes aux portes des entreprises pour préserver des emplois, où l'on voit toujours aussi peu de rassemblements festifs et de plus en plus de visites électorales obligées ; il y a aussi de la souffrance au travail, quelles que soient les positions occupées dans les hiérarchies professionnelles et les secteurs d'activité, de plus en plus soumis au *new management* du stress et de la performance – on pense ici au secteur privé mais aussi à la « main gauche de l'État », notamment aux enseignants et aux travailleurs sociaux qui formaient auparavant les bataillons électoraux socialiste et communiste, et qui se trouvent désormais confrontés à une dégradation sans précédent des conditions *minimales* d'exercice de leur activité.

---

2 Par domination, on désignera, dans le prolongement de Max Weber, le fait de trouver des personnes « prêtes à obéir à un commandement d'un contenu déterminé. »

3 Cette critique oublie surtout, comme le remarque C. Colliot-Thélène, que « l'individualisme a aussi un sens juridique et politique qui s'est cristallisé dans la notion de sujet de droit » (*La Démocratie sans demos*, PUF, 2011, p. 202). Nous n'incluons pas dans cette tendance l'œuvre de Christopher Lasch, qui s'inscrit moins dans une « révolution conservatrice » que dans une critique du narcissisme de masse et des obstacles qu'il dresse à la mise en place d'un processus collectif d'émancipation.

De nombreuses enquêtes empiriques s'attachent à étudier ces formes de domination dans le travail, mais le moins que l'on puisse dire est qu'elles sont peu citées – et donc, vraisemblablement, peu lues – par les critiques radicaux de tous bords, sociologues postmodernes, théoricien-ne-s du postcolonialisme ou anarchistes *tory* qui, depuis les hautes sphères de la théorie, n'ont du travail d'enquête sociologique qu'une vision pour le moins sommaire.

La seule référence aux « métamorphoses de la question sociale », telles qu'elles sont analysées par Robert Castel dans son imposante étude historique de l'évolution du salariat, tient alors d'autant plus lieu de simili-sociologie pour la gauche radicale que le capitalisme y est, comme le remarque Perry Anderson, « réduit à une toile de fond inexistante ». Ces analyses servent surtout à révéler l'impuissance de l'État social, qui a été progressivement dépouillé de ses principaux moyens d'action, et à légitimer une « modernisation » des services publics aux airs de démantèlement des droits économiques et sociaux les plus élémentaires. La critique de gauche ne fait alors que ratifier la vision selon laquelle le travail aurait perdu sa centralité et l'État son rôle de régulateur des rapports sociaux : reprenant dans le thème de la « crise de la société salariale » un des présupposés essentiels de la pensée social-libéral, elle se trouve ici dans une impasse dont elle ne croît pouvoir sortir qu'en invoquant un peuple « constituant » et « autolégislateur », échappant aux carcans de la souveraineté étatique et plus généralement de la domination des bureaucraties nationales<sup>4</sup>.

On retrouve ici les ambiguïtés de la notion de peuple, qui « peut aussi bien signifier la populace, le corps des citoyens dotés de droits politiques, le peuple mobilisé contre le pouvoir abusif ou une puissance étrangère menaçante. [...] C'est seulement en tant que pouvoir constituant que le peuple peut prétendre à une signification politique dépourvue d'ambiguïtés ». L'unité du peuple n'est ni culturelle ni ethnique, elle renvoie à « l'unité du pouvoir d'État » qui s'autorise de la détermination du peuple et de son consentement pour légiférer : « C'est précisément ce cercle, de la détermination du peuple politique par l'État et de la légitimité du pouvoir étatique par l'unité postulée du peuple, qui se brise quand les sujets de droit découvrent que l'État n'est plus leur seul interlocuteur. » Tel est le paradoxe : l'État n'est peut-être plus le principal régulateur des différentes activités économiques et sociales, mais il reste encore le fondement de la légitimité politique, et donc de l'adhésion à l'ordre établi.

Une approche sociologique pourrait montrer ici qu'au delà des notions de peuple, d'État ou de démocratie, c'est en réalité la définition de la « gauche » qui est un enjeu de luttes. Dès lors, il faut analyser les principes structurant les luttes symboliques de la gauche radicale au sujet du peuple qu'elle prétend représenter dans une perspective de transformation sociale : si elle échoue dans ses tentatives de rupture avec le système capitaliste, ce n'est peut-être pas seulement à cause des différents adversaires politiques qui, de la gauche social-libérale à la droite sécuritaire, se succèdent au pouvoir ; c'est sans doute aussi qu'elle a du mal à prendre la mesure des modes de domination qui permettent un tel gouvernement des hommes, et des choses.

## **L'autonomie du populaire et l'impensé de la critique**

La question de savoir de quel droit on prétend parler pour les dominés, et en leur nom, de ce qu'ils sont supposés vouloir et du mode de vie auquel ils aspirent, prend dans ce cadre un relief particulier. Et de fait, la gauche critique se heurte ici à un obstacle imprévisible : les dominés ne sont pas toujours aussi « à gauche » qu'elle, et il se peut

---

4 C. Colliot-Thélène (*La Démocratie sans demos*, p. 16 – 19) rappelle que chez Max Weber, une administration sans domination n'est qu'un « cas limite typologique » dont l'intérêt, faute d'exemple qui lui corresponde véritablement, est avant tout de révéler la domination là où elle se dissimule : dans les formes de pouvoir constitué « selon les procédures constitutionnalisées et exercé au nom de la loi légale ».

même qu'ils soient parfois « à droite », dans leurs votes comme dans leurs discours. Cette indétermination politique est précisément ce qui met en cause *l'autonomie des milieux populaires et, plus généralement, des dominés*, présumée par la gauche radicale<sup>5</sup>, qui ne peut alors les penser que sous l'angle de la condamnation morale.

On trouve un exemple d'une telle confusion dans la critique que Wendy Brown fait des thèses de Thomas Franck, qui aurait selon elle le tort de recourir à la manipulation idéologique et « de présupposer l'objectivité des 'intérêts' qu'il impute à la base électorale des néoconservateurs » : il serait incapable de voir la perspective inquiétante de la dé-démocratisation néolibérale représentée par l'émergence d'une « orientation subjective anti-égalitaire, asservissante et abjecte, dans une partie importante de la population américaine. » Si les pauvres votent à droite, c'est qu'ils ont perdu tout sentiment moral. La droitisation de l'électorat populaire ne s'explique pas : elle doit juste être condamnée pour ce qu'elle est, « asservissante et abjecte ».

En se plaçant sur un tel terrain moral, Wendy Brown partage en fait avec Thomas Franck le constat que « la classe est désormais plus une question d'authenticité culturelle que d'intérêts concrets » et que les déterminants économiques et sociaux sont devenus secondaires. La critique de gauche convertie aux luttes identitaires risque par là même de délaissier ce qui constituait sans doute la contribution la plus importante des théories postcoloniales à l'analyse de la domination : l'analyse des processus de subjectivation, pour se limiter au domaine des valeurs qui, en France comme aux États-Unis, ont été le vecteur de reconquête des classes populaires par la droite conservatrice. C'est ce qu'a montré Serge Halimi dans la préface à l'édition française du livre de Thomas Franck : face aux effets des politiques économiques libérales, rien de mieux que de favoriser le retour à l'ordre (social, racial, sexuel, moral, etc.) de part et d'autre de l'Atlantique.

Contre « l'esprit de Mai 68 », donc, voici la France qui souffre et se lève tôt. « C'est une vieille recette de la droite : pour ne pas avoir à s'étendre sur la question des intérêts (économiques) – ce qui est sage quand on défend ceux d'une minorité de la population –, il faut se montrer intarissable sur le thème des valeurs, de la « culture », et des posture : ordre, autorité, mérite, moralité, famille. [...] Aux États-Unis comme en France, [la droite] profita des transformations sociologiques et anthropologiques, en particulier l'affaiblissement des collectifs ouvriers et militants qui a conduit nombre d'électeurs aux revenus modestes à vivre leur rapport à la politique et à la société sur un mode plus individualiste, plus calculateur. Le discours du « choix », du « mérite », de la « valeur travail » les a ciblés. Ils veulent choisir (leur école, leur quartier) pour ne pas avoir à subir ce qu'il y a de pire ; ils estiment avoir du mérite et n'en être pas récompensés ; ils travaillent dur et gagnent peu, guère plus, estiment-ils, que les chômeurs et les immigrés. » La gauche ayant « peur de faire peur » avec les inégalités sociales a donc été balayée par le multiculturalisme des politiques néolibérales : un multiculturalisme que la critique de gauche a pourtant contribué à renforcer avec sa valorisation des singularités (individuelles et communautaires) au point de favoriser, pour reprendre l'expression de Jean-Loup Amselle, une « métamorphose de la question sociale en question ethnique » parallèle au « retournement » de l'électorat populaire vers les thématiques sécuritaires.

Que les politiques multiculturalistes aient contribué à un tel processus, il ne peut en être question pour la gauche radicale, qui perçoit les mouvements identitaires comme naturellement bons, voire spontanément anticapitalistes. On comprend que le questionnement parfois abrupt de Walter Benn Michaels, pour lequel la promotion de la diversité est une manière de faire oublier les inégalités, contrevienne aux orientations d'une radicalité convertie aux thèses post-coloniales ; pour les défenseurs des luttes

---

5 Une autre variante de la thèse de l'autonomie, l'autonomie des multitudes, se trouve dans les travaux d'Antonio Negri et Michael Hardt (*Empire* et *Multitudes*). Elle s'articule toutefois à une vision du travail immatériel qui en fait moins un « postulat ontologique » que le produit de transformations structurelles de l'économie capitaliste.

minoritaires en revanche, celles-ci relèveraient moins d'un « conservatisme identitaire » que d'une inversion du stigmate ouvrant la possibilité d'un véritable « bricolage » d'identités permettant de lutter autrement contre la domination et les inégalités.

Si la défense des luttes identitaires peut constituer une cause politique légitime, il est cependant regrettable qu'à aucun moment ne soient interrogés ses effets démobilisateurs sur les autres secteurs de la population, salariée ou non, qui aimeraient peut-être aussi que l'on défende leurs « intérêts » - mot honni entre tous par la critique de gauche, qui y voit indifféremment une expression de l'économisme libéral triomphant ou une réduction déterministe opérée par la sociologie de la domination<sup>6</sup>. Mais on ne peut se contenter d'invoquer, de façon toute rhétorique, une « articulation » des luttes identitaires avec le monde du travail – sans préciser outre mesure que, dans le contexte français, ce lien est établi, la plupart du temps, par des syndicalistes de SUD ou de la FSU, dont le soutien aux protestations en faveur des travailleurs immigrés, des sans-papiers, des sans-abri, de la cause féministe ou de la dénonciation des discriminations au travail contre les homosexuels, a été aussi remarquable que peu suivi par le reste des organisations françaises<sup>7</sup>. La défense des luttes minoritaires risque alors d'apparaître, pour reprendre l'expression de Benn Michael, comme une « célébration abstraite de la diversité et des identités », aux yeux de ceux qui n'ont pas le loisir d'y participer.

Il n'est pas inutile, sur cette question des difficultés éprouvées par la gauche radicale à étendre sa base de mobilisation et, plus généralement, sur celle de la diffusion des luttes au-delà des cercles militants, de se référer à l'explication que donne Georges Orwell, dans *Quai de Wigan*, du rejet du « socialisme » au sens de société régie par d'autres principes que la propriété individuelle et le profit – un sens très éloigné des idéaux politiques des partis socialistes contemporains en Europe. Constatant que l'instauration d'une société socialiste relève presque du bon sens tant le capitalisme produit misère et inégalités, il questionne le fait que, pourtant, « le socialisme n'arrive pas à s'instaurer » et qu'il « perd du terrain là précisément où il devrait en gagner ». Et de poursuivre : « Cela signifie que le socialisme, tel qu'on nous le présente aujourd'hui, comporte en lui quelque chose d'invinciblement déplaisant, quelque chose qui détourne de lui ceux qui devraient s'unir pour assurer son avènement. » Afin d'expliquer ce rejet, il instruit « un procès destiné à ce type d'individu qui se sent en sympathie avec les buts fondamentaux du socialisme, qui est assez intelligent pour voir que le socialisme peut 'marcher', mais qui, en pratique, prend la fuite dès que le mot socialisme vient à être prononcé. Interrogez une personne de cette sorte et vous obtiendrez très souvent la réponse en forme de pirouette suivante : 'je n'ai rien contre le socialisme mais je suis contre les socialistes'. C'est logiquement un piètre argument, mais qui n'est pas sans influencer nombre de gens. Comme pour la religion chrétienne, la pire publicité que connaisse le socialisme est celle que lui font ses adeptes ».

La critique orwellienne permet de voir ce qui se passe lorsque l'anticapitalisme n'apparaît que comme un doctrine professée par des individus de « classe moyenne » dont les préoccupations se révèlent éloignées de certaines aspirations des milieux populaires à la justice économique et à la réduction des inégalités. La société future des « socialistes » dont parle Orwell, régie par le progrès et le machinisme généralisé, ne peut alors constituer une perspective désirable pour qui n'adhère pas à ces idéaux. Et pas plus qu'il ne suffit d'exprimer son ras-le-bol ou de s'indigner pour s'opposer efficacement à la dérégulation financière, le seul désir de vie différente ne peut

---

6 Selon Jérôme Vidal, le travail de Thomas Franck permettrait ainsi de « mesurer combien les critiques de la fausse conscience imprègnent encore la critique de gauche ». On verra dans le cinquième chapitre qu'il manque aux versions françaises du postcolonialisme une théorie de la violence symbolique qui permette de rendre compte de l'adhésion des dominés à des formes de domination qui les affectent et de comprendre que l'*illusio* dans la vie sociale déborde les intérêts économiques et matériels.

7 On peut préciser ici qu'un tel mouvement d'articulation des luttes sociales et ethniques a en revanche été beaucoup plus large aux États-Unis notamment, autour de Jesse Jackson à la fin des années 1980.

impulser une alternative au capitalisme actuel, dès lors que celui-ci définit les normes dominantes des styles de vie – ce que Frédéric Lordon appelle « une économie passionnelle du rapport salarial ».

Cependant, la critique orwellienne se contente d'inverser la hiérarchie entre une supposée « majorité invisible » que le mouvement ouvrier arrivait à encadrer, et les « minorités visibles » dans lesquelles la gauche radicale place tous ses espoirs, alors que c'est cette distinction même qu'il faudrait remettre en question<sup>8</sup>. D'abord parce qu'elle assimile sans nuances le vote populaire à un vote conservateur, en affirmant qu'une fraction notable de cette « majorité invisible » trouve depuis plus de vingt ans l'expression de ses insatisfactions dans une droite nationaliste et sécuritaire dont le travail de désignation des « responsables » de cette situation (travailleurs immigrés, jeunes de banlieue, femmes voilées, etc.) constituait une promesse de prise en compte des laissés-pour-compte du système économique. Et ensuite parce que l'enjeu d'une critique de gauche n'est peut-être pas seulement de défendre la « culture du pauvre » au nom de l'autonomie des styles de vie populaires valorisés par Richard Hoggart ou de l'authenticité de la *common decency* honorée par George Orwell : il est aussi de mettre au jour les principes explicatifs des inégalités et des rapports de domination afin de trouver des moyens de les combattre.

Mais si l'analyse de la domination ne peut être cantonnée au seul ordre culturel délaissé par les théories marxistes et néomarxistes, il faut voir inversement dans quelle mesure la position des groupes dominés dans le système salarial contribue à produire et à reproduire les hiérarchisations économiques, sociales et politiques. Pour ne pas s'en tenir à une vision désincarnée de l'ordre social, c'est alors la prise en compte de la « double vérité » des pratiques – matérielles et symboliques, objectives et subjectives à la fois – qui permet aux sciences sociales de comprendre les modalités de l'adhésion ou du refus de la domination. Le problème revient donc à savoir *pourquoi les dominés peuvent accepter, voire contribuer, de façon plus ou moins active, à des modes de domination qu'ils subissent pourtant* – thèse non seulement insupportable moralement pour la critique de gauche mais aussi, et surtout, proprement impensable du fait de l'idéalisation des milieux populaires et du présupposé de leur autonomie. En présentant le travail des sociologues comme une monopolisation du savoir/pouvoir et une stigmatisation de la supposée ignorance des dominés, la critique de gauche s'interdit en fait de penser dans quelle mesure la connaissance des mécanismes de domination peut constituer une des conditions de l'émancipation sociale.

## Une sociologie de la domination

Il s'agit alors de comprendre ce qui se joue derrière le rejet des sciences sociales, au nom du « peuple » contre lequel celles-ci œuvreraient en « monopolisant le savoir ». L'invocation de l'autonomie des milieux populaires ne permet tout simplement pas de saisir les difficultés à mobiliser contre le système capitaliste, dans la mesure où elle interdit de penser la contribution des dominés aux rapports de domination dans lesquels ils s'inscrivent. En particulier, l'incapacité à saisir les effets de la « domination symbolique », au sens d'une combinaison des processus de méconnaissance et de reconnaissance de la domination, au profit d'une vision de l'omniprésence du pouvoir et

---

<sup>8</sup> Alors que les effets de mode transforment un auteur en prophète, on peut rappeler que dans sa critique de l'effet d'excentricité produit par les socialistes, Orwell stigmatise la « densité de maniaques en tous genres que l'on rencontre partout où des socialistes sont rassemblés. On a parfois l'impression que les simples mots de 'socialisme' ou 'communisme' ont en eux une vertu magnétique qui attire irrésistiblement tous les buveurs de jus de fruit, nudistes, porteurs de sandales, obsédés sexuels, Quakers, adeptes de la 'vie saine', pacifistes et féministes que compte l'Angleterre ».

de la spontanéité des résistances censées en résulter<sup>9</sup>, conduit à négliger ce qui, dans les mouvements révolutionnaires du passé, était dû au travail de mobilisation des fractions les plus dominées de la population. Non que cette spontanéité ne puisse surgir des moments exceptionnels de protestation, ceux au cours desquels l'analyse croit pouvoir saisir la dynamique autonome de la révolte, mais il faut aussi pouvoir inscrire ceux-ci dans une temporalité plus large, depuis la construction d'un mouvement populaire organisé jusqu'à l'exercice du gouvernement. A propos du rôle des solidarités collectives dans la démocratisation des sociétés modernes, Catherine Colliot-Thélène parle ainsi de « l'échec répété des tentatives faites pour installer dans la durée des communautés égalitaires, c'est-à-dire sans domination », ce qui renvoie en termes wébériens à l'impossible « quotidiennisation » du charisme et de l'exception révolutionnaire.

L'analyse des luttes altermondialistes et des expériences de communautés alternatives exposée dans les deux premiers chapitres, reviendra sur cette incapacité de la critique de gauche contemporaine à concevoir la rupture avec le capitalisme autrement que sous le signe de « l'exceptionnalité ». Si cette critique se réclame parfois d'une inspiration anarchiste, elle ne retient pas ce qui reste le plus subversif dans la « tradition libertaire de la gauche » : son ancrage dans les luttes du travail, notamment à travers le courant d'indépendance syndicale qui a disparu au fil du XX<sup>e</sup> siècle sous les coups de boutoir de la normalisation partisane des organisations communistes, des conflits mondiaux et des guerres sociales menées par les forces répressives du capitalisme. Dès lors que l'invocation des mobilisations passées autour du travail ne suffit plus à constituer une alternative, le problème est de savoir comment penser une contestation qui serait en prise sur les luttes sociales.

Plutôt que de revenir sur ce diagnostic en montrant que le rapport salarial reste malgré tout le lieu de définition central des modes contemporains de la domination, la critique de gauche porte un regard fasciné sur les luttes identitaires et en particulier sur les luttes indigénistes, dont la Bolivie d'Evo Morales constitue désormais l'exemple le plus valorisé. On peut pourtant se demander si cette « gauche de gouvernement », qui a délaissé le radical chic des intellectuels cosmopolites professant, comme John Holloway, de « changer le monde sans prendre le pouvoir », doit tant que cela à la force des mouvements indigénistes, et si la rhétorique indianiste qu'Evo Morales adopte désormais va réellement dans le sens de politiques émancipatrices à vocation universelle – ce qui peut apparaître comme une condition minimale pour qu'elles puissent être qualifiées « de gauche ».

Le cas bolivien étudié au troisième chapitre révèle ainsi que la force des luttes identitaires tient peut-être à des facteurs tout à fait étrangers aux thématiques qui les animent : la défense légitime des populations dites « originaires », telle qu'elle a été diffusée par les ONG développementalistes et les institutions internationales depuis plusieurs décennies, ne ravive pas tant un indigénisme séculaire qu'elle ne se greffe sur des revendications sociales et économiques portées par des organisations défendant les secteurs les plus défavorisés de la population dont la préoccupation principale n'est pas tant de se définir comme indienne que d'accéder à des conditions de vie meilleures. Pour autant, les conditions d'une « articulation » entre les luttes identitaires à dimension ethnique et les luttes sociales ne sont pas toujours réunies, et c'est sans doute l'intérêt de l'expérience bolivienne que de permettre d'observer un processus politique qui tente, non sans contradictions, de les faire coïncider. Encore faut-il observer cette expérience sans se contenter des célébrations rituelles sur l'anticapitalisme spontané des « Indiens » - une tendance à l'exotisme très prégnante chez les penseurs postcoloniaux qui ne font bien souvent qu'inverser les catégories de pensée les plus coloniales.

---

9 Inspiré notamment par une interprétation singulière de la biopolitique de Michel Foucault.

De ce point de vue, les tentatives récentes de refondation de la critique au-delà du capitalisme néolibéral ont des effets de brouillage des catégories politiques pour le moins ambigus. C'est par exemple le cas de tout un nouveau courant de penseurs « inclassables », dont Luc Boltanski montre bien la fonction sociale au sein d'un champ médiatico-intellectuel exposé à la censure des grands groupes de presse : « Leur prolifération peut trouver une oreille favorable chez ceux qui, à l'extrême gauche, cherchent à se positionner contre la gauche parlementaire, en se réclamant du peuple trahi. Mais elle a tout pour plaire aux médias de droite, qui leur accordent volontiers attention et entretiens, puisqu'ils s'en prennent principalement, il faut bien le dire, à la gauche. »

Plus généralement, les sciences sociales, autrefois décriées pour leurs visées émancipatrices, sont désormais accusées par divers courants de la critique de gauche, de s'approprier un monopole du savoir à des fins de légitimation de leur propre existence et de leur position dans l'espace social. Pour simplificatrice qu'elle soit, une telle charge est peut-être le signe qu'il y a, au-delà des luttes qui ont toujours agité les fractions radicales du monde intellectuel – luttes qui ont, faut-il le rappeler, principalement pour enjeu de définir ce qu'est un « intellectuel de gauche » aujourd'hui –, un véritable problème, qui ne peut être réduit à un brouillage de communication. Et c'est peut-être la fonction politique des sciences sociales qui est aujourd'hui en cause, comme le soulignent, parfois sans nuances mais non sans fondements, certains de ces « inclassables » tels Jean-Claude Michéa ou Jaime Semprun.

Il faut dire que les sciences sociales, lorsqu'elles tentent de parler des « problèmes d'actualité » avec un discours d'autorité qui recycle des schèmes explicatifs rudimentaires, comme par exemple celui concernant le lien, étudié dans le quatrième chapitre, entre les émeutes de 2005 et la pauvreté urbaine, ne contribue pas à redonner confiance en la possibilité d'une relation politique entre intellectuels et milieux populaires. D'abord parce que la réduction des mouvements sociaux des « banlieues » à des formes de déshérence économique, qui constitue la grille d'analyse la plus communément utilisée par les sociologues, ne peut qu'appeler les interprétations « culturelles » un peu moins simplistes en apparence et une lecture « ethnique » des problèmes sociaux. On le voit par exemple chez Robert Castel qui remarque que les « jeunes de banlieue » ne sont pas plus « exclus » qu'« inclus » dans la société, au sens où la précarité économique qu'ils subissent ne les coupe pas de la « culture française dominante » et de l'attrait pour la société de consommation.

Mais le risque est alors de conforter un retour à des formes de philosophie sociale exaltant, contre les déterminismes, une autonomie des « jeunes de banlieue » à l'origine d'un « rapport déçu à la citoyenneté » : la « discrimination ethno-raciale » envers les « minorités visibles » renvoie mécaniquement à une révolte face au besoin gouvernemental de constituer, comme par le passé, des « classes dangereuses » sur lesquelles peuvent se concentrer toutes les peurs. Dans cette lecture qui penche vers le culturalisme, le « racisme d'État » devient alors la clé explicative indispensable pour préserver la dignité de luttes réduites à leur dimension identitaire : les dominés sont finalement assimilés, là encore, aux « minorités visibles », tandis que la « majorité silencieuse » est supposé voter à droite, ou en tout cas être fondamentalement conservatrice. On voit bien ici dans quelle mesure le sociologisme de la pauvreté urbaine et le culturalisme des discriminations ethniques, au-delà de leurs oppositions apparentes, contribuent à restreindre la lutte proprement politique à un sujet autonome incarné, dans un cas, par la classe ouvrière mobilisée, à laquelle les « jeunes de banlieue » n'appartiendraient pas, et dans l'autre, par les minorités visibles, dont ils constitueraient le cœur. C'est la délimitation des frontières sociales du populaire qui définit alors de quel côté la critique de gauche balance.

Ce postulat de l'autonomie des dominés conduit paradoxalement la critique postcoloniale (au moins dans la forme militante qu'elle prend en France) à retrouver une forme de populisme<sup>10</sup> qui, bien qu'hostile aux luttes identitaires au nom d'une centralité presque ontologique de la classe ouvrière dans les rapports d'exploitation, rejette aussi toute possibilité de connaissance rigoureuse du monde social. On voit donc fleurir des livres d'ouvriers qui parlent du monde ouvrier et qui seraient les seuls à pouvoir le faire de façon réaliste (parce qu'ils connaissent ce monde) et légitime (parce qu'ils en sont issus). L'idée que le monde social puisse être traversé par des rapports de domination symbolique impliquant un double mouvement de méconnaissance et de reconnaissance, se trouve particulièrement mise hors-cadre, comme on le verra dans le cinquième chapitre : le présupposé de l'autonomie des dominés fonctionne dès lors comme un obstacle à la saisie des diverses dimensions de la domination et de ses modes d'imposition.

Tout le problème est alors de savoir si les sciences sociales sont condamnés à osciller, sans espoir de solution ou de dépassement, entre un misérabilisme sociologique toujours suspect de ne pas reconnaître l'autonomie de milieux populaires toujours définis négativement par rapport aux formes dominantes, et un populisme qui présuppose au contraire une autonomie afin de conférer aux dominés le potentiel subversif que les théories subalternistes, postcoloniales ou postmodernes ont souvent cherché à souligner – sans avoir les moyens d'aller au-delà de pures pétitions de principe agrémentées d'une rhétorique politique radicale. Ces « populismes du savoir », comme les a dénommés Laurent Jeanpierre en étudiant la rencontre entre leurs formes politiques et épistémologiques, ont indéniablement enrichi les sciences sociales et l'anthropologie en contribuant à dévoiler l'ethnocentrisme de leurs approches et en questionnant leur confort de position ; mais ils l'ont fait bien souvent au prix d'une simple inversion des valeurs et des schèmes de pensée dominants.

Ces courants critiques font fausse route sur un point décisif : tombant dans une vision spontanéiste des mobilisations politiques, ils ne font aucun cas de leurs conditions sociales de possibilité. Et face à une domination de plus en plus subtile et invisible, mêlant contrainte et adhésion, conformisme moral et conformisme logique, méconnaissance et reconnaissance, il faut mobiliser des outils d'analyse de plus en plus sophistiqués pour espérer saisir la résignation plus ou moins lucides des dominés face aux mécanismes inégalitaires qui affectent le marché du travail comme les autres domaines de la vie sociale, culturelle et politique. Dans cette perspective, les sciences sociales peuvent fournir des instruments de compréhension et de réappropriation pratique décisifs que les radicalismes « post » se gardent bien de réfuter, en s'abritant derrière une dénonciation de la position de surplomb du sociologue se réclamant de « la Science ». Ces courants de la critique de gauche, dans leurs déclinaisons postmoderne, postcoloniale et populo-ouvriériste, restent enfermés dans une remise en cause schématique du « grand partage » entre le domaine de la nature et le domaine de l'homme, et donc dans une vision scientiste des sciences sociales – vision sans doute liée à l'absence de pratique d'enquête de terrain et de travail empirique en général, et qui retombe sans le vouloir dans une défense du bon sens populaire désormais réapproprié par la pensée conservatrice.

On verra pourtant que ce n'est pas la sociologie comme science sociale qui fait problème, mais le fait qu'elle renonce à se constituer et à fonctionner comme une science – bref, le fait qu'elle ne soit, de fait, pas assez scientifique, qu'elle ne cherche pas suffisamment à rendre raison des faits sociaux et à en retrouver la signification en reconstituant les déterminismes sociaux qui en expliquent la genèse et la structure. En

---

10 Si le populisme désigne chez Ernesto Laclau une logique politique par laquelle le peuple se constitue en agent historique à partir de situations antagoniques, il est souvent réduit à un mouvement représentant une catégorie sociale comme les ouvriers, les paysans ou les petits propriétaires.

réduisant les rapports du savoir et du pouvoir au problème de l'autorité de ceux qui savent, ou prétendent savoir, les radicalismes « post » omettent finalement un problème essentiel, qui n'est pas d'expliquer pourquoi certains groupes se mobilisent mais *pourquoi, bien au contraire, ils ne se mobilisent pas, ou plus exactement pourquoi les inégalités d'accès au savoir constituent des obstacles à la politisation*. La question est alors celle de la construction de l'autonomie politique par les dominés eux-mêmes : question que la vision spontanéiste des révoltes de « l'ouvrier », du « précaire », du « jeune des cités », du militant ou de la militante « gay et lesbienne » et désormais de « l'Indien » révolutionnaire, interdit même de penser.

De ce point de vue, la critique de gauche retrouve à son corps défendant les présupposés d'une sociologie d'État dont le moindre des paradoxes n'est pas d'avoir promu le « retour » de « l'acteur » ou du « sujet » tout en ayant servi de matrice à la refondation de la « deuxième gauche » social-libéral, dans un rejet indifférencié du marxisme, du socialisme scientifique stalinien et, faudrait-il ajouter, des déterminismes sociaux, amalgamés à un « totalitarisme de gauche ». On mesure ici l'ampleur du travail qu'il reste à faire pour élaborer une analyse des formes contemporaines de domination, dont ce livre présente quelques préalables critiques.

## **1 : Les impasses de la contestation**

### **Sur l'essoufflement de l'altermondialisme**

« Nous autres, nous nous éloignons de la masse : entre nous et la masse se forme un écran de quiproquos, de malentendus, de jeu verbal compliqué. Nous finirons par apparaître comme des gens qui veulent conserver leur place... »

Antonio Gramsci

### **Après Gênes**

Il ne faut jamais avoir raison trop tôt, ni trop seul. Mais avec le recul, il aurait sans doute été préférable d'avoir tort, au tournant des années 2000, face aux évolutions du mouvement altermondialiste : la déroute a été totale, ou presque, qu'il s'agisse du peu de résultats obtenus, de la faiblesse des soutiens militants ou de la récupération de ses idées (voire de ses porte-parole) par un monde politique tout acquis à la reproduction d'un système économique inégalitaire ; la contestation de la politique néolibérale de globalisation paraissait pourtant plus forte que jamais après les spectaculaires manifestations de Seattle puis de Gênes, point culminant d'une internationalisation des résistances, de Québec à Göteborg, de Barcelone au Chiapas et à Porto Alegre. Il semblerait cependant que, pris dans la spirale de la médiatisation, ce mouvement n'était pas aussi solide que le laissait croire le discours triomphaliste de ses porte-parole mandatés ou auto-désignés.

Les luttes trop localisées, au cœur du monde du travail, paraissaient plus que jamais disqualifiées : d'abord discréditées par le succès de la propagation de la dépolitisation néolibérale depuis les années 1980, elles prenaient un visage encore plus suranné avec la visibilité croissante d'une contestation internationaliste dont les protagonistes les plus médiatisés apparaissaient à l'écart des formes traditionnelles de syndicalisme ouvrier – militants associatifs investis principalement dans les combats pour les « sans », jeunes activistes développant la « contre-culture marchande » comme style de vie et des « luttes festives » censées exprimer un « nouvel art de militer »,

membres d'organisations non gouvernementales ou de collectifs agissant sur des thèmes aussi divers que l'annulation de la dette ou la taxation des profits financiers.

Toute cette agitation fut emportée par les événements du 11 septembre 2001 à New York. Trop dépendante des médias pour exister sans eux dès lors qu'ils avaient trouvé un autre sujet d'importance « planétaire » - le terrorisme et les guerres qu'il a légitimées - , la contestation altermondialiste laissait apparaître ses faiblesses : celles de ses moyens de diffusion qui ne permettaient pas de contrer l'assimilation de l'anticapitalisme au terrorisme ; celle de l'implantation militante qui se révélait impuissante à diffuser la contestation au-delà des cercles habituellement mobilisés, en particulier dans les couches populaires. Ce qui apparaissait quelques semaines plus tôt comme un « pessimisme » sociologique prenait un triste air de réalité. Mais à partir de Porto Alegre en février 2002, le discours triomphaliste reprit ses droits – sauf qu'il fut alors beaucoup moins relayé et que l'adversaire offrait moins de prises : Davos n'était plus à Davos mais à New York, dans le désert inaccessible de Dubaï ou dans d'autres lieux plus protégés. Puis, les mobilisations se sont peu à peu essoufflées. Elles n'ont pas suffi à cacher les divisions du courant altermondialiste sur des questions moins consensuelles que les méfaits du néolibéralisme, comme les interventions militaires, l'islamisme fondamentaliste ou la laïcité.

Face à des modes de domination de plus en plus globalisés, il est évident que la résistance doit s'internationaliser – ce que la contestation de la politique libérale de mondialisation économique et culturelle avait compris et mis en œuvre depuis les années 1990. Une telle internationalisation a cependant perdu de sa force à rester cantonnée dans le cercle enchanté de la visibilité publique, à la traîne des sommets officiels, à l'écart du militantisme de terrain. Il eût sans doute fallu – il est facile de l'écrire *a posteriori*, mais nous l'écrivions à l'époque - « revenir aux luttes », et refuser les termes du débat imposé par l'idéologie dominante, que le mouvement altermondialiste se contentait d'inverser, sans parvenir à s'en extraire : public contre privé, local contre global, etc. Et ces efforts sont vains s'ils ne s'accompagnent pas d'un diagnostic des problèmes actuels d'un champ militant qui ne se résume pas à la dépendance médiatique – plus effet que cause, en l'occurrence.

## **Opinion publique et logique d'appareil**

Le discours triomphaliste de certains porte-parole de la contestation – qui ne s'est jamais exprimée avec autant de certitudes que lors des manifestations contre le G8 à Gênes en juillet 2001 – a sans doute constitué le premier obstacle à une critique interne de la contestation. Cette mobilisation aurait représenté, selon l'un des responsables d'Attac, « un tournant très important », du fait des hésitations du G8, de l'ampleur des manifestations et de la répression ; le sigle choisi par l'une des instances organisatrices, le Genoa Social Forum – dans la filiation du World Social Forum de Porto Alegre – , aurait marqué l'émergence d'une « nouvelle génération militante » dans le cadre d'une « volonté unitaire permanente, qui aurait permis au mouvement de s'élargir régulièrement, sans pour autant se fragmenter » : « une autre mondialisation est en marche », en particulier depuis la « victoire de Seattle », écrivait-on alors. De tels discours ont eu pour effet de rendre le mouvement social dépendant de l'opinion publique – comme l'a montré, parmi d'autres faux débats imposés par la diffusion médiatique dominante, la condamnation des « actions violentes » des Blacks Blocs, identifiées à des « dégradations » dont il semblait « difficile de se débarrasser ».

Ce qui était alors en jeu pour ces militants résidait moins dans les moyens d'action directe utilisés que dans les conséquences éventuelles sur le débat public vu au travers de l'image du mouvement dans les médias – comme l'expliquait clairement un dirigeant d'Attac mentionnant un risque de « décrochage du mouvement d'avec l'opinion public ».

Le présupposé principal du discours triomphaliste et de son envers (la condamnation de l'action violente) réside dans le croyance que le soutien de « l'opinion publique » aux manifestants assurera « la réussite du mouvement ». Il faudrait pour cela être « prêt à discuter avec tout le monde, car nous considérons que le débat démocratique a toute sa place ». A travers la discussion publique et le dialogue avec les gouvernements, les porte-parole de l'altermondialisme affirmaient que la « société civile » devait avoir sa « place autour de la table » : c'était précisément ce que préconisait au même moment Klaus Schwab, l'organisateur du Forum économique de Davos.

De tels discours triomphalistes ont alors renforcé la tendance à l'institutionnalisation des organisations – partis, syndicats, associations, organisations non gouvernementales –, ce qui poussait à promouvoir le succès et avait pour effet de reproduire, dans le champ militant, la coupure entre les « profanes » et les « professionnels » de la politique : « En matière de politique comme en matière d'art, la dépossession du plus grand nombre est corrélative, ou même consécutive, de la concentration des moyens de production aux mains des professionnels, qui ne peuvent entrer avec quelque chance de succès dans le jeu proprement politique qu'à condition de posséder une compétence spécifique<sup>11</sup>. » Ces « lois d'airain de l'oligarchie » ne s'appliquent pas seulement aux partis politiques « traditionnels » étudiés par Robert Michels : elles produisent une concentration du capital militant, au sein même des organisations sociales, qui ne fait que s'accroître avec l'internationalisation des luttes. La constitution de « professionnels de la contestation<sup>12</sup> » qui vont de manifestation en manifestation, de forum social mondial en forum social mondial et de plateau radio en plateau télé, n'est pas faite pour assurer le travail politique de mobilisation dont l'essentiel se joue en dehors de ces moments de visibilité publique.

Il est sans doute inévitable de voir émerger, au sein du mouvement altermondialiste, une telle « antinomie du pouvoir révolutionnaire établi » - pour reprendre une expression de Bakounine. Le problème est que l'accès de la contestation à la visibilité publique ne s'est accompagné d'aucune tentative de contrôle de ces mécanismes, pourtant bien connus des milieux syndicaux ou militants en général, et contre lesquels avaient pu être institués des principes comme la rotation des mandats. Elle a pour effet une véritable division sociale du travail contestataire qui trouve son principe dans l'inégale distribution du capital culturel et la plus ou moins grande maîtrise de compétences linguistiques, et qui permet d'être « choisi » par les médias en leur fournissant un discours correspondant à leurs attentes<sup>13</sup>

## Une « duplicité structurale »

Cette division du travail contestataire redouble ainsi l'effet d'imposition médiatique dont la logique privilégie le spectaculaire d'une lutte internationale, festive et bariolée à « l'archaïsme » d'une lutte ouvrière du type Cellatex, Danone ou Moulinex. Alors que les premiers, présentés comme une « avant-garde de situation », sont les « porteurs d'espoir », les autres, « fossiles » d'un monde ouvrier voué à disparaître, sont

11 Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, p. 217.

12 Par rapport aux révolutionnaires professionnels de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle, et dont Blanqui, Bakounine ou Lénine constituent les figures les plus connues, ces professionnels ne semblent pas relier travail de représentation et travail de mobilisation, dans un contexte où l'internationalisme a changé la forme de circulation des personnes et des idées.

13 Le savoir-faire organisationnel qui, de la prise de parole en assemblée générale à la capacité à mettre en place un rassemblement ou une réunion, s'accompagne de dispositions (comme le fait de « se mettre en danger », d'« y croire ») qui donne une impression d'autonomie à ces milieux où le seul intérêt reconnu à agir est un « intérêt au désintéressement ». Pourtant cette forme d'investissement dans le jeu militant, qui s'incarne dans la figure mythifiée de ceux qui n'ont « rien à perdre » (sans-terre, sans-logis, victimes de dictatures, etc.), favorise en réalité ceux qui sont les plus aptes à se passer d'un intérêt matériel – et parfois vital – à adhérer aux enjeux des luttes politiques.

décrits en « désespérés » auxquels tout avenir est refusé. Les principes sociaux de la division du travail contestataire renvoient ainsi à une hiérarchie d'objets politiques : dans les années 2000, défendre son emploi dans le nord de la France industrielle paraît moins fondamental qu'exiger l'annulation de la dette du tiers-monde ou le renversement du capitalisme.

L'institutionnalisation des mouvements sociaux engendre d'autres obstacles à la réception militante d'un discours critique sur la contestation, occulté par la concurrence interne au champ militant. La lutte pour la direction et les bénéfices de la contestation induit par exemple une sélection des manifestations en fonction de l'investissement des groupes les plus structurés : tout comme certains partis politiques sont passés maîtres dans l'art du sabotage des manifestations qu'ils ne dirigent pas, le choix des manifestations internationales est soumis aux logiques d'alliances militantes. En choisissant et en désignant les porte-parole autorisés, les médias contribuent alors à constituer les événements et les forces politiques dignes d'intérêt.

L'ajustement des catégories d'analyse des porte-parole de l'altermondialisme aux attentes des médias dominants fait que les intellectuels militants sont toujours les premiers interrogés dès qu'il faut, règles démocratiques obligent, donner la parole à un « mouvement social » dont la diversité importe peu. Ainsi la relation que les vendeurs professionnels de biens politiques entretiennent avec leurs clients médiatiques s'inscrit toujours plus ou moins consciemment dans la relation qu'ils entretiennent avec leurs « concurrents » dans le monde militant : « duplicité structurale » du discours politique qui « n'a rien d'intentionnel puisqu'elle résulte de la dualité de l'univers de référence, les professionnels concurrents et les profanes ». Les transformations induites par l'emprise des médias sur le monde militant font que les luttes internes ont tendance à s'effacer derrière les luttes pour la visibilité publique, source de nouvelles formes de capital symbolique et de reconversion de capital militant en capital politique partisan.

L'institutionnalisation liée à la médiatisation n'a pas seulement pour effet de clôturer le monde militant sur lui-même, ses jeux et ses enjeux. Elle a pour principale conséquence de produire une confusion entre les moyens et les fins de la contestation ou, plus exactement, de transformer les moyens en fins. Ce manque d'objectifs ne peut qu'accentuer les logiques d'appareil : à la différence des luttes ouvrières du début du XX<sup>e</sup> siècle qui pouvaient encore s'orienter vers des idéaux de société alternatifs au système capitaliste (socialisme, collectivisme, etc.), le mouvement social se retrouve à invoquer un processus de « transformation sociale » d'autant plus rhétorique qu'il oscille entre les vieilles recettes révolutionnaires et les mesures réformistes partielles. La fascination pour le discours prophétique résulte de cette exaltation mystique d'un mouvement imaginaire, véritable discours d'importance qui se donne une plus-value symbolique en rehaussant artificiellement la valeur de son objet : attitude qui débouche sur un héroïsme de la résistance assez peu porté à analyser la réalité des mécanismes sociaux de domination.

Cette transformation des moyens en fins a un corollaire : les mobilisations deviennent les seules fins et, faute de victoires effectives suffisamment nombreuses et diffusées contre les politiques néolibérales actuelles<sup>14</sup>, on en vient à ne mesurer le succès qu'à l'applaudimètre du nombre de manifestants et d'organisations présentes dans un collectif unitaire, où à la portée médiatico-symbolique des rassemblements – comme l'illustre l'engouement pour le « carnavalesque ». La justification des rassemblements festifs réside dans leur existence même : créer des relations, produire des collectifs, regrouper les forces éparées. S'ils révèlent un « esprit contemporain de résistance au capitalisme » lorsqu'ils portent la dimension collective de Reclaim The

---

14 Le peu d'intérêt porté à la « guerre de l'eau » en Bolivie, qui s'est concrétisée par une déprivatisation et l'instauration d'une entreprise municipale contrôlée par la population, contraste avec la médiatisation de la « lutte héroïque » du Chiapas exaltée par tous les porte-parole de la contestation.

Streets<sup>15</sup>, on peut cependant rester sceptique face à la théâtralisation à laquelle ils donnent lieu lorsqu'ils finissent par n'exister que pour leurs répercussions dans les médias et, au bout du compte, pour justifier publiquement l'existence de l'appareil politique qui les anime.

C'est l'ambiguïté même de la lutte politique : un « combat pour des 'idées' et des 'idéaux' qui est, selon Pierre Bourdieu, « inséparablement un combat pour les pouvoirs et, qu'on le veuille ou non, des privilèges ». Cette ambiguïté se trouve « au principe de la contradiction qui hante toutes les entreprises politiques aménagées en vue de la subversion de l'ordre établi : toutes les nécessités qui pèsent sur le monde social concourent à faire que la fonction de mobilisation, qui appelle la logique mécanique de l'appareil, tend à prendre le pas sur la fonction d'expression et de représentation, que revendiquent toutes les idéologies professionnelles des hommes d'appareil ». Ainsi les mobilisations festives finissent-elles par perdre leur capacité à faire remonter les paroles « profanes » au niveau des « professionnels » de la politique et à n'exister que dans la production collective d'une image narcissique d'elles-mêmes. L'écart croissant entre les actions symboliques et les problèmes du monde du travail, rencontrés et pris en charge par des organisations traditionnelles ou le secteur associatif, redouble alors celui qui existe entre les mouvements altermondialistes et les luttes menées au niveau local. Ce que Naomi Klein a appelé la « Mc Protest » n'a ainsi fait qu'entériner la hiérarchie dominante des objets politiques où les luttes du travail (qui sont bien souvent des luttes pour le travail) se sont trouvées disqualifiées comme « corporatives », « archaïques », « localistes » - et ce bien souvent auprès des militants eux-mêmes qui ne trouvaient pas, dans le champ politique du début des années 2000, les rétributions symboliques qui pourraient être, dans d'autres conditions, associés à ces combats. Reste à savoir si les convergences, parfois hétéroclites, des diverses fractions de la gauche non socialiste derrière Jean-Luc Mélançon en 2012, sont susceptibles de produire des effets durables.

## Des univers séparés

Cet écart entre les profanes et les professionnels du militantisme, que révèle l'institutionnalisation de la contestation, ne fait que retraduire, sous forme militante, les logiques antagonistes des différentes catégories sociales qui contribuent à « faire la contestation » : au-delà des connivences individuelles, militants, journalistes et « intellectuels » semblent en effet évoluer dans des univers séparés. Ce vide est entretenu par un certain nombre d'agents dont la particularité est d'appartenir un peu à ces trois domaines et de transférer leurs ressources de l'un à l'autre. Vivant cette séparation, ils contribuent à l'entretenir afin d'entretenir leur double jeu : intermédiaires intéressés, ils mettent à jour le manque d'articulation des conflits sociaux.

Les milieux militants ne se prêtent pas forcément à une telle convergence : adhérents aux partis politiques, syndicalistes, militants associatifs inorganisés ou militants intellectuels, tous ont déjà leurs lieux de diffusion. Les périodiques syndicaux ou les bulletins n'ont du reste pas forcément cet objectif. Les publications contestataires sont trop nombreuses et dispersées pour réaliser cette ambition. Cette dissémination fournit au moins une garantie contre les situations de personnalisation des porte-parole et de monopole de la représentation. Le problème vient plutôt des rapports entretenus par ces milieux militants avec l'Université qui, restant fermée sur elle-même, ses intérêts et ses enjeux, est incapable d'investir ces espaces : ce sont bien plutôt les militants qui, parfois, se reconvertissent dans tel ou tel poste académique<sup>16</sup>. La seule ouverture des

---

15 Organisation anglo-saxonne qui a acquis, au début des années 2000, une certaine notoriété dans le mouvement altermondialiste en impulsant des formes d'action inédites, aux frontières de l'art et de la politique.

16 Dans le monde anglo-saxon, la circulation entre milieux académiques et militants semble plus importante encore.

chercheurs aux réalités sociales se fait souvent par le filtre des médias qui imposent leurs contraintes de diffusion et leurs catégories sociales de perception du monde social.

Les chercheurs, dont certains travaux pourraient être utiles aux militants, continuent pourtant de produire des articles et des livres destinés aux seuls chercheurs, dans une logique d'accumulation de capital académique. Pris par les charges administratives et les obligations liées à leur position dans le milieu universitaire, ils n'ont pas plus le temps de lire les papiers militants que de s'investir dans les luttes – à quelques manifestations ou quelques assemblées générales près. Cette clôture, qui renforce l'illusion confortable d'un monde intellectuel indépendant, impose de fait une idée réductrice de la recherche qui confond « neutralité axiologique » et « objectivité scientifique ». De leur côté, les journalistes remplissent leurs colonnes sans avoir le temps de lire les résultats des travaux de sciences sociales. Et alors que les militants produisent des textes dans des revues qui ne sont lues, bien souvent, que par d'autres militants, la voix des salariés, des précaires et des « sans » reste confinée dans des publications que dédaignent chercheurs et journalistes – sans oublier que le plus souvent elle ne n'écrit pas du tout.

Il résulte de tout cela un profond sentiment d'incommunicabilité, même si les uns et les autres donnent l'impression de se rencontrer parfois : les journalistes interrogent à l'occasion les militants sur les « problèmes brûlants » de l'actualité ; les chercheurs interviewent les militants sur des « problèmes de fond » que leur position de retrait les autorise à traiter ; les militants sollicitent les chercheurs pour signer des pétitions tandis que les journalistes font appel à eux pour expertiser les questions sociales ; les militants sollicitent eux-mêmes les journalistes et les intellectuels pour accéder à la reconnaissance publique de leurs luttes. Enfin, militants, journalistes et chercheurs se croisent de temps en temps au détour d'une émission, d'une réunion publique ou d'un forum social. Cela ne veut pas dire qu'ils se parlent pour autant.

Et il y a le courrier électronique. Les listes de diffusion déversent leurs milliers de caractères quotidiens dans des mails que l'on trouve à peine le temps d'ouvrir et de lire ; les listes scientifiques pour des colloques ; les listes militantes pour un rassemblement, un procès, un appel à soutien, un communiqué de presse ; les sites des magazines et des quotidiens ; les messages à répétition auxquels on répond, brièvement, et qu'on oublie tout aussi vite ; le vertige des pages qui défilent sur l'écran et s'impriment inlassablement. Cette abondance, qui confine à la surproduction, ne favorise pas la transmission de l'information. Ce qu'elle permet, en revanche, c'est la présence de ceux qui, pas tout à fait journalistes, chercheurs ou militants à plein-temps, sont un peu tout cela, jouent un rôle d'intermédiaire rendu possible par la frilosité des chercheurs, les contraintes des journalistes et les urgences des militants en lutte.

C'est dans cet interstice qu'ils finissent pas se poser en porte-parole du « mouvement social », grâce à leurs contacts, voire leur connivences, avec des journalistes « de gauche » influents qui leur permettent de convertir à moindre frais leur capital politique dans le champ intellectuel et leur capital intellectuel dans le champ politique. En situation de *fast-thinkers*, ils offrent à chaque « partenaire » les produits dont il a besoin : un contact avec les luttes pour les chercheurs, une légitimité intellectuelle pour les politiques et peu de tout cela pour les journalistes les plus bienveillants. Présent dans la moindre publication politique ou même académique qui s'offre à leur ubiquité militante, ils contribuent à replacer les luttes sous la coupe de logiques médiatiques qui ont clôturé, depuis les années 1980, le « jeu politique » sur ses propres enjeux.

Il ne suffit pas, pour dépasser la contradiction entre la position de surplomb du savant et l'engagement dans les luttes, de dire que la clôture du monde de la recherche sur lui-même est pour partie responsable de cet écart avec le monde politique dans lequel s'engouffrent les intellectuels porte-parole de partis ouvriéristes sans ouvriers.

Plutôt que de vouloir englober tous les points de vue, les chercheurs peuvent intervenir politiquement en utilisant le capital constitué par les outils spécifiques des sciences sociales et en assumant, contre la *doxa* savante, le paradoxe de leur position : parce qu'il y a tout à perdre dans l'investissement militant, et surtout les profits liés à un monde académique qui ne voit dans l'action politique qu'une façon de déroger à la science, l'intérêt au désintéressement du chercheur engagé constitue sans doute une occasion de conquérir son autonomie – car c'est la présence dans les luttes qui mobilise sans doute le plus d'exigences scientifiques et requiert le plus de réflexivité.

## **2 : Les communautés utopiques contre le commun** **Sur quelques tentatives de sortir du capitalisme**

La conception d'alternatives au système capitaliste fait l'objet, depuis de nombreuses années déjà, d'une intense réflexion dans les cercles de la gauche altermondialiste, souvent accusée, bien injustement, de « ne rien proposer ». Les propositions abondent pourtant – sur la réforme de la finance, sur l'annulation de la dette voire la sortie de l'Euro, etc. - de la part d'économistes possédant des titres académiques reconnus. D'autres tendances se font jour depuis quelques années avec la reconstitutions de communautés qui se présentent comme d'authentiques ruptures avec la société de consommation. Cette utopie communautaire s'inscrit dans un riche héritage historique qui s'est toujours posé à l'avant-garde des luttes pour la construction d'une autre société.

Comme le remarque André Gorz, l'autoproduction communale et coopérative « n'est pas immédiatement réalisable sur une grand échelle. Mais elle aura, dès son application en quelque point du globe, la valeur d'une expérimentation sociale exemplaire : elle nous proposera un but en partant non pas de misérables replâtrages qui sont immédiatement réalisables mais de la possibilité d'un monde radicalement différent que nous avons désormais les moyens de réellement vouloir. Elle contribuera à changer notre regard sur ce qui est en illustrant ce qui peut être ». Cette valeur d'exemplarité donnée aux utopies communautaires soulève néanmoins de vraies difficultés politiques quant à leurs modes « collectifs » de mise en œuvre.

### **Itinéraires utopiques**

On trouve une très bonne illustration de ce problème dans l'ouvrage *Les sentiers de l'utopie*, écrit par deux activistes de l'altermondialisme, Isabelle Frémeaux et John Jordan – ce dernier ayant participé à l'animation du collectif Reclaim the Streets, étendard des « nouvelles formes de protestation » au tournant des années 1990-2000. Ce « livre-film » (un docu-fiction accompagne le texte papier) se présente comme un itinéraire quelque peu initiatique et en tout cas exploratoire dans diverses communautés susceptibles de faire émerger un autre monde. Le Camp Climat installé illégalement aux abords de l'aéroport d'Heathrow, le hameau des Cévennes devenu une « commune libre » gérée par des punks, les usines occupées en Serbie, ou le ZEGG (Zentrum für Experimentelle Gesellschaftsgestaltung), un camp de « l'amour libre » installé sur une ancienne base de la Stasi, sont quelques-unes des étapes marquantes de ce récit politique et poétique, plutôt agréable à lire, où un réel effort d'écriture est fait pour communiquer la sensibilité et les émotions suscitées par les rencontres successives avec les êtres, les mots et les choses. En outre, le choix des sites est suffisamment bien pensé, c'est-à-dire diversifié et exemplaire, pour livrer un panorama intéressant des utopies communautaires contemporaines.

Une fois passé le côté plaisant de la première lecture du livre, il est cependant difficile d'échapper à un sentiment ambivalent d'irritation et de gêne mêlées. La description que les deux auteurs font des expériences alternatives suit la plupart du temps le même schème narratif : les deux voyageurs, qui sont à la fois écrivains, analystes politiques, artistes, bohèmes, bref, sans identité assignable – sauf le fait, mentionné à la fin du livre, qu'ils ont vendu leur appartement à Londres –, arrivent à bord de leur véhicule non identifié : ni un camping-car, sans doute jugé trop « beauf », ni une caravane, assurément trop « familiale », juste un camion, indéterminé. Ils rencontrent évidemment une personne formidable – sauf événement perturbateur, incompréhension première ou contingences de leurs petites histoires personnelles, qui seront heureusement vite surmontées, comme dans toutes les structures de récit décrites par Tvetan Todorov. Cette personne formidable les fait ensuite pénétrer dans une microsociété formidable, parce que singulière, régie par l'entraide et le partage, coupée des flux de la communication marchande et des échanges intéressés qui touchent la masse des consommateurs de la société de masse. Dans ces petits univers formidables, donc, les gens sont formidables et partagent des expériences formidables de créativité artistique, de richesse pédagogique et de vertu politique.

### **Des individus formidables**

Las, le livre, loin de montrer les potentiels collectifs de cet « avenir possible » qui scintillerait dans « les brèches du présent », ne dresse bien souvent qu'un tableau élogieux de ces individualités et de ces lieux « exemplaires », comme le montre cette description des résidences d'artistes-agriculteurs du pillage punk de La Vieille Valette : « Ici, pas de 'syndrome Ikea', les maîtres-mots semblent être récup et recyclage, pour produire des habitations d'une individualité rare. Beaucoup d'entre elles sont décorées de mosaïques splendides ». Le vin est évidemment autoproduit et non acheté chez Nicolas ou, pire encore, chez Carrefour – il y a des profits de distinction culturelle et politique plutôt faciles à acquérir<sup>17</sup>...

Ces gens formidables, qui peuvent aussi bien écouter ou jouer de la batterie punk que de la flûte traversière « la plus délicate », ne sont décidément par ordinaires, et on se prend même parfois à espérer ne pas les rencontrer un jour sous peine de se sentir à des lieues des leçons de vie qu'ils pourraient bien, généreusement, nous donner. Des esprits mal intentionnés demanderont toujours ironiquement qui voudrait sincèrement aller vivre au fin fond de l'Ardèche dans une yourte en peau de bovidé exotique, ou bien affronter la grisaille hivernale et humide du plateau de Millevaches en compagnie d'autres militants intrépides, irréductibles et intelligents au point de refuser tout compromis avec la société de consommation.

---

17 Les alternatives Ikea/meubles de récupération, ou bien grands magasins/légumes du jardin, ont surtout tendance à culpabiliser ceux qui sont du « mauvais côté » en plaçant sur le terrain des « choix » d'ameublement ou de nourriture ce qui, pour beaucoup, ne relève que rarement du choix, en grande partie pour des raisons économiques. Une justification de pratiques véritablement alternatives devrait passer par d'autres types d'arguments. Par exemple, la défense des petits libraires indépendants face à la diffusion en supermarché culturel comme la Fnac ne peut être fondée sur le principe abstrait d'une vertu supposée essentielle de ce qui échapperait à la grande distribution marchande : et du reste, le petit libraire vend aussi ses livres. Ce qui peut faire préférer le petit libraire à la Fnac, c'est la possibilité d'y trouver des livres différents, plus politiques, plus littéraires, car il ne mettra pas le dernier BHL ou Guy Sorman en tête de rayon. Il ne vendra pas le dernier prix littéraire comme un chef-d'œuvre obligé, mais il valorisera des textes que les promoteurs habituels du simili-culturel, hebdomadaires et quotidiens nationaux en tête, ne mentionneraient pas. Il ne s'agit pas d'un culte de la différence par rapport à la masse des consommateurs ordinaires, mais d'une possible politique que ce genre de lieux indépendants (des rentabilisations à grande échelle, des connivences et renvois d'ascenseur promotionnels) ouvre à des lecteurs qui ont la chance de pouvoir en fréquenter un : non parce qu'ils en ont un la rue d'à côté, mais parce qu'ils ont eu l'opportunité d'acquérir un capital culturel suffisant pour détecter l'intérêt de ce genre de lieux où l'on peut trouver, et *in fine* lire, d'autres livres.

Pour ne pas réduire ces communautés alternatives à des sortes de sites de vacances vertes où l'on joue de la guitare près du feu en chantant « tous ensemble » un doux répertoire folk contestataire – quoiqu'il s'agirait plutôt désormais d'écouter de la musique électronique expérimentale –, il faut se poser la question de savoir qui peut véritablement adopter ce mode de vie, notamment du point de vue économique, quand bien même la communauté reverserait, comme dans l'East Wind Community (Tecumesh, Missouri, 1973), les bénéfices du troc local réalisé avec les productions artisanales de ses membres en échange de leur participation aux tâches collectives. Au-delà de la question de savoir si, pour changer le monde sans prendre le pouvoir, l'on est obligé de passer son temps à participer à des assemblées générales et à cultiver des produits naturels dans le jardin communautaire<sup>18</sup>, il s'agit de se demander s'il faut obligatoirement appartenir à cette catégorie de gens formidables pour échapper à la domination impériale.

Les leaders charismatiques de ces lieux rétorqueraient que chacun construit sa vie, dans une logique qui laisse de côté toute notion de lutte collective au-delà du petit cercle des initiés. Ce rousseauisme renvoie moins aux rêveries du promeneur solitaire qu'au pessimisme d'une pensée politique limitant la possibilité d'une vie « démocratique » à des communautés restreintes – la masse représentait pour Rousseau le début de l'ingouvernabilité et des privations de liberté. Peut-on penser l'utopie d'un autre monde à parti des seules expériences de communautés en rupture avec le reste du monde social ? Cette tentation de la gauche contestataire semble toutefois se limiter à des formes d'expression culturelles synthétisant sur un mode artiste tous les poncifs associés à la révolte – sans la révolution. Toujours sur la « commune libre » des Cévennes : « L'aspect résolument postindustriel et bricolé, les formes éclatées et les couleurs outrancières de la sous-culture urbaine se mêlent de façon surprenante avec cette vallée isolée et luxuriante : le poulailler de bois s'est vu rebaptisé 'commissariat' à la peinture blanche ; le vieux 4X4 bringuebalant du collectif a été peinturluré de rayures noires et roses. » N'en jetez plus ! Pendant ce temps, des salariés licenciés luttent dans leurs comités de grève aux quatre coins de l'Europe pour sauver leurs emplois... Quant au contact des auteurs dans cette « communauté libre », qui semble développer une perspective politique quelque peu différente en adoptant les enfants de sa compagne, malienne, pour « contourner les barrières de l'immigration », il n'habite justement plus sur le site mais dans le village voisin pour échapper au repli sur soi qu'il décèle dans la communauté punk. Il résume cependant les présupposés auxquels il adhère, semble-t-il, largement : « La mentalité ici est qu'on ne peut pas changer les gens. Alors, on fait notre propre révolution et, s'ils veulent changer, c'est leur décision ».

Lorsque les auteurs quittent les décors bucoliques de ces communautés hors du monde pour s'attacher par exemple aux occupation d'usines pharmaceutiques de Zrenjanin en Serbie, en réaction aux faillites forcées des privatisations, on assiste cependant aux mêmes processus : malgré la teneur apparemment très politique, très collectivement organisée, des expériences, il n'est pas possible d'éviter la (formidable) rencontre avec un leader des grèves qui incarne là encore « un homme humble et généreux, au charisme extraordinaire ». Et si « inclure une usine pharmaceutique au milieu d'un périple sur les utopies est décidément incongru » au point de procurer des impressions « déroutantes », on peut se demander si c'est en raison de la nature de l'activité industrielle ou du type de lieu choisi – un lieu de travail qui ne se réduit pas à un lieu de vie alternatif, artiste et contre-culturel.

Il est difficile ici de ne pas penser à la lettre écrite, dans un tout autre contexte, par Karl Marx à Ludwig Kugelmann le 9 octobre 1866 : « Messieurs les Parisiens avaient la tête pleine de phrases proudhoniennes les plus creuses ; ils bavardent sur la science, et ne savent rien eux-mêmes ; ils dédaignent toute action révolutionnaire surgissant

---

18 Les deux activités ayant leurs vertus, mais leur éloge réitéré et exclusif réduit ces pratiques à du politiquement « utile » et « moral » à la fois – deux vieilles catégories de la philosophie antique, d'Aristote à Cicéron.

directement de la lutte des classes, tout mouvement social centralisé, donc réalisable aussi par des moyens politiques (par exemple la diminution légale de la journée du travail), sous prétexte de liberté, d'antigouvernementalisme ou d'individualisme anti-autoritaire. Ces messieurs qui, depuis seize ans, ont supporté et supportent tranquillement le despotisme le plus vil, prônent en fait une vulgaire économie bourgeoise, mais enjolivée d'idéalisme proudhonien. [...] Proudhon a fait un mal énorme. Son semblant de critique et son simulacre d'opposition aux utopistes – il n'est lui-même qu'un utopiste petit-bourgeois, alors que les utopies d'un Fourier, Owen, etc. sont l'intuition et l'expression imaginaire d'un monde nouveau – ont d'abord séduit puis corrompu la jeunesse brillante, les étudiants, puis les ouvriers, surtout parisiens qui, en qualité d'ouvriers de luxe, restent sans le savoir fortement attachés à toutes ces vieilleries ». Cette critique n'empêchera pas Marx, quelques années plus tard, de soutenir l'insurrection de la Commune de Paris, qu'il jugeait pourtant condamnée à être défaite par les forces militaires de la réaction.

### **Une politique du communautaire ?**

On peut toujours défendre la dimension politique de ces expériences communautaires en soulignant que ce sont les mouvements actuels qui sont trop culturels et coupés du monde social, et que cela n'invalide pas la possibilité de construire d'autres alternatives. Ronald Creagh, auteur d'un livre fascinant intitulé *Utopies américaines* et consacré aux expériences libertaires du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours, avance l'idée que les groupes rattachés au « mouvement communautaire, rebelle aux règles communes », expriment une grande diversité de « formes possibles d'organisation sociale et parfois même de civilisation. Eux-mêmes se définissent aujourd'hui comme des 'communautés intentionnelles'. [...] Les participants ont délibérément choisi de vivre dans un même lieu. Ils rejettent un certain style de vie devenu la norme dominante en Occident. Ils construisent un autre type de société, où ils partagent les tâches, multiplient les échanges et, parfois, mènent ensemble toutes les autres activités. Ils se voient comme les membres d'une société alternative ».

Ronald Creagh explique ainsi comment ces « utopie vécues », qui font rarement la Une des médias, se sont succédé aux États-Unis depuis deux siècles : « Elles adoptent des conduites innovantes, par exemple en écologie, et leurs façons d'agir essaient aujourd'hui dans le monde. Ces pratiques quotidiennes alternatives et communautaires s'avèrent être des forces éphémères mais autonomes. Les forces de libération de ces microsociétés choisissant leur destin y sont sous-jacentes et, de nos jours, leur créativité rayonne au-delà de leurs propres murs. » Éphémères, ces expériences le sont presque par nécessité : c'est une condition révolutionnaire contre les risques de fermeture et de stabilité qu'exigent les structures oppressives pour s'exercer.

Certes, « les milieux de vie au XIX<sup>e</sup> siècle se posaient en modèles ; ils espéraient susciter une masse d'imitateurs. Ils ont échoué sur ce point », poursuit Créagh. Mais les expériences contemporaines affrontent d'autres obstacles : « Les milieux nouveaux s'abritent contre le déluge des informations et les servitudes de la société de consommation. Des tâches dévalorisées par le système économique actuel prennent sens : le travail socialement utile, les activités ludiques, le partage des acquis collectif » ; de nouvelles formes de sociabilité se développent. Contre la stabilité imposée par les servitudes de la société contemporaine, l'utopie semble constituer une force de changement et donc d'instabilité : sortir de la société de masse serait la seule façon de s'en sortir politiquement<sup>19</sup>.

---

19 Malgré les qualités de son livre, on peut s'étonner de l'argumentation déployée par R. Creagh lorsqu'il affirme que « nous vivons dans un monde de chronomètres » et que « tout se passe comme si la société programmait nos actes et même nos pensées, car elle est devenu un champ de batailles économiques et de matraquage idéologique. Du

Selon Ronald Creagh lui-même, il faut du reste « nuancer les jugements relativement optimistes sur les milieux de vie utopiques. Ces microsociétés sont ultraminoritaires. Elles constituent aussi, consciemment ou non, une réponse au mouvement de paupérisation des classes moyennes au sein des nations développées. Il est clair que le capitalisme peut s'accommoder et coexister avec des structures intellectuelles, morales et psychologiques fort diverses ». La coexistence d'une domination globale et de niveaux locaux plus ou moins autonomes fait partie du système dualiste instauré par le capitalisme moderne, l'exploitation économique des secteurs privés et publics les plus rentables étant tout à fait compatible avec une multiplicité d'initiatives permettant, au final, une gestion des « pauvres » par les « pauvres » eux-mêmes, pourvu qu'ils restent dans leurs communautés de résidence – avec la bénédiction de la Banque mondiale ou d'autres organismes internationaux de coopération qui sont les actifs promoteurs de ce que le sociologue Antonio Rodriguez-Carmona a qualifié, à propos de la Bolivie, de *projectorado* : un néologisme combinant la référence aux « projets » devenus le critère de toute action institutionnelle, et de « protectorat » relevant de l'héritage de la dépendance coloniale. Les politiques de territorialisation des groupements communautaires, qu'elles soient cantonnées dans le monde rural ou qu'elles « se répandent désormais dans les agglomérations urbaines », s'inscrivent dans le dualisme de cette logique globale.

De même, il n'y a pas grand-chose, dans le livre d'Isabelle Frémeaux et John Jordan, sur la façon de diffuser les expériences collectives au-delà des petits cercles communautaires, dans une perspectives d'éducation politique, de partage, d'invention d'un commun pour tous. « Ces Utopies sont utiles à notre imaginaire post-capitaliste. Elles naissent des marges, ces espaces entre différents systèmes [...]. Bien entendu, le capitalisme ne disparaît pas lorsqu'on le rogne aux marges, mais il est affaibli. Le capitalisme n'est pas quelque chose que l'on peut quitter, jeter ou déraciner du jour au lendemain. [...] Mais ce voyage nous a montré que nous ne sommes pas totalement pris dans son piège. Nous pouvons faire un pas de côté et faire danser nos corps au son d'une autre musique. Nous pouvons refuser d'appliquer notre créativité à des systèmes perpétuant les valeurs du capitalisme, et dépenser notre énergie à d'autres façons de nous comporter. Nous pouvons vivre dès maintenant comme si nous étions déjà libres. Plus nous aurons de temps et d'espace pour faire cela, plus nous aurons de chances que ces pratiques évoluent, se partagent et fassent partie d'un nouveau quotidien. Plus nous répéterons ces nouvelles manières d'être et de faire, de produire et d'être ensemble, de gouverner et de penser, plus elles auront de chances de contaminer l'ensemble de la sphère sociale. [...] Même les structures sociales les mieux établies peuvent être dépassées lors d'expérimentations au sein d'environnements épanouissants. [...] Les idées inimaginables peuvent devenir réalité et circuler dans le monde, à partir de ces laboratoires où on les a fait éclore. »

Les gens formidables rencontrés dans *Les Sentiers de l'utopie* ne sont vraiment pas ordinaires : ils sont à part, du point de vue des territoires comme des modes de vie, et on se demande comment la « circulation » de leurs modèles pourra bien se produire. Sans mettre en doute la sincérité de leurs engagements, on peut néanmoins questionner la validité politique du processus que leurs expériences entendent initier et qui apparaît à bien des égards comme un processus de dépolitisation. A l'objection d'une échelle trop réduite de ces projets pour se substituer à la force globale du système capitaliste<sup>20</sup>,

---

coup, l'imprévu nous dérange », il reprend finalement les vieux schémas d'une pensée vitaliste qui placent le bon et le positif dans le « nouveau », les « processus » et le « changement » - là encore, les mots d'ordre du néolibéralisme triomphant. Lorsqu'il écrit qu'il ne s'agit pas pour les membres de ces communautés de « se connaître » mais de « s'inventer », il retrouve les schémas d'une psychologie qui a servi autant à démembrer le suivi des apprentissages élémentaires qu'à déstructurer les conditions de travail salarié depuis une trentaine d'années.

20 Dimension qui est en revanche revendiquée par d'autres groupes. Voir Vincent Bourdeau, « Des communautés en transition », entretien avec Faith Morgan et Pat Murphy (*The Community Solution*), *Mouvements*, 68, 2011, p. 38 -

Isabelle Frémeaux et John Jordan répondent en soulignant l'aspiration au changement des populations : mais c'est pour finalement s'en remettre à la mise en place quelque peu magique d'une « commune des communes » ou d'une « fédération de villes autonomes, appuyées et facilitées par les techniques de communication contemporaines », avec pour vecteur essentiel la capacité à « former des réseaux ». Ce discours enchanté sur les gens formidables vivant leurs utopies communautaires empêche de voir l'ensemble des conditions sociales, économiques, institutionnelles et symboliques nécessaires à l'émergence de tels bouleversements politiques – pour que des rapports de solidarité se substituent aux rapports de concurrence actuels entre les diverses entités territoriales.

De telles considérations pointent lors des récits de l'occupation des usines de Zrenjanin et on pense tout de suite à des exemples plus ancrés dans les luttes sociales : occupations de terre au Brésil ou d'usines en Argentine, expériences communautaires des centres sociaux en Italie, comités de quartier et syndicats corporatistes en Bolivie. Sinon, l'évocation des utopies communautaires ne dépasse pas le stade des bons sentiments, comme lorsque sont mentionnées les arrestations de Tarnac au cours desquelles des jeunes gens ont été accusés, sans preuves, de terrorisme, mais dont « le vrai crime [...] est d'avoir emménagé dans un village de campagne, d'avoir repris l'épicerie du village et la distribution de repas aux personnes âgées de la région » - à la différence qu'ils le font « dans un but ouvertement politique tout en restant connectés avec les mouvements sociaux à travers l'Europe ». Au-delà de l'idéologie de l'expression de soi, de la créativité individuelle et des interactions entre gens formidables qui soutient le projet d'utopies communautaires, une idée forte émerge cependant à la fin du livre : ce n'est pas en maintenant les comportements valorisés par les systèmes actuels de domination que l'on changera le monde, mais en changeant les pratiques militantes elles-mêmes, et donc les règles du jeu social. Reste à savoir si l'on peut compter, alors, sur la simple « moralité » du militantisme...

## **Des communautés au commun**

Il faut peut-être imaginer une alternative politique au devenir capitaliste moins comme un dérivé des « communautés locales » que comme le résultat de « mouvements de contestation de la souveraineté de l'État », dans un contexte d'émergence de conditions de travail qui mettent l'accent sur « le savoir, l'information, les relations affectives, la coopération et la communication » et qui reposent sur « des bases communes qui tendent à devenir aujourd'hui la condition de toute production économique », dont il s'agit alors d'arracher la régulation à sa « confiscation par l'administration de l'État<sup>21</sup> ».

L'expérience bolivienne de la seconde présidence d'Evo Morales, censée représenter l'avant-garde des remises en cause du capitalisme dans l'imaginaire altermondialiste, fait actuellement mesurer la difficulté d'un tel projet de mobilisation du commun. La reconnaissance récente des autonomies indigènes paysannes originaires, promues par le gouvernement avec la nouvelle Constitution approuvée en 2009, va au contraire dans le sens d'un renforcement du localisme et d'une territorialisation des modes de gestion : des communautés peuvent décider de se gouverner elles-mêmes dans leurs juridictions respectives. Cette réforme contredit les mobilisations récentes en Bolivie sur un point essentiel : les organisations sociales, et en particulier syndicales, qui ont soutenu, voire impulsé, les différentes protestations et revendications des années 2000 sur la réappropriation des ressources naturelles (eau, hydrocarbures, terres, etc.),

---

47.

21 Michael Hardt et Toni Negri, *Multitude*, La Découverte, 2004 et Toni Negri et Judith Revel, *Inventer le commun des hommes*, Bayard, 2010.

étaient portées par des structures collectives qui permettaient de relayer les demandes de leurs bases sociales ; au contraire, la mise en place des autonomies indigènes localisées semble précipiter le cloisonnement des différents niveaux d'action politique. De ce point de vue, la territorialisation de la gestion des communautés indigènes paysannes originaires par elles-mêmes, impulsée par la nouvelle Constitution politique du pays, converge avec les utopies communautaires dans l'abandon de la lutte contre le principal agent de domination qui est en même temps la source de toutes les légitimités : l'État.

### **3 L'indianisme et les « gauches de gouvernement » en Amérique latine Sur quelques effets politiques des luttes identitaires**

En reprenant à leur compte les stéréotypes de l'Occident émis à leur encontre, les postcoloniaux et subalternistes, croyant se dresser contre lui, ont de fait œuvré à son hégémonie

Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché*.

Depuis la fin des années 1990, la Bolivie est devenue un laboratoire politique. Elle a tout d'abord connu un cycle de mobilisations contre les mesures néolibérales et leurs représentants nationaux qui a conduit à la déprivatisation d'un certain nombre de services publics (eau, énergie, communications) et à l'arrivée au pouvoir en décembre 2005 d'un « gouvernement des mouvements sociaux » s'incarnant dans le MAS (Mouvement vers le socialisme) dirigé par Evo Morales. Connu comme le « premier président indigène » du pays, il est devenu l'emblème international d'une transformation sociale par la prise légale du pouvoir. Mais c'est moins la « révolution démocratique » bolivienne qui est diffusée à l'étranger, avec sa refondation constitutionnelle et son État plurinational, que la défense de la cause écologique portée par les peuples dits « originaires » censés vivre en harmonie avec la *Pachamama*, la Terre mère des cosmologies andines<sup>22</sup>. Au-delà des fictions politiques qui émaillent ce processus, le fait que la Bolivie comporte officiellement plus de 60 % d'indigènes dans sa population a au moins le mérite de déplacer l'angle de la critique en rompant avec la thématique des « minorités visibles ».

#### **La critique de gauche et l'écologie internationale**

Le « nouveau paradigme planétaire pour préserver la vie » revendiqué par Morales en 2010 se trouve confronté à la permanence d'un modèle de développement fondé sur l'extraction des ressources naturelles et leur vente à l'étranger – en particulier au Brésil – , grâce auxquelles le gouvernement se procure les liquidités nécessaires au financement des mesures sociales destinées aux populations les plus défavorisées du pays qui constituent une grande partie de sa base électorale<sup>23</sup>. La critique de gauche se trouve ici face à un véritable défi, qui peut être abordé depuis la Bolivie même, comme l'a fait Jean-Loup Amselle au cours de son enquête sur les lieux de production

---

22 Voir à ce sujet le dossier « Altermondialisme saison 2 : de Seattle à Cochabamba », *Mouvements*, 63, 2010, avec en particulier des interprétations du « tournant écolo » d'Attac et du mouvement pour la justice climatique comme remise en question de la « modernité occidentale ».

23 La pauvreté (au sens défini par le PNUD) a été réduite de 60,6 % à 49,6 % entre 2005 et 2010, et la pauvreté extrême de 38 % à 25 %. Résultat des mesures de nationalisation, le contrôle de l'État sur le PIB est passé de 17 % à 34 %, ce qui a permis une politique de redistribution vers les secteurs les plus vulnérables de la population. Le bon Juancita Pinto octroie 52 millions de dollar à plus de 1,8 million d'enfants, tandis que la pension « Renta Dignidad » bénéficie, pour un montant total de 240 millions de dollars, à plus de 600 000 retraités.

intellectuelle alternative. Ses analyses permettent d'expliciter un malaise que le chercheur non bolivien peut ressentir face au monde académique local : l'utilisation systématique de notions faisant office de mots d'ordre, comme la décolonisation de l'État, la réinvention d'une communauté préhispanique harmonieuse et proche de la nature, autant d'éléments qui font bien souvent obstacle à la mise en œuvre d'enquêtes à vocation scientifique. Les normes minimales de scientificité étant associées à l'importation d'un mode de pensée colonial, la science occidentale ne pourrait donc comprendre ce qui se passe dans le pays : seuls les chercheurs boliviens et surtout indigènes seraient donc légitimes pour parler de la Bolivie.

La tentation serait grande de mettre en accusation le renouveau indianiste<sup>24</sup> lié à l'accession au pouvoir d'Evo Morales. Une brève histoire sociale de l'indigénisme bolivien permet au contraire de voir qu'au-delà de l'opportunisme politique des soutiens les plus récents au régime, ce renouveau s'enracine dans la faible autonomie du monde intellectuel par rapport au champ politique – une subordination qui se retrouve à travers d'autres contextes nationaux ou épistémiques étudiés par Jean-Loup Amselle. La construction de « l'aire andine » peut ainsi être replacée dans des processus globaux au sein desquels les peuples dit « originaires » en sont venus à représenter « un symbole beaucoup plus fort de résistance au capitalisme » que les ouvriers : « Gardiens de la nature, [l'Indien] est promu chantre de la décroissance et du développement durable, seules solutions alternatives au développement de l'économie marchande. Car ce n'est plus l'amélioration du sort des classes ouvrières dans les pays du Sud (Chine, Inde, Vietnam, Indonésie, Bangladesh, etc.) qui importe, c'est le refus des populations 'natives' de voir leur environnement dévasté par les multinationales. »

La conséquence politique de cette circulation planétaire des énoncés indigénistes autour des thématiques écologistes s'incarne politiquement, selon Jean-Loup Amselle, dans « une alliance transnationale entre les couches ethno-éco-bobo des pays développés d'Amérique, d'Europe et d'Asie et les peuples autochtones des pays émergents. Le maintien de la bio- et de la culturo-diversité ainsi que le combat contre le changement climatique deviennent des causes qui sont d'autant plus en phase avec les classes moyennes urbaines des pays riches qu'elles ne les menacent pas dans leur mode de vie. Plus de révolution sociale ringarde, plus de luttes syndicales, de défense du service public, des avantages acquis. Plus rien n'est acquis, justement, puisqu'il s'agit de justifier l'utilité sociale, écologiques, environnementale, des fonctions et des postes occupés. Là encore, on voit comment les objectifs de 'décroissance' peuvent entrer en phase avec des politiques ultra-libérales. L'ethnisation, l'indigénisation, voir l'indianisation du monde sont en marche et, en ce sens, l'ethnisation de la société française n'est qu'un élément dans le dispositif global d'ethnisation de la planète ».

L'internationalisation se produit toutefois en empruntant des voies nationales spécifiques. Le succès rencontré depuis les années 2000 par la production intellectuelle indianiste et postcoloniale en Bolivie doit être replacé dans l'histoire longue du champ politique national, avec en particulier l'importance d'un mouvement politique, syndical et intellectuel dénommé katarisme, en référence à la figure du rebelle indigène de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Tupac Katari.

## **L'héritage ambigu de l'indigénisme politique**

---

24 L'indianisme est ici entendu comme une idéologie politique mettant en avant « la revendication d'une identité indienne spécifique dont il cherche à assurer la promotion ». Par opposition, l'indigénisme renvoie à un discours intellectuel (principalement formulé par des « Créoles ») visant à intégrer les populations dites « indigènes » à un projet de construction nationale.

L'indianisme, qui s'est imposé comme courant politique dans les années 1970 en Bolivie sous l'impulsion du katarisme, trouve lui-même paradoxalement ses racines dans la révolution nationale de 1952 au cours de laquelle la paysannerie bolivienne devient un protagoniste décisif de la vie politique du pays. La réforme agraire, enclenchée dès 1953 mais poursuivie dans les années 1960 sous la dictature du général Barrientos, donne lieu à un pacte durable entre les militaires et les paysans fondé sur une logique essentiellement clientéliste. Face à cette alliance qui assure une solide base sociale au gouvernement, la gauche bolivienne est reléguée au second plan. A partir des années 1970 cependant, le mouvement syndical paysan voit émerger en son sein de nouvelles élites qui s'opposent peu à peu à la subordination aux militaires. Cette réorganisation du syndicalisme rural sur des bases contestataires est impulsée par les enfants des migrants venu de l'Altiplano pour vivre à la périphérie des centres urbains, tels la ville d'El Alto, épicerie des mobilisations politiques des années 2000 en Bolivie : leur insertion dans un milieu urbain essentiellement « créole » tend à faire de leur héritage aymara une « sous-culture » exposée à une culture dominante perçue comme coloniale et raciste. Alors que le projet de société portée par la révolution de 1952 était synonyme d'intégration et d'ascension sociale pour la paysannerie, la migration vers les villes génère en effet une perception aiguë des discriminations et des inégalités qui affectent les populations indigènes.

Se revendiquant kataristes, les nouvelles élites du mouvement social bolivien proposent comme projet politique la lutte contre la double oppression vécue par la paysannerie : économique, en raison de l'exploitation de sa force de travail, et socioculturelle, en tant qu'indigène. En même temps qu'il articule à la « classe », délimitation identitaire traditionnelle au sein des organisations syndicales boliviennes, une dimension « ethnique » qui ne cessera de prendre de l'importance par la suite, le katarisme avance l'idée selon laquelle l'État bolivien doit être analysé comme un État « néocolonial » qui nie l'existence même de ses multiples « nations » autochtones.

La montée en puissance du katarisme au cours des années 1970 marque l'autonomisation progressive de la paysannerie<sup>25</sup>. Alors qu'il a su maintenir une nécessaire unité face à la répression des régimes militaires, le mouvement katariste affiche de profondes divergences quant à la stratégie à adopter face aux élections politiques, à partir de 1978, lorsque les régimes militaires se voient entrecoupés par des parenthèses démocratiques de plus en plus prolongées. Deux fractions s'opposent sur les questions de l'alliance avec la gauche et l'irréductibilité du clivage entre Indiens et métisses ou créoles, ainsi que sur l'acceptation de l'État nationaliste comme scène d'action politique pour le mouvement paysan, au point de générer des projets politiques distincts<sup>26</sup>.

Cette division originelle du mouvement katariste dans le champ politique ne cesse dès lors de se reproduire, chaque échéance donnant lieu à d'interminables négociations entre des organisations toujours plus groupusculaires et affaiblies. Face aux échecs électoraux, une tendance adopte, à la fin des années 1980, la stratégie de lutte armée, avec l'Armée guérillera Tupac Katari (en espagnol, EGTK) ; coupables de quelques attentats, la plupart de ses dirigeants sont emprisonnés en 1992. Parmi eux se trouvent Felipe Quispe, futur fondateur de l'autonomiste Mouvement indigène Pachakuti (MIP), et Alvaro Garcia Linera, vice-président bolivien au sein du gouvernement du MAS depuis

---

25 C'est d'ailleurs au terme de la dictature d'Hugo Banzer Suarez (1971-1978) que naît la nouvelle Confédération syndicale unifiée des travailleurs paysans de Bolivie (CSUTCB), qui consacre de la sorte l'hégémonie organisationnelle et idéologique du mouvement katariste au sein du syndicalisme rural.

26 D'une part, le Mouvement révolutionnaire Tupac Katari (MRTK), dont l'action s'inscrit dans le cadre de l'État bolivien et qui s'allie à une coalition de gauche, l'Unité démocratique et populaire (UDP) ; d'autre part, le Mouvement indien Tupak Katari (MITKA), défendant l'autodétermination des peuples indiens comme un premier pas vers une stratégie de sécession et de refondation du Kollasuyo (la Bolivie précoloniale). Lors des élections de juillet 1979, l'UDP récolte 24 % des voix, tandis que le MITKA n'en obtient que 0,71 %.

2006. D'autre part, le courant le plus modéré porte à sa tête le jeune intellectuel aymara Victor Hugo Cardenas qui ne va pas tarder à incarner un indigénisme compatible avec le libéralisme économique alors dominant dans le pays depuis les mesures d'austérité des années 1980. C'est dans l'espace ouvert par cette recomposition politique et intellectuelle que s'inscrivent les courants indianistes postcoloniaux.

## **Un multiculturalisme libérale**

Le katarisme en tant que courant syndical s'affaiblit progressivement à partir de la fin des années 1980 avant d'imploser au début de la décennie suivante. La première Assemblée des peuples autochtones, en octobre 1992, aborde la possibilité d'une participation unitaire du mouvement paysan et indigène à des élections politiques ; elle débouche sur le choix de présenter un candidat aux élections présidentielles. Mais Victor Hugo Cardenas, longtemps pressenti pour jouer ce rôle, annonce publiquement, peu de temps avant le dépôt des listes, qu'il accepte l'invitation du candidat du Mouvement nationaliste révolutionnaire (MNR), Gonzalo Sanchez de Lozada, à compléter son ticket présidentiel. Au sein du mouvement paysan, cette alliance est rapidement qualifié de « kataclysme » : un jeu de mot faisant référence à la fois à l'origine katariste de Cardenas et au coût représenté par la perte de la seule figure de dimension nationale que possède alors en ses rangs le syndicalisme rural. Cardenas est alors qualifié, dans les syndicats paysans, de *llunk'u*, qui signifie « traître » en aymara.

L'accusation de « trahison » ne fait pas seulement allusion à ce revirement de dernière minute : elle condamne l'orientation politique que Cardenas légitime par sa fonction de vice-président élu. Très vite en effet, la demande de reconnaissance de la diversité ethnique en Bolivie apparaît articulée à un projet néolibéral d'affaiblissement du rôle de l'État. En tant que président du Congrès, Cardenas promeut l'incorporation du caractère « pluriculturel et multiethnique » du pays dans l'article premier de la Constitution bolivienne, l'éducation « interculturelle bilingue » étant érigée en principe pédagogique. S'ajoute à ces mesures la création de plus de trois cent nouvelles municipalités, dans le cadre de la Loi de participation populaire de 1994, censée permettre une meilleure gestion des affaires locales, dans les campagnes notamment. Toutes ces mesures bénéficient de généreuses lignes de financement provenant d'ONG et d'institutions internationales, dans un contexte de prise en compte de thématiques comme la défense de l'environnement et celle des « groupes vulnérables ». La « reconnaissance de la diversité » des groupes ethniques, dans ce cadre, s'inscrit dans les politiques d'affaiblissement des États nationaux promues par l'application stricte des réformes libérales – comme en Nouvelle-Zélande, par exemple, à la même époque. Entre 1985 et 1989 tout d'abord, puis entre 1993 et 1997, les principales entreprises publiques du pays, en matière de transports, d'hydrocarbures et de communications, sont privatisées, tandis qu'une intense répression politique s'abat sur les syndicats et les différents mouvements de résistance aux licenciements massifs, dans les mines notamment.

Le multiculturalisme néolibéral vaut certes à la Bolivie les félicitations d'une grande partie de la « communauté internationale ». Il reste néanmoins méprisé par le mouvement paysan et indigène bolivien. C'est donc précisément en dépit de la présence d'un indigène à la vice-présidence, Victor Hugo Cardenas, que se reformule un autre indianisme, nationaliste et populaire, dans le feu d'un nouveau cycle de mobilisations réarticulant la question ethnique à la « classe ». La fin des années 1990 marque en effet un renouveau des luttes sociales en Bolivie. L'épuisement du modèle économique libéral et le discrédit de la classe politique se combinent pour redonner un poids à des mouvements qui ont passé une quinzaine d'années à l'écart de la sphère publique, victimes à la fois de la répression policière et de la censure des médias. Ces « temps de

rébellion » trouvent leur consécration dans l'élection d'Evo Morales, le leader du MAS, à la présidence de la République bolivienne en décembre 2005.

Le MAS est souvent considéré comme un mouvement indigène ayant accédé au pouvoir en prenant la tête des protestations sociales des années 2000, avec un discours prônant la récupération de la souveraineté sur les ressources naturelles de la Bolivie et la résistance anti-impérialiste aux ingérences étasuniennes dans la politique intérieure du pays (notamment en matière d'éradication de la culture de la feuille de coca). Sans être totalement faux, ce schéma occulte le fait que le MAS, parti des cultivateurs de coca, s'est dès sa fondation (dans les années 1990) articulé autour d'un discours « classiste » et anticapitaliste qui n'a fait que tardivement place aux thématiques identitaires et ethniques. D'où l'intérêt de s'attacher, comme l'a fait Jean-Loup Amselle, à des institutions académiques ou des groupes intellectuels comme le THOA (Taller de Historia Oral Andina), qui ont peu participé à sa construction idéologique mais, qui par une série de rapprochements, en viennent à être assimilés, et à s'assimiler eux-mêmes politiquement, au gouvernement d'Evo Morales – c'est sans doute toute l'habileté politique du président bolivien que d'avoir permis, voire suscité, une telle assimilation, qui lui procure en retour le soutien des intellectuels indigénistes.

### **L'indianisme pragmatique du gouvernement Morales**

Comme le souligne Jean-Loup Amselle, c'est à la fin des années 1970, au moment de l'expansion katariste, que les intellectuels boliviens redécouvrent l'œuvre de Fausto Reinaga, un des maîtres-penseurs de l'indianisme ; et c'est la décennie suivante que la sociologue bolivienne Silvia Rivera et les historiens du THOA entreprennent de « définir une pensée politique parallèle et concurrente de celle de la gauche marxiste ». Leur projet s'inscrit aussi dans la crise du katarisme comme organisation politique : il renvoie à la nécessité de refonder un indianisme mis à mal par le multiculturalisme libéral de Victor Hugo Cardenas. Ce dernier, encourageant la participation des populations dites « autochtones » à la vie politique, a sans doute contribué à populariser les thématiques indigènes et à favoriser les organisations (ONG, églises, etc.) qui en reprenait les axes pratiques. Mais, tenant du compromis avec la société « créole », il a libéré un espace pour les prises de positions politiques et académiques plus radicales, espace principalement occupé aujourd'hui par les intellectuels et les organisations aymaras.

Longtemps cantonné dans les marges du champ académique, l'indianisme acquiert, à partir des années 1980, une légitimité intellectuelle avec la réhabilitation de l'histoire orale. Sa reconnaissance auprès d'un public plus large se fait alors en deux temps. Tout d'abord avec l'importation des thématiques « subalternistes » qui confèrent une caution « internationale » à la redécouverte de l'indianité ; cette importation se fait parallèlement à la diffusion des écrits d'universitaires latino-américains comme Walter Mignolo et Nestor Canclini, mais aussi à la visibilité croissante d'intellectuels nationaux faisant carrière à l'étranger, comme Javier Sanjinés. Ensuite avec l'influence croissante d'un indianisme radical porté par les mobilisations sociales des années 2000 – qu'il s'agisse de la réinvention de la « nation aymara » par Felipe Quispe, dirigeant de la principale confédération paysanne bolivienne (la CSUTCB) et organisateur des blocages de l'Altiplano (2000 – 2003), ou de la glorification des populations en lutte à El Alto lors de la « guerre du gaz » d'octobre 2003. Une série de publications portant sur le modèle alternatif d'organisation sociale, révélé par les mobilisations des « bases », fait alors connaître de « nouveaux penseurs » qui se qualifient eux-mêmes d'Aymara et qui sont en général d'anciens marxistes convertis à l'indianisme.

Ce passage d'un indianisme marginal dans l'académie à un indianisme radical en politique montre dans quelle mesure un courant intellectuel se réclamant de la gauche peut privilégier la réhabilitation de la diversité ethnique du pays plutôt que la prise en

compte des inégalités sociales. Depuis l'élection d'Evo Morales, l'heure est à la reconnaissance du caractère plurinational de l'État et de la société, dans une volonté de rupture avec le multiculturalisme célébré depuis la décennie précédente par des régimes néolibéraux en quête de légitimité populaire. Mais s'il est vrai que ce multiculturalisme renvoie à une volonté de faire coexister différentes cultures sur un plan d'égalité juridique et sociale, en particulier par la promotion de politiques antidiscriminatoires, la recomposition identitaire du gouvernement Morales est moins en rupture qu'en continuité avec les politiques qui l'ont précédée.

La spécificité de la gauche bolivienne incarné par le Movimiento al Socialismo d'Evo Morales n'est pas seulement d'avoir capitalisé sur le plan électoral les bénéfiques des protestations sociales des années 2000 : elle est d'y avoir finalement greffé les revendications censées émaner des populations dites « originaires ». Plus précisément, elle a promu dans l'exercice du pouvoir un modèle de développement extractiviste centré sur la rente des hydrocarbures, condition de la mise en œuvre de réformes sociales redistributrices *a minima*, tout en redonnant un rôle central à la figure de « l'Indien » en lutte pour la réhabilitation d'une identité opprimée par cinq siècles de domination coloniale. Le pragmatisme économique à l'égard des entreprises pétrolières comme des pays acheteurs d'énergie (le Brésil notamment) peut ainsi coexister avec une radicalité des combats politiques, par exemple contre les grands propriétaires terriens de l'Orient qui constituent le cœur de l'opposition régionale au gouvernement.

L'essayiste américain Walter Benn Michaels a parfaitement saisi les malentendus susceptibles d'accompagner cette recomposition identitaire lorsqu'il écrit, dans *Trouble with diversity* : « Être socialiste, c'est avoir une certaine idéologie. Les socialistes croient en la même chose qu'Evo Morales en matière de nationalisation du service de distribution des eaux, qui avait été privatisé sous la pression des institutions internationales. Être un Indien aymara ce n'est pas avoir une idéologie mais une identité. Quand Evo Morales parle de 'nationaliser l'industrie', il parle comme un socialiste ; quand il parle d'accomplir 'les rêves de nos ancêtres', il parle comme un Indien. Les ancêtres d'un grand nombre de partisans du MAS, les non-indigènes 'de la classe moyenne, des classes laborieuses, des travailleurs salariés et même des entrepreneurs' qu'il a salués dans son discours d'investiture, avaient sans nul doute exactement les rêves contraires. »

Ainsi, que l'on se proclame socialiste ou indigène, on peut vouloir lutter contre la privatisation du service de l'eau, mais pour des raisons différentes : d'un côté, pour minimiser l'emprise du secteur privé sur les biens collectifs ; de l'autre, pour revenir à un système de distribution ancestral de la ressource. Il n'est donc pas évident que les luttes menées pour la remunicipalisation du service d'eau aboutissent aux mêmes résultats dans un cas ou dans l'autre : défendre la reconnaissance de son identité culturelle ne revient pas forcément à redéfinir un nouveau modèle économique susceptible de contrecarrer la prééminence accordée au secteur privé.

Cependant, Walter Benn Michaels ne se demande pas si l'on peut être socialiste *et* indigène, à quelles conditions et pour quels effets. Dans un pays comptant officiellement plus de 60 % d'indigènes, la recomposition partielle de la gauche autour de thématiques identitaires a finalement débouché sur un succès électoral exceptionnel en décembre 2005 puis en 2009. Si les logiques indianistes et socialistes sont loin d'être incompatibles, c'est aussi parce que l'importance de la réhabilitation des populations dites « originaires » ne peut être séparée d'un contexte national où la discrimination raciale n'a cessé d'affecter les couches populaires, assignées aux positions les plus basses dans la hiérarchie des postes et des revenus. L'expérience indigène de gouvernement menée depuis l'élection d'Evo Morales rencontre malgré tout des limites liées à l'exercice même du pouvoir.

L'empreinte – quand bien même serait-elle seulement rhétorique – des thématiques identitaires au sein de la politique de transformation sociale en cours est

en effet si forte qu'elle laisse inévitablement de côté ceux qui ne correspondent pas aux nouvelles normes de gouvernement, quelle que soit la légitimité de la cause soutenue. On peut ainsi tout à la fois trouver que la réhabilitation historique des populations dites « originaires » correspond à un véritable principe de justice sociale, et remarquer que la politique du gouvernement Morales néglige les secteurs urbains et métis, dont le soutien a pourtant été essentiel à son élection en 2005 et qui n'ont pas semblé appuyer avec la même force le projet de nouvelle Constitution, approuvée avec « seulement » 60 % des voix en janvier 2009.

Que sa rhétorique en appelle essentiellement au syndicalisme réunissant paysans et indigènes dans la définition de ses orientations majeures tient assurément à la nécessité de conforter des appuis indéfectibles, dans une période troublée par la profondeur des changements politiques et sociaux entrepris – et donc des oppositions rencontrées – lors des trois premières années de mandat : nationalisations, réforme agraire, nouvelle Constitution politique visant à instaurer un État plurinational, etc. Cette référence n'en explique pas moins la perte de croyance progressive en la validité du processus en cours, perceptible dans la fraction de l'électorat qui ne s'identifie pas à un quelconque groupe ethnoculturel. De même, les habitants des régions orientales du pays, telles Santa Cruz ou le Béni, peinent parfois à se reconnaître dans une politique qu'ils soupçonnent d'être modelée en faveur des seules communautés indiennes de l'Altiplano. Ce décrochage intervient au moment où les élites locales leur proposent un principe d'identification beaucoup plus accessible : une identité régionale synonyme de « modernité » - les régions orientales se caractérisant par un dynamisme économique lié à l'agro-industrie d'une part, et aux échanges avec le Brésil et les États-Unis d'autre part.

Il n'est pas dit que les objectifs de défense des identités et de lutte contre les inégalités sociales soient incompatibles, mais il faut pour les concilier tout un travail politique de mise en cohérence que le gouvernement Morales et les intellectuels organiques de son parti ne semblent pas avoir toujours privilégié. Le problème n'est pas tant de trouver une redéfinition identitaire plus large ou plus « incluante » que de se demander si l'importance prise par le principe identitaire dans les recompositions idéologiques récentes ne mène pas à des impasses politiques plus grandes encore que les fractures ethnicosociales que ce principe prétend combattre.

Le multiculturalisme néolibéral des années 1990 s'accommodait fort bien des inégalités puisqu'il incitait finalement les populations dites « originaires », qui sont aussi les plus défavorisées, à gérer elles-mêmes leur pauvreté en leur accordant l'exercice territorial de leur « us et coutumes ». L'État plurinational promu par le MAS dans le projet de nouvelle Constitution votée en 2009 suscite peut-être des risques de « séparatisme » social similaires dès lors qu'il entérine la mise en place d'autonomies indigènes paysannes originaires sur des territoires déterminés, sans définir leur articulation au pouvoir national. L'héritage colonial de la Bolivie, où les divisions entre classes se conjuguent avec des divisions ethniques qui ne les recoupent pas tout à fait, permet alors de se demander à quelles conditions l'alliance entre socialisme et revendications identitaires, qui s'est révélée efficace d'un point de vue électoral, reste viable quand il s'agit d'exercer durablement le pouvoir.

Les récents et massifs mouvement d'opposition à Evo Morales, comme le *gazoleazo* de décembre 2010 contre l'arrêt des subventions gouvernementales du prix de l'essence, et la « marche du TIPNIS » contre la concession du tracé d'une route à une entreprise brésilienne en plain milieu d'un parc naturel, révèlent les ambiguïtés de l'indianisme au sein des gauches de gouvernement en Bolivie et sans doute en Amérique latine. Se réclamer des populations dites originaires présente bien des avantages en termes de légitimité politique, mais avec une contrepartie électorale non négligeable : le principal soutien du gouvernement Morales est ainsi devenu le monde de la petite

entreprise familiale, qui s'incarne dans une bourgeoisie indigène (*chola*) en milieu urbain et dans des communautés indigènes en milieu rural.

La remise en cause du gouvernement par des fractions importantes de son électoral lors des protestations récentes laisse penser que ce monde informel de la petite entreprise familiale qui domine l'informalité de « l'économie ethnique », est aussi ce qui bloque les avancées sociales en termes de droit du travail ou de taxation des bénéfiques économiques – avancées qui s'avèreraient nécessaires à la mise en place de services publics dignes de ce nom, dans même parler d'un État social. Par-delà les foules bigarrées des mouvements de contestation, il faut bien reconnaître que le Mas d'Evo Morales est peut-être plus un parti de petits entrepreneurs que d'Indiens rebelles, et que les rapports sociaux qu'il exprime relèvent sans doute plus du capitalisme dérégulé que du socialisme communautaire.

Au-delà des ambivalences sans doute inévitables d'un tel processus de transformation sociale, l'expérience de la gauche de gouvernement menée par Evo Morales permet à la critique de sortir de la fixation sur les « minorités visibles » : les Indiens boliviens ne sont pas les « indigènes de la République », et dès lors que les populations discriminées constituent la majorité de la population, il ne suffit pas de mener des politiques publiques de compensation, matérielle et symbolique, pour effacer les modes de domination ancrés dans les rapports sociaux. Bien plus, la réhabilitation des peuples dits « originaires » pose problème dès lors qu'elle passe par une simple inversion des catégories les plus coloniales, sans changer la façon de penser la complexité ethnique de la société des modes de développement économique qui pourraient y être associés. L'invocation par la critique de gauche du seul « racisme d'État » ne peut alors suffire à expliquer tous les maux. Le raisonnement sociologique ordinairement porté sur les problèmes sociaux doit dès lors être questionné ; et si le détour bolivien a permis de revenir sur le mode d'argumentation utilisé par les sciences sociales, il s'agit aussi d'analyser leurs conditions de diffusion – les « émeutes » de 2005 en France en constituent l'occasion.

#### **4 : La sociologie française à l'épreuve des voitures en feu Sur les « émeutes urbaines » de novembre 2005 en France**

« Trois décennies d'interrogations et d'analyses sur les 'quartiers en difficulté', le 'problème des banlieues' ou celui des 'immigrés de la deuxième génération' ont certes réussi à isoler une révolte qui résonne pourtant comme une condamnation sans appel de toute la société française. Et d'ailleurs pourquoi continuer à parler de 'société française' alors même que le propos montre qu'il n'existe plus rien, en France, qui fasse société ? A la place, il y a le 'social'. Et le social, par un paradoxe qui n'est qu'apparent, c'est à l'État qu'on le doit. Ainsi il y a la sécurité sociale, il y a l'assistance sociale, il y a le logement social, le centre social au milieu des logements sociaux, etc. Il y a même la sociologie. »

Alèssi Dell'Umbria

*La Rage et la Révolte*

Agone, 2010, p. 163-164.

Dans ses *Souvenirs* (1850), Tocqueville confie avoir rencontré des gens de lettres et des hommes politiques qui écrivent l'histoire chacun à sa façon, et de leur point de vue : les premiers, observateurs extérieurs, construisent des causes générales qui déshumanisent le cours de choses ; les seconds, trop engagés dans l'action, ne voient pas dans les événements autre chose que le produit d'enchaînements accidentels. Et s'il critique les grands systèmes bien faits pour flatter la vanité de leurs auteurs, Tocqueville admet que « rien n'est dû au hasard qui ne soit préparé d'avance ». Ces propos pourraient être directement transposés aux interprétations des « émeutes urbaines » de novembre 2005 en France : certains spécialistes autoproclamés de la « question sociale » se sont multipliés dans les différents médias pour exposer, à des journalistes soucieux de faire apparaître des « explications en profondeur », l'ampleur de la « crise des banlieues », tandis que nombre d'hommes politiques ont mis en accusation les provocations du ministre de l'Intérieur, Nicolas Sarkozy, et ses discours sur les « racailles » qui auraient mis « le feu aux poudres ». Il s'agit ici moins de faire entendre les voix différentes qui ont plus ou moins traversé le « voile médiatique » des politiques sécuritaires que de soulever quelques interrogations sur les conditions immédiates de production et de réception du discours sociologique, et sur le type d'explication qu'il met en jeu. Ces réflexions permettent finalement de questionner la fonction politique de la sociologie au sein des dispositifs de gestion de la misère.

## **La réception du discours sociologique**

Quelques semaines à peine après leur déclenchement, les « émeutes urbaines » de novembre 2005 en France avaient déjà fait l'objet de nombreuses analyses, notamment de la part de sociologues. Ces textes faisaient apparaître un faisceau complexe d'interprétations qui peuvent être regroupées de la façon suivante : tout d'abord, l'invocation de facteurs structurels, avec la décomposition des milieux populaires et en particulier ouvriers, l'incidence du chômage massif concentré dans certaines zones de relégation, le renforcement des formes de ségrégation spatiale que les politiques urbaines n'ont pas pu contrecarrer, la précarisation économique croissante des populations résidentes, le durcissement des politiques migratoires et des lois sécuritaires qui contribuent à accentuer la stigmatisation des habitants des quartiers difficiles, et les diverses formes de discrimination vécues au quotidien (accès au travail, au logement, contrôles policiers répétés, etc.).

D'autres facteurs plus conjoncturels ont aussi été soulignés, avec le déclin des financements (associations, aides sociales, etc.) accordés par les derniers gouvernements de droite, dont la politique sécuritaire s'est d'autant plus durcie que les deux derniers ministres de l'Intérieur, Dominique de Villepin et Nicolas Sarkozy, avaient fait des résultats en ce domaine un moyen essentiel de promotion vers la présidence de la République en 2007. Les déclarations du même Nicolas Sarkozy ont ainsi été reconnues sinon comme un « élément déclencheur<sup>27</sup> » des émeutes, du moins comme une provocation verbale qui a aggravé une situation déjà tendue. Les médias ont été jusqu'à s'interroger sur leur propre rôle dans la diffusion d'images choc, et sur les effets qu'elles ont suscités en termes de « concurrence » entre quartiers pour faire brûler plus de voitures que les voisins.

Certains facteurs ont été moins évoqués, mais apparaissent tout aussi pertinents : la déscolarisation et les inégalités scolaires touchant les jeunes de ces quartiers, l'importance de la culture des rues et des bandes dans le déclenchement de formes d'action spécifiquement masculines. Un type d'explication assez répandu chez des

---

27 La notion d'« élément déclencheur » conduit à une banalisation des événements, dans la mesure où elle ramène le drame initial à un parmi beaucoup d'autres possibles, et contribue à occulter, par cette généralisation même, la responsabilité policière.

économistes proches de la mouvance altermondialiste a consisté à souligner les liens étroits entre politiques libérales et politiques sécuritaires : l'extension de la répression exercée sur les plus pauvres y apparaît comme une étape supplémentaire face à la crise d'un modèle économique confronté à ses effets sociaux, analysé en termes de ghettoïsation et d'apartheid social. Enfin, un débat s'est ouvert sur la « crise du modèle social français », pris en étau par les contraintes européennes qui ont impulsé le retrait de l'État des quartiers : certains ont souligné l'échec de l'intégration à la française et l'abandon des immigrés par une République prise en otage par l'égoïsme des fonctionnaires privilégiés ; ce type de diagnostic a cependant été critiqué dans la mesure où il ne ferait paradoxalement que renforcer la délégitimation de l'État social – la vraie crise étant celle du modèle social français attaqué par le libéralisme<sup>28</sup>.

Toutes ces interprétations ont leur pertinence et apportent, à des degrés divers, des éclairages sur les événements récents. Elles permettent d'en situer le contexte à la fois global et immédiat, face à un discours sécuritaire bien fait pour alimenter un « racisme d'État ». Ainsi a-t-on pu voir un des essayistes français les plus en vue dans la défense du républicanisme conservateur<sup>29</sup>, Alain Finkielkraut, écrire : « En France on voudrait bien réduire les émeutes à leur niveau sociologique. Voir en elles une révolte de jeunes de banlieues contre leur situation, la discrimination dont ils souffrent et contre le chômage. Le problème est que la plupart de ces jeunes sont noirs ou arabes et s'identifient à l'islam. Il y a en effet en France d'autres émigrants en situation difficile, chinois, vietnamiens, portugais, et ils ne participent pas aux émeutes. Il est donc clair qu'il s'agit d'une révolte à caractère ethnico-religieux ». Sa haine de la sociologie lui fait ajouter qu'il y a « quelque chose en France, une espèce de déni qui provient des 'bobos', des sociologues et des assistants sociaux, et personne n'a le courage de dire autre chose ». Alors que les discours réduisant les « émeutes urbaines » à une « menace islamiste » ont été récusés par les autorités policières censées être les plus informées à ce sujet<sup>30</sup>, ces propos retraduisent, sous une forme particulièrement brutale, d'autres types de réaction, plus diffuses – celles qui conduisent par exemple les médias à souligner de façon bien ironique les onze points gagnés dans les sondages par le ministre de l'Intérieur grâce à la fermeté de ses réactions face aux « émeutes ».

Doté de toutes les apparences du bon sens, le discours obscurantiste d'Alain Finkielkraut renvoie à une supposée *vox populi* que la sociologie ne cesserait de trahir. Bien plus, il joue sur cette ambiguïté pour dénoncer toute prétention explicative des faits sociaux. Il en appelle ainsi à un supposé « refus populaire » des explications dites « sociologiques » entendues à longueur de journaux télévisés, et reçues moins comme des éléments de compréhension que comme des justifications d'exactions considérées comme des « actes inutiles ». De ce point de vue, le rejet du sociologisme ambiant a peut-être moins à voir avec la négation de l'explication sociologique qu'avec l'appropriation par de larges fractions des milieux populaires par la pensée

---

28 Alain Lecourieux et Christophe Ramaux, membres du conseil scientifique de l'association Attac, ont ainsi critiqué le « radicalisme sociologique » de Didier Lapeyronnie qui avait publié, en 2005, dans la *Revue française de sociologie*, un article polémique dérogeant à toutes les normes scientifiques où il critiquait lui-même le « radicalisme sociologique » des sociologues proches de Pierre Bourdieu : il semble qu'après novembre 2005 il se soit lui-même engagé dans la confusion de la science et de la politique qu'il se complaisait à pointer chez ses collègues concurrents.

29 Il dispose ainsi d'une émission hebdomadaire sur la radio nationale France Culture, sans compter ses tribunes ou éditoriaux réguliers dans les périodiques les plus influents en matière de fabrication de « l'opinion française ».

30 Le directeur général des Renseignements généraux, Pascal Mailhos, a ainsi affirmé : « La part des islamistes radicaux dans les violences a été nulle. Les facteurs de retour au calme ont été multiples. Le premier est l'action constante des forces de l'ordre. Le deuxième est le rôle qu'ont pu jouer des responsables institutionnels ou associatifs, parmi lesquels ceux de la communauté musulmane. Les jeunes ont agi par mimétisme et concurrence entre cités, sans une grande organisation. D'ailleurs, les appels au rassemblement dans des lieux symboliques, lancés sur des blogs assez inquiétants, n'ont pas été suivis d'effets ».

conservatrice, sur la base morale de la valorisation du mérite individuel<sup>31</sup> Mais ce rejet de la sociologie n'est pas indépendant non plus de la surmédiatisation de certains sociologues toujours prêts à asséner des banalités dans les médias : n'a-t-on pas vu un professeur d'université se répandre dans les journaux télévisés plusieurs soirs de suite en expliquant que si les jeunes brûlaient les voitures, c'est parce qu'elles représentent « un symbole de prospérité » auquel ils n'ont pas accès ?

Au-delà de ce genre de farces psychosociologiques, on peut aussi tenter de prendre au sérieux le rejet de la sociologie, et s'attacher à ce que Pierre Bourdieu appelait les « fondements de la misère petite bourgeoise », en l'occurrence ici des milieux populaires vivant dans des secteurs pavillonnaires des communes de la périphérie des grandes villes, à proximité de certaines cités classées comme « sensibles ». Il serait dommage que des sociologues soucieux de comprendre le sens des événements récents cherchent à expliquer ce qui a poussé certains jeunes à mettre le feu aux voitures, sans prêter attention à ceux – jeunes et moins jeunes – qui, vivant, dans les mêmes quartiers, n'ont pas participé aux « émeutes ».

L'hypothèse développée ici est que le rejet des sciences sociales n'interroge pas seulement les conditions de réception du discours sociologique, mais aussi le type même d'explications que les sociologues ont effectivement proposé en réaction au discours sécuritaire : c'est le lien direct établi entre certains facteurs sociaux (ou « causes générales ») et les « événements » à expliquer qui est en question, et plus précisément la nature *causale* du lien établi entre les « émeutes » et la « pauvreté urbaine » (version la plus courante du discours sociologique) ou le « racisme d'État » (version culturaliste du même discours). Il ne s'agit pas de revenir ici sur des débats classiques relatifs à l'explication et l'interprétation en sociologie, et encore moins de tenter de résoudre le problème de la « causalité historique » posé par Tocqueville. L'intention est tout autre : à partir de ce rejet de la sociologie, il s'agit de s'interroger, dans une perspective réflexive, sur la fonction politique remplie par le discours sociologique et sur les schèmes d'analyse mobilisés par les sociologues sur ces questions.

## **Sens et non-sens : quelle politisation ?**

Le lien établi spontanément entre émeutes et pauvreté urbaine, présenté comme évident par la plupart des commentateurs, est loin d'aller de soi. Tout d'abord parce que même si les événements de décembre 2005 ont constitué « l'embrasement » le plus étendu spatialement et le plus durable depuis des décennies, ils n'ont pas été le fait de tous les quartiers sensibles et paupérisés. Certes, les données sur les taux de chômage des 15-24 ans dans les quartiers qui ont « explosé » sont impressionnantes : 41,1 % dans le quartier de la Grande Borne à Grigny, 54,4 % à la Reynerie et Bellefontaine à Toulouse, 31,7 % à l'Ousse des Bois à Pau, 37,1 % dans le grand ensemble de Clichy-sous-Bois/Montfermeil, 42,1 % pour Bellevue à Nantes/Saint Herblain. Mais d'autres quartiers connaissent de tels taux de chômage sans pour autant « flamber » de la sorte.

---

31 Serge Halimi a bien vu combien le succès de la droite dans l'électorat populaire tient à « l'affaiblissement des collectifs ouvriers et militants qui a conduit nombre d'électeurs aux revenus modestes à vivre leur rapport à la politique et à la société sur un mode plus individualiste, plus calculateur. Le discours du 'choix', du 'mérite', de la 'valeur travail' les a ciblés. Ils veulent choisir (leur école, leur quartier) pour ne pas avoir à subir ce qu'il y a de pire ; ils estiment avoir du mérite et n'en être pas récompensés ; ils travaillent dur mais gagnent peu, guère plus, estiment-ils, que les chômeurs et les immigrés. Les privilèges des riches leur semblent tellement inaccessibles qu'ils ne les concernent plus. A leur yeux, la ligne de fracture économique passe moins entre privilégiés et pauvres, capitalistes et ouvriers, davantage entre salariés et 'assistés', Blancs et 'minorités', travailleurs et fraudeurs » (*in* « Résonances françaises » préface à Thomas Frank, *Pourquoi les pauvres votent à droite*, Agone, 2018, p. 18.

Il manque en fait à l'analyse quelques médiations pour faire le lien entre émeutes et pauvreté urbaine. Par médiations, on entend l'ensemble des institutions, organismes et mouvements sociaux permettant de définir les structures d'encadrement d'un groupe social donné, structures d'encadrement qui peuvent contribuer au contrôle social comme à l'organisation de la protestation. Certaines causes déclencheuses ont déjà été évoquées : l'existence de « bandes », et la déscolarisation de ces jeunes, même si les données recueillies lors des jugements des jeunes arrêtés conduisent à nuancer quelque peu ces interprétations<sup>32</sup>. De même, l'invocation de l'absence de structures militantes au niveau local tend à ramener les émeutes à un simple « vide politique » des « banlieues ». Abdellali Hajjat a bien déconstruit la logique de ce raisonnement : alors que le mouvement ouvrier avait eu la capacité de structurer son action en termes de politique révolutionnaire, le sous-prolétariat urbain des années 2000, qui serait principalement issu de l'immigration « postcoloniale<sup>33</sup> », ne pourrait que susciter des explosions de violence quelque peu irrationnelles dont le sens serait celui que leur attribuent les commentaires savants – et quelque peu nostalgiques du mouvement ouvrier.

S'il ne fait pas de doute que ce schème explicatif n'a rien avoir avec le discours sécuritaire sur la « crise des banlieues », pour lequel ces révoltes ne sont pas politiques et n'ont tout simplement pas de sens, il s'agit en revanche de cerner les obstacles à la politisation : « Du Mouvement des travailleurs arabes (1970-1976) au Mouvement de l'immigration et des banlieues (créé en 1995), en passant par Divercité et les associations musulmanes de gauche (comme l'Union des jeunes musulmans), nombreuses ont été les tentatives d'organiser politiquement l'immigration postcoloniale en France. Le militantisme immigré ou issu de l'immigration s'est formulé par une série de figures politiques, qui correspondaient aux transformations économiques, politiques et urbaines de la société française : le 'damné de la Terre' anticolonialiste avant 1962, le 'travailleur immigré', le 'sans-papiers', le 'beur', le 'muslim', etc. Contrairement aux visions misérabilistes véhiculées par certains sociologues, le soulèvement des banlieues a une histoire, riche de plus de vingt ans d'expériences politiques », qui renvoie à la récupération de toute tentative de mouvement politique immigré et à l'absence de soutien accordé par les pouvoirs publics (nationaux et municipaux) aux associations politiques au profit d'association à vocation socioculturelle, ainsi qu'à un contexte plus général de répression des militants de l'immigration qui augmente les coûts individuels de l'action politique et favorise la fuite individuelle vers un mode de vie de « classes moyennes ».

C'est donc dans ces *processus de dépolitisation* qu'il faut sans doute chercher des clés d'interprétation des émeutes de 2005 : cela ne signifie pas qu'elles sont apolitiques ou « proto-politiques », mais que la politisation des « violences urbaines » s'est fait dans un sens qui n'a souvent rien à voir avec les « causes générales » pointées par les experts. Comme le remarquait Patrick Champagne quelques années auparavant, l'interprétation de ces « violences urbaines » a été peu à peu constituée, dans les années 1990, comme un discours résolument « désociologisé » : jusqu'alors, les émeutes étaient constituées par les médias comme des événements exceptionnels et spectaculaires, identifiés et circonscrits à la révolte des enfants de harkis parqués dans des cités de transit, « contre l'injustice faite à leurs parents et à eux-mêmes ». A partir des incidents de Vaulx-en-Velin

---

32 3 101 personnes ont été placées en garde à vue en 22 jours d'émeutes ; 422 personnes ont été condamnées à des peines de prison ferme. La durée moyenne des peines se situe entre six mois et un an. Parmi les condamnés figurent 118 mineurs, dont près des deux tiers étaient jusqu'alors inconnues des services de police.

33 Ce qui reste à vérifier. Voir *infra* : un présupposé partagé par la presque totalité des sociologues français est que les quartiers dits « sensibles » sont composés exclusivement de populations issues de l'immigration postcoloniale, ce qui exclut des enquêtes non seulement les immigrations européennes contemporaines ou antérieures, mais aussi les milieux populaires que, faute de mieux, on appellera les « petits blancs du pavillonnaire ». C'est peut-être ici que la sociologie s'avère le plus *dominée par le discours dominant* : par l'impossibilité de sortir des catégories à connotation ethniciste assimilant « banlieues » et « populations immigrées ».

en 1991, cette violence a progressivement été « présentée de plus en plus comme gratuite, comme un défi à l'ordre républicain (on parle de 'zones de non droit'), comme des actes liés au trafic de drogue, bref comme autant de comportements inexcusables ou criminels qui ne méritent qu'une répression accrue tant sur le plan policier que sur le plan judiciaire ». Détachée de ses conditions sociales, la violence a été ainsi assimilée aux propriétés de la jeunesse immigrée ou issue de l'immigration, classée comme « inassimilable ».

Cette construction sociale a une logique bien précise : « pour les médias et pour les politiques, il n'y avait pas de problème aussi longtemps que les harkis restaient bien tranquilles dans leurs banlieues avec leurs problèmes, sans créer de soucis à ceux qui n'en avaient pas. Progressivement, en partie grâce aux médias, ces problèmes catégoriels sont sortis de ces zones étroitement circonscrites et ont commencé à poser des problèmes d'abord aux riverains, puis aux élus politiques. La vie dans ces quartiers s'est dégradée, rendant les relations de voisinage de plus en plus difficiles. » Les revendications des populations locales envers leurs élus, les enjoignant de « gérer efficacement ces nouveaux problèmes (c'est-à-dire de déplacer les familles ou les populations 'indésirables') », sont entrées dans l'arène politique sous la forme d'un discours 'sécuritaire' à finalité électorale : « Des délégations parlementaires allaient voir les expériences étrangères, américaines notamment, à la recherche de solutions sinon réellement, du moins politiquement efficaces (par exemple le principe du 'zéro tolérance' importé des États-Unis est important, surtout idéologiquement, parce qu'il affirme avec force l'autorité de l'État). »

Le défi est de taille pour la sociologie : contre le discours qui tend à occulter la dimension sociale et politique des émeutes, la tentation est grande de s'en remettre à un sociologisme liant mécaniquement les formes de pauvreté urbaine aux émeutes. L'analyse de Patrick Champagne permet d'effectuer un premier déplacement du regard : l'entrée des « violences urbaines » en politique s'est fabriquée non pas à partir du point de vue des populations impliquées (envers lesquelles elle a bien plutôt constitué une dépolitisation instrumentalisée politiquement) mais à partir de celui des populations résidant à proximité – ces « petits blancs » du pavillonnaire dont personne ne parle mais auxquels tous les politiques s'adressent de façon plus ou moins explicite, ces populations que la gauche anticapitaliste méprise pour son conformisme, que la gauche social-libérale accuse d'avoir mal voté en 2002 ou 2005, mais que les politiques de tous bords font tout pour conquérir au niveau électoral. Et alors que la gauche manquait son rendez-vous avec les cités, la critique des politiques libérales a été incapable de prendre en compte les demandes de ces « petits blancs » du pavillonnaire, laissant ainsi libre cours à la diffusion des thèmes sécuritaires.

Certes, ce ne sont pas ces catégories qui ont brûlé les voitures en novembre 2005, mais cette dimension sécuritaire a pourtant des effets bien réels sur les conditions de vie et le contrôle des quartiers, dont un des éléments essentiels est constitué par les forces de police. Et s'il est vrai, comme le dit Loïc Wacquant, qu'une des questions à se poser n'est pas tant de savoir pourquoi de telles émeutes ont lieu mais *pourquoi elles n'ont pas lieu plus souvent*, c'est-à-dire pourquoi ceux qui vivent dans des conditions relativement identiques à celles des « émeutiers » ne se révoltent pas plus, c'est sans doute du côté de la médiation institutionnelle qu'il faut chercher quelques éléments d'explication.

## **Les effets des thématiques sécuritaires**

Cette question revient à poser le problème des formes de domination engendrées par « l'État pénal », en particulier sur ces médiations institutionnelles qui interviennent entre émeutes et pauvreté urbaine, et qui expliqueraient l'absence relative de

mobilisation durable dans ces quartiers. De fait, peu de commentateurs ont fait intervenir dans leurs analyses les transformations de l'institution policière en France. Laurent Bonelli a montré comment la généralisation des dégradations sur les voitures depuis quelques années (plus de 20 000 voitures brûlées en 2003 par exemple) a constitué un mode ordinaire de protestation immédiatement qualifié et disqualifié comme délinquant.

Dans un contexte politique de « reconquête des quartiers », la réponse institutionnelle a été de promouvoir une « police d'intervention » dont les actions se sont résumées « à une répression sans délits, à des contrôles sans infraction », générant selon Bonelli à la fois des tensions et des effets statistiques manifestes : « Alors que les faits constatés par les services de police et de gendarmerie doublent entre 1974 et 2004, le nombre de personnes interpellées pour infraction à la législation sur les stupéfiants est multiplié par 8,5. Dans le même temps, le taux d'élucidation (affaires résolues/faits constatés) régressent fortement, passant de 43,3 % à 31,8 %. Ce qui en d'autres termes veut dire que l'activité policière se concentre sur des petits délits dont la constatation résulte de la présence policière dans la rue, ainsi que de l'intensification du contrôle de certains groupes sociaux. »

Cette transformation des modes d'intervention n'a pas seulement pour effet de produire une détérioration des relations entre la police et les « jeunes des quartiers » susceptible d'alimenter les « violences urbaines » : elle crée les conditions d'une « pénalisation de la misère » corrélative du rejet des réactions de révolte hors de la politique légitime – désigné comme une dépolitisation. La réaction des jeunes de Clichy-sous-Bois et la propagation des « émeutes » dans d'autres quartiers renvoient à cette intensification de la production policière des illégalismes populaires, expression d'une politique sécuritaire qui ne « produit » pas les émeutes au sens causal, mais qui redouble toutes les violences invisibles de l'échec scolaire, de la fermeture du marché du travail et de la ségrégation résidentielle, ces « petites violences quotidiennes qui s'exercent sur cette population ethniquement marquée, ces contrôles de police à répétition, ces regards inquiets qu'on leur jette, bref ce traitement à part qui ne fait que marginaliser davantage des jeunes déjà en marge. »

Dans cette perspective, les émeutes de novembre 2005 sont sans doute moins l'expression d'une « crise » - celle de la pauvreté urbaine – que d'une recomposition des régimes de contrôle des populations, ou plus précisément de médiations institutionnelles qui s'accommodent tout à fait d'un discours global sur les « causes sociales générales ». Il faudrait ici analyser plus systématiquement les usages politiques du lexique des « événements-qui-expriment-une-crise » par les « professionnels de la donation du sens », comme les appelle François Athané : hommes politiques et experts en problèmes sociaux. La fonction idéologique des sociologues dans les dispositifs de gestion de la misère se trouve ici en question, dans la mesure où elle tend à accréditer la vision de révoltes insensées dont seules les sciences sociales pourraient décrypter le sens : ce discours de circonstances sur la signification « profonde » ne contribue-t-il pas à la dépolitisation de groupes sociaux que le discours sécuritaire s'emploie si bien à produire ?

On peut donc se demander si l'accumulation d'interventions publiques des sociologues, y compris via des livres « prêts à publier » qui prennent la forme de « coups éditoriaux » (voir L'urgence éditoriale), contribue tant que cela à révéler la signification sociale et politique des « émeutes » de novembre 2005 – surtout dans la mesure où le type d'explication fourni dépasse rarement, « à chaud », le niveau du lien direct entre « pauvreté » et « émeutes ». Ce lien causal direct et sans médiations s'expose à être trop facilement rejeté, au nom d'un appel à la responsabilité individuelle et à la défense de la propriété privée – au nom de « valeurs », donc, auxquelles les « catégories populaires » ne sont pas forcément hostiles.

## L'urgence éditoriale

Ce qui a été désigné comme les « événements » de novembre 2005 en France a donné lieu à une pléthore de publication qui ont tenté, dans les semaines ou les mois qui ont suivi, d'en cerner et d'en fixer le sens. Mais à de trop rares exceptions près, et comme souvent depuis le début des années 1980 lorsqu'ont été médiatisées les « premières » voitures brûlées, ces ouvrages collectifs, écrits « à chaud » et pour la plupart sans véritable enquête de terrain, livrent bien plus les intérêts de leurs producteurs que des schèmes d'analyse pertinents pour comprendre ce qui est censé s'être passé. On assiste ainsi non seulement à un conflit des interprétations, mais aussi à un conflit sur la légitimité même de ce qu'est interpréter ce qui « se passe » en « banlieue(s) ». Ce sont ces processus d'imposition du sens qui s'agira ici de souligner brièvement, afin de cerner les conditions d'un discours sociologique sur un tel objet.

Il y a tout d'abord, dans la tendance « prophétisme chic » très en vogue dans la critique postcoloniale, Yann Moullier Boutang, dans un texte exemplaire du (bien intentionné) livre collectif *Une révolte en toute logique*. Malgré une grande variété de témoignages, cet ouvrage qui entend, avec un esthétisme très graphique, « rendre visible » ceux qui ont eu la « grandeur » de prendre le risque de la rupture, ne parvient pas à échapper à la tentation d'incarner la voix des révoltés : « En criant rageusement que la République est nue, les émeutiers ont défendu la société. » Le parti pris est ici indissociable de la volonté de se solidariser : « Nous ne formons une société humaine, et une termitière, que dans la mesure où nous (je dis bien nous) sommes capables de colère (qui est toujours une folie) et d'émeutes. Oui d'émeutes. Rapportez-vous à n'importe quel manuel d'histoire. »

Au moins l'auteur (et l'ensemble de ceux qui ont collaboré au livre) ne prétend-il pas faire science, pas plus que l'auteur de *La Psychose française*, enseignant de philosophie attaché à décrypter la figure du « paria » émergent de ces mouvements politiques : « Les mêmes partis (de gauche parlementaire) ne s'interrogent pas sur leur incapacité criante à avoir si peu que ce soit politisé ces pauvres masses adolescentes et désœuvrées, qu'ont « révélé » ces troubles. Le point crucial est le suivant : si cette conscience politique avait été, si peu que ce soit, présente dans ces émeutes, elles auraient revêtu la dimension politique d'une insurrection. Une insurrection sans politique, ce n'est « qu'un » ensemble d'émeutes invertébrées ; et pourtant l'ampleur des conséquences de ces émeutes a bien été politique, ce n'est presque jamais le cas des émeutes, mais seulement des insurrections. Cette singularité historique est assez remarquable pour être analysée pour elle-même. » Les « événements » deviennent le symptôme et le signe annonciateur d'un mouvement plus large qui agite ou agitera la société française dans ses fondements : « Ce ne sont pas les banlieues qui sont des 'bans', mais désormais la France toute entière qui le ban du médiatico-parlementaire. » Et en proclamant la nécessité d'une critique non communiste du capitalisme, il annonce l'urgence de concevoir un rapport de forces d'un genre nouveau, à l'échelle européenne sinon mondiale, « pensée qu'il s'agira de délivrer à ceux qui en ont besoin ». Le propre de la critique de gauche n'est pas seulement de se poser comme l'incarnation de la voix des pauvres : elle pense aussi l'adversaire capitaliste comme *plus bête qu'il n'est*, et réduit ses stratégies à une logique cupide, inhumaine et irrationnelle – sauf que ce sont les dominants qui étudient dans les plus grandes universités et lisent les livres de ces mêmes intellectuels de gauche. Le livre *Banlieue, lendemains de révolte*, mélange hétéroclite de chercheurs de tous bords, de militants et d'élus de gauche, est exemplaire de cette condamnation, souvent unilatérale, du « politique de droite » : même si le texte d'ouverture de Stéphane Beaud et Michel Pialoux a le mérite de démonter les mécanismes de mise en accusation de la « racaille », on assiste dans cette compilation à

un tir de barrage contre le « tout-sécuritaire » qui, s'il constitue assurément une réponse inadaptée aux problèmes sociaux du moment, est érigé en cause unique de tous les maux ; on a vu, avec Patrick Champagne, qu'il ne fait que redoubler les autres problèmes sociaux et qu'il traduit une recomposition plus générale du traitement institutionnel de la misère. François Dubet peut alors accuser « le silence politique de la gauche et de l'extrême gauche qui se bornent à demander des moyens pour les quartiers » et stigmatiser leur incapacité à penser la transformation de la question sociale en question nationale qui remet en question le modèle républicain : au-delà de la condamnation des classes moyennes qui profiteraient seules de ce partage inégal des bénéfices de l'inégalité sociale, il retrouve très paradoxalement les postions d'un « académisme radical » toujours prompt à défendre « les exclus, les pauvres et les étrangers » - le seul vrai « peuple » qui compte au final pour la majorité des sociologues. Un autre livre collectif, *Quand les banlieues brûlent...*, compile des textes qui dénoncent à la fois le rôle du « pompier pyromane » Sarkozy, la machine à excluir scolaire, la fonction de maintien de l'ordre des intervenants sociaux ou les processus de « ghettoïsation », rappelle la nécessité de « redonner du sens » en écoutant la voix des dominés, mais sans se demander si cette émeute, censée avoir « fédéré » les jeunes de ces quartiers, n'a pas été perçue différemment par une majorité des habitants de ces « quartiers », et si la « portée » des « événements » n'est pas simplement celle que les observateurs « objectifs » veulent bien lui donner. En revanche, le livre *Émeutes urbaines et protestations* rompt avec l'expression des sans voix pour s'attacher à cerner la morphologie sociale et spatiale des « événements ». Cet ouvrage s'oppose aux interprétations unilatéralement culturalistes ou religieuses qui ont dominé les médias internationaux ; il souligne en outre le risque qu'il y a à donner des épisodes protestataires « une image unifiée des acteurs mobilisés ». L'insistance sur la pluralité des facteurs explicatifs est une des caractéristiques de cette enquête : « tous les quartiers populaires n'ont pas été concernés par les émeutes ; une partie de la jeunesse ne résidant pas dans les grands ensembles HLM et moins sujette aux discriminations racistes n'a pas forcément été impliquée dans les émeutes. Celles-ci sont bien l'expression d'une relégation et d'un profond ressentiment qui met en jeu des dimensions sociales (origine populaire), spatiales (citées dégradées et stigmatisées, à haut niveau de ségrégation) et ethnoraciales (jeunes issus de l'immigration africaine directement concernés par les discriminations et le racisme). Insister sur ces dimensions ne consiste pas à nier la précarisation de la jeunesse en général ni les inégalités générationnelles croissantes dans l'accès à l'emploi et à la mobilité sociale ascendante. Cela permet de montrer que les émeutes ne se sont pas développées uniquement sur une base de classe sociale et de classe d'âge mais qu'elles mettent directement en jeu les formes urbaines prises par la précarisation d'une frange des classes populaires et tout particulièrement celles issues de l'immigration » (p. 14). Malgré les bonnes intentions scientifiques, le lien causal entre pauvreté urbaine et émeutes est alors réintroduit en contrebande dans l'analyse.

Le premier texte d'Hughes Lagrange, « Autopsie d'une vague d'émeutes », reconstitue le fil des événements général, afin de dégonfler la vision apocalyptique d'un embrasement général mais aussi de distinguer la propagation des conflits des premières émeutes des années 1980 par l'identification des lieux, des « acteurs » et des « types d'action ». On regrettera que, même si le second texte de H. Lagrange (« La structure et l'accident ») étudie plus particulièrement les corrélations entre les émeutes et un ensemble de conditions structurelles (chômage, logement social, proportion d'étrangers hors Union européenne, tailles des familles, programmes de rénovation urbaine, etc.), en décalage avec le culturalisme qui lui procurera par la suite un succès éditorial

certain<sup>34</sup>, les analyses ne soient pas plus systématisées par une mise en relation statistique des territoires concernés et de leurs caractéristiques économiques et sociales, afin de vérifier véritablement une des hypothèses sous-jacentes du texte : ce ne sont pas forcément les quartiers les plus défavorisés, les plus pauvres, qui ont systématiquement et uniformément explosé.

On peut toutefois lire des corrélations entre les lieux de forte mobilisation et les territoires ciblés par les politiques de la ville : « Par-delà leur degré de pauvreté relative par rapport à l'unité urbaine qui les englobe, il existe une grande hétérogénéité des zones urbaines sensibles. Les émeutes n'ont pas affecté n'importe quels quartiers 'sensibles'. [...] Si les lieux des émeutes sont des quartiers d'habitat social, ce sont plus spécifiquement des quartiers qui ont bénéficié des politiques de la ville, c'est-à-dire qui ont fait l'objet de priorités politiques en raison des 'déficits' qui les caractérisent, mais aussi parfois des tensions qui s'y sont manifestées depuis maintenant une ou deux décennies ». Hughes Lagrange constate la corrélation positive, et contre-intuitive, entre les émeutes et les ZFU (zones franches urbaines) générateurs d'emploi, ce qui peut exprimer à la fois un déficit spécialement important dans ces quartiers, mais aussi des frustrations relatives générées par les promesses pas forcément remplies par ces dispositifs. Au terme de l'étude, il note que « dans 31 % des cas, il n'y a pas eu d'émeute alors que les 'conditions' étaient réunies ; dans 19 % des cas, il y a eu des émeutes alors que les 'conditions' n'étaient pas réunies ».

Sans doute l'enquête aurait-elle gagné à incorporer d'autres types de variables, comme le taux de présence et d'intervention policières, ou encore les changements politiques municipaux qui ont généré des coupures de crédits associatifs. Sur ce dernier point, la conclusion livre quelques éléments, mais de façon trop peu précise : « l'analyse de la géographie des nuits de novembre révèle que les villes qui ont connu des émeutes sont, de manière générale, des villes où les formations d'extrême droite recueillent des scores sensiblement plus élevés que leur moyenne. Dans les mêmes villes, on rencontre des quartiers fortement ségrégués sur le plan ethnique et une défiance envers les institutions politiques, marquées par le vote d'extrême droite. Les deux catégories de phénomènes ont, pour une part, la même matrice géographique. Pas plus que le vote d'extrême droite, le mouvement des émeutes ne s'est limité à la périphérie des grandes villes. Ils traduisent des tensions associées à l'existence de grandes cités dans une situation de grand contraste d'âge, de revenu, d'origine avec le reste de la ville ». Ce schéma n'échappe cependant pas au lien causal entre pauvreté urbaine et émeutes – le vote des plus pauvres étant implicitement assimilés à un vote conservateur.

D'autres points sont précisément identifiés, notamment par rapport aux émeutes des décennies antérieures : ni délinquance d'appropriation, ni violences interpersonnelles n'ont dominé en novembre 2005 ; bien plus, l'examen critique des sources constituées par les interpellations policières permet d'identifier les propriétés des protestataires : âgés de 15-20 ans, ils résident dans des cités pauvres, sont en rupture scolaire (26 % sont déscolarisés, 21 % en filières de formation professionnelle, 8,5 % ont une activité professionnelle peu qualifiée, 45 % suivent des études générales ou techniques), et moins d'un tiers d'entre eux ont des antécédents judiciaires. H. Lagrange note aussi la solitude politique et « institutionnelle » des émeutiers de 2005 ainsi que le poids de l'histoire des mouvements de jeunes issus de l'immigration, qui a tracé les limites à l'extension spatiale des « événements » dans d'autres quartiers plus favorisés mais non moins ségrégués : aucune corrélation entre les protestations et les communes marquées par un islam néocommunautaire (comme dans les années 1990),

---

34 Hugues Lagrange, *Le Déni des cultures*, Seuil, 2010. Selon Jean-Louis Amselle, ce livre a été célébré contre la « gauche angélique et républicaine refusant de voir la réalité en face, c'est-à-dire de tenir compte des spécificités ethniques et culturelles de groupes liés à l'immigration. »

les autorités musulmanes locales s'étant même sensiblement désolidarisées des événements.

Au final, si peu d'interprétations sont tombées dans le travers « ethniciste » propre aux grands médias, l'ensemble des publications sur les « événements » de novembre 2005, à de rares exceptions près, reste cantonné à de grandes explications liant de façon mécanique les conditions de pauvreté aux émeutes. Reste à savoir s'il est politiquement et scientifiquement utile de réagir aussi rapidement et de façon aussi peu visible à l'urgence éditoriale, et si le lien entre les chercheurs et les mouvements sociaux ne doit pas emprunter d'autres voies

## Science et politique

Face aux transformations en cours des modes de contrôle des quartiers populaires, le rôle de la sociologie reste d'expliquer le social par le social. Mais le type d'explication mis en jeu se révèle d'autant plus délicat à faire passer que le discours globalisant sur la pauvreté urbaine tend paradoxalement à désociologiser les faits sociaux en leur enlevant tout sens politique : des insurrections auxquelles est *a priori* dénié tout sens, hormis celui que les « professionnels de la donation du sens » lui attribuent et qui sont difficilement interprétables d'un point de vue collectif. Il faut ainsi prendre au sérieux la critique du discours sociologique assimilant les émeutes de 2005 en France à une « révolte proto-politique » : « Il n'y a, superficiellement, rien à redire à une d'une telle formulation, et c'est précisément ce qui fait problème. Le sociologue nous assène comme une révélation ce qu'aucun interprète sérieux de l'événement ne songerait à contester : la révolte des banlieues ne ressemblaient pas à une soirée électorale, une grève de cheminots ou un manifestation unitaire pour la défense des services publics et elle n'annonçait certainement pas des lendemains qui chantent<sup>35</sup>. »

La rhétorique sociologique ne peut alors aboutir qu'à une dépolitisation des événements : « La démission du ministre de l'Intérieur et les 'excuses' demandées de façon répétées par les émeutiers, ainsi que l'exigence de 'respect' qu'ils ont formulé de manière on ne peut plus articulée – exigence qui renvoie aux circonstances du déclenchement de l'émeute mais aussi, plus généralement, aux harcèlements et aux diverses formes de stigmatisation dont les jeunes des banlieues populaires, tout particulièrement s'ils sont issus de l'immigration postcoloniale, font constamment l'objet de la part de la police – , ne suffisent pas, [...] bien que leur registre soit celui d'une revendication de justice et d'égalité, à qualifier ces émeutes de politiques. »

Il est juste de remarquer que la sociologie contribue aux « opérations de dépolitisation de l'immigration et des banlieues par l'État et les instruments traditionnels de représentation politique », ainsi qu'à un démontage des « formes d'organisation politiques autonomes de l'immigration pour transformer en problème social la question politique posée par le mouvement immigré ». Le problème est alors que la critique passe, sans autre justification, d'une critique de la réduction du politique à la « politique organisée et institutionnelle », à l'idée que pour les sociologues, « les dominés ne pensent pas et ne parlent pas, [...] ils sont parlés et pensés ». On retrouve ici énoncé le présupposé, indiscuté par la critique de gauche, de l'autonomie des dominés. Et c'est ainsi toute une vision de la politisation des milieux populaires, issus ou non de l'immigration, qui se trouve mise en jeu.

Ce présupposé renvoie lui-même à une forme de culturalisme très présente dans les théories sociales, et que l'application quelque peu mécanique du lien entre émeutes et pauvreté ne peut que renforcer comme par un effet de balancier. L'idée que les discriminations exercées envers les jeunes de banlieue suffiraient à expliquer les émeutes de novembre 2005 tend ainsi, selon Jean-Loup Amselle, à occulter les causes

---

35 Jérôme Vidal, *La Fabrique de l'impuissance*, Éditions Amsterdam, 2008.

socioéconomiques au profit des « causes culturelles » : elle participe d'une « ethnicisation des rapports sociaux » qui est en grande partie le produit d'un retournement du stigmat affectant les populations issues de l'immigration, mais qui n'aboutit en fait qu'à une simple inversion des catégories coloniales<sup>36</sup>. La critique se trouve tout d'abord au niveau des schèmes explicatifs de la sociologie : dire que les jeunes se révoltent parce que leurs « cultures d'appartenance » sont l'objet de discrimination étatique revient à s'en tenir à une cause non moins unique que l'assignation à la pauvreté des « quartiers de relégation ».

Une telle question renvoie aussi à la fonction du discours sociologique dans un contexte de subordination du monde intellectuel aux logiques politiques, médiatiques, et, à certains égards, éditoriales. Les événements de novembre 2005 mettent en effet la sociologie à l'épreuve du feu : doit-elle endosser la fonction d'expertise dans laquelle de nombreux membres de la profession aimeraient la voir se cantonner ou bien assumer une fonction d'intervention politique en rupture avec le discours dominant sur le monde social ? Si ce genre de question pouvait se poser ouvertement en France, l'épreuve des voitures en feu aurait peut-être eu cela de positif au sein d'une discipline de plus en plus convoquée pour servir d'alibi scientifique à un champ politico-médiatique en panne de diagnostics et de remèdes. Cette épreuve des voitures en feu se révèle finalement un « impouvoir du savoir », pour reprendre les termes de François Athané : le large consensus pour ramener les émeutes aux seules causes sociales ou culturelles n'a finalement aucun effet dans la mise en place de politiques urbaines plus adaptées à la réalité sociale ainsi diagnostiquée.

Tel est le paradoxe de cette *doxa* sociologique : ses diagnostics ne sont pas faux – la pauvreté comme le racisme d'État, s'ils ne peuvent tout expliquer, ont des effets bien réels – mais rien ne change parce que les conditions de production et de diffusion du discours sociologique contribuent à neutraliser ce qu'il peut avoir de politiquement subversif. Une fonction d'intervention politique de la sociologie devrait tendre à rompre avec un discours trop évident sur le monde social et plus généralement avec le lien causal direct entre émeutes et pauvreté urbaine ou racisme d'État – et pour cela, rompre d'abord avec les modes ordinaires de diffusion du discours sur le monde social. Au-delà d'une critique des médias, c'est une critique de la position même de la sociologie comme discours d'expertise qu'il s'agit d'engager.

Pierre Bourdieu suggérait que l'intervention politique des sociologues repose toujours sur un haut degré de scientificité. Dans l'instant, il s'agirait donc de s'abstenir de parler en sociologue, ce qui pourrait même constituer une règle collective : ne pas parler en usant de l'argument d'autorité scientifique tant qu'une enquête n'a pas été menée sur le sujet en question – n'est-ce pas ce qui différencie, au final, le sociologue du journaliste ou du professionnel de la politique ? Un sociologue désireux d'intervenir, au moment d'une crise sociale, devrait alors le faire en assumant une prise de position politique personnelle, sans revendiquer une position d'expertise parée des attributs de la scientificité et de la « neutralité axiologique ». Libre à lui d'enquêter par la suite, *en sociologue*.

Les problèmes de diffusion du discours sociologique, dans des conditions médiatiques peu propices à toute explication quelque peu argumentée, engagent alors une vision différente des sciences sociales. En effet, une enquête un tant soit peu

---

36 Jean-Louis Amselle, *L'Ethnicisation de la France*, Lignes, 2011, p. 81 : « Le processus d'ethnicisation de la société française, auquel on assiste actuellement, est donc un phénomène complexe que l'on ne saurait réduire à l'effet malsain et dangereux d'un racisme d'État. Mais, si l'on doit admettre que le racisme ne procède pas seulement de l'État, il ne faudrait pas davantage croire que l'antiracisme émane uniquement du peuple ou des peuples concernés. [...] Les peuples, les communautés, les groupes, les 'ethnies' ou les 'minorités' ont rarement la possibilité de s'exprimer en leur nom propre et cela, en premier lieu, parce que leur 'propre nom' est lui-même l'objet d'un enjeu. »

rigoureuse sur ces émeutes de novembre 2005<sup>37</sup> nécessiterait par exemple de reconstituer les médiations institutionnelles déjà mentionnées et de construire des indicateurs sociospatiaux assez fins. Il faudrait ainsi élaborer une cartographie des faits mettant en relation l'intensité des événements dans chaque lieu et un ensemble de variables sociodémographiques et institutionnelles : indicateurs socioéconomiques relatifs à l'espace résidentiel (catégories socioprofessionnelles, taux d'imposition, taux de chômage, aides sociales ainsi que leur évolution lors des dernières années) ; indicateurs concernant la tonalité politique des municipalités et les subventions allouées aux quartiers ; indicateurs d'implantation de structures d'encadrement de la jeunesse – qu'il s'agisse des centres socioculturels ou de l'offre scolaire – replacées dans les structures de l'espace résidentiel ; indicateurs des formes d'intervention policière dans les quartiers concernés. Il faudrait ensuite mener des entretiens dans lesdits quartiers, et autour, pour faire ressortir, au-delà de ce moment d'objectivation, le sens des événements vécus par les différentes catégories de résidents.

L'obligation de mettre en place une telle enquête, dont le programme est à peine esquissé ici, interdirait toute possibilité de « réaction à chaud » de la part d'un quelconque « expert » en « problèmes sociétaux », qui ferait appel à l'argument d'autorité de « la science » pour accréditer des interprétations trop vite publicisées. On peut espérer qu'elle favoriserait, au contraire, le retour à une sociologie un peu plus... brûlante ?

## **5) Quand la critique de gauche retrouve la sociologie d'État Sur la domination symbolique**

« Ceux qui ont la chance de pouvoir consacrer leur vie à l'étude du monde social ne peuvent rester, neutres et indifférents, à l'écart des luttes dont l'avenir de ce monde est l'enjeu. Ces luttes sont, pour une part essentielles, des luttes théoriques, dans lesquelles les dominants peuvent compter sur des milliers de complicités, spontanées ou appointées... »

Pierre Bourdieu, *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*, Raisons d'agir, 2001, p. 7.

On l'a vu lors des « émeutes urbaines » de novembre 2005 : la critique de gauche se plaît à utiliser les outils intellectuels des sciences sociales pour comprendre les formes, anciennes ou nouvelles, de domination qui traversent les sociétés contemporaines. Là, elle choisit souvent une sociologie dont les orientations restent non questionnées, qu'il s'agisse de ses présupposés politiques ou de ses méthodes qui y sont associés – ce qui sera désigné ici comme une « sociologie d'État ». A l'encontre du projet consistant à « expliquer le social par le social », qui peut donner lieu à des simplifications causales (voir *supra*, Chapitre 4), le discours sociologique est désormais de plus en plus envahi par un *mainstream* qui valorise des « acteurs » et leurs « capacités d'action<sup>38</sup> ». Cette défense de l'indépendance des individus par rapport aux déterminismes contextuels conduit finalement à souligner leur responsabilité propre

---

37 A considérer que le plus urgent soit toutefois une enquête sur ces événements, et non plus largement une enquête sur les formes de domination qui affectent toutes les catégories populaires, issues ou non de l'immigration postcoloniale.

38 La « sociologie pragmatique » prétend pouvoir se passer de « cadres théoriques » pour « laisser parler » les faits, dans une innocence épistémologique confondante.

face à leur destin social, au détriment – comme par hasard – des mécanismes de reproduction sociale perpétués par l'État.

En ce sens, cette sociologie d'État se trouve remarquablement ajustée aux recompositions contemporaines des modes de régulation du monde social. Même si elle peut être menée par des sociologues qui, dans les systèmes de classifications politiques européens et français en particulier, se pensent de « gauche », elle se révèle, selon le même principe, fondamentalement de « droite » : si l'on est pauvre, mal soigné, sans diplôme, etc., ce n'est pas la faute de l'État, c'est que l'on a ce que l'on « mérite ». Mais la particularité de la sociologie d'État est surtout de souligner et de promouvoir la force des négociations et des compromis : dans le monde magique et fluide des « acteurs », le conflit n'existe pas. Tout se passerait donc au niveau local, dans les espaces de l'agir communicationnel, où les conflits sociaux se diluent dans le dialogue et la négociation – comme si la sociologie s'ajustait aux exigences de la « refondation sociale<sup>39</sup> ». Tout n'y serait qu'accords, contrats, gouvernance.

Dans le cas du système d'enseignement, la lutte contre les inégalités aurait ainsi lieu uniquement au niveau des établissements et l'échec scolaire serait de la seule responsabilité des enseignants, qu'il suffirait donc de bien manager selon une logique de projets et une exigence de résultats. Dans le cas de la gestion des biens communs que sont les ressources naturelles, la capacité des « acteurs » à trouver des solutions de compromis locaux évacue d'une part le problème de l'articulation des administrations nationales ou internationales avec les marchés – ceux qui concernent les services urbains de distribution de l'eau ou de toute autre ressource naturelle, comme le bois des forêts, transformée en bien économique<sup>40</sup>, et d'autre part les rapports de forces économiques et politiques qui président à la mise en place de ces régulations.

La sociologie d'État trouve sa formulation la plus aboutie dans les théories de l'individualisme méthodologique et de l'acteur rationnel. Expression d'une anthropologie du libéralisme économique dont on sait désormais qu'il consiste moins à détruire l'État qu'à en transformer les modes d'action, ces théories sont nées de programmes de surveillance et de contrôle social impulsés par les administrations gouvernementales après la Seconde Guerre mondiale. Elles sont désormais reprises sous la forme contemporaine d'une sociologie économique qui se fixe comme objectif de diagnostiquer les « malaises » de la société française (séparatismes sociaux, fiscalité, etc.) et de refonder une « nouvelle critique sociale ». On s'étonnera donc de voir des critiques de gauche les plus politiquement opposés, en apparence, à cette sociologie d'État, la rejoindre dans ses présupposés les plus fondamentaux. On pourra toujours arguer, avec Luc Boltanski et Eve Chiapello, que la critique porte toujours en elle une part de ce qu'elle rejette<sup>41</sup>, cela ne suffit pas à expliquer pourquoi la sociologie d'État s'est imposé comme un véritable sens commun dans le champ intellectuel français.

La convergence de la critique de gauche avec la sociologie d'État tient à deux présupposés qui agissent de façon complémentaire. Le premier implique le rejet de toute idée de construction de l'objet scientifique, idée réduite à une vision de la « rupture épistémologique » qui a bien peu à voir avec les pratiques de recherche effectives comme avec la prise en compte de la dimension sociale de toute relation d'enquête. Ce rejet conduit à adhérer tacitement à une philosophie sociale des « acteurs » envisagés comme des sujets libres de toute détermination. Le second présupposé, qui concerne l'autonomie des dominés dans ses différentes déclinaisons –

---

39 Voir *supra*, l'introduction de ce livre.

40 Il n'est pas anodin que le prix Nobel d'économie ait été attribué à celle [Elinor Ostrom] qui a défendu ces thèses dans le domaine des conflits environnementaux.

41 Selon Luc Boltanski et Eve Chiapello, l'impossibilité de construire une critique articulant complètement les quatre sources d'indignation que sont l'inauthenticité, l'oppression, la misère et l'égoïsme, explique « l'ambiguïté intrinsèque de la critique qui partage toujours – même en ce qui concerne les mouvements les plus radicaux – 'quelque chose' avec de qu'elle cherche à critiquer », in *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Gallimard, 1999, p. 87.

des milieux populaires aux multitudes en passant par les « indigènes », de la République ou des « pays des Suds », etc. - , donne lieu à un « populisme du savoir » qui revient à nier la possibilité même de toute connaissance du monde social émanant d'autres points de vue que ceux des « acteurs » qui le composent. Cela explique qu'effectivement la critique puisse objectivement faire le jeu d'un système qu'elle croit combattre en lui donnant non seulement les « justifications » dont il a besoin pour construire un « nouvel esprit du capitalisme » mais aussi en l'aidant à réduire l'idée d'émancipation à un futur dont il met peu à peu en place, envers et contre tous les démentis du réel (crises, dettes, faillites, etc.), les conditions objectives. Un futur qui est celui des « acteurs » et des « négociations » de surface, qui tentent tant bien que mal de couvrir les tumultes provoqués par les transformations socioéconomiques en cours, dont la Grèce constitue, après l'Afrique dévastée, la catastrophique « avant-garde » européenne.

### **Les ruses de la raison populiste : Le postcolonialisme au pouvoir**

Le populisme désigne, on l'a vu, une logique politique où le peuple se constitue comme agent historique de conflits pour l'amélioration de ses conditions de vie et la reconnaissance de son existence ou de sa souveraineté. Sous sa forme postcoloniale et dévirée des *Subaltern Studies*, il renvoie à une écriture de l'histoire par les dominés et plus seulement par des institutions nationales officielles qui tendent à en occulter l'existence. Ce n'est donc pas le moindre des paradoxes que de voir les tenants actuels du postcolonialisme retrouver des thématiques que l'on pouvait croire réservées à la pensée conservatrice.

Pour reprendre l'exemple de la Bolivie gouvernée par Evo Morales depuis 2006 (voir *supra*, chapitre 3), on assiste ainsi à un étrange renversement idéologique : ce processus politique, qui se présente comme révolutionnaire, a pour objectifs de renverser plus de cinq cents ans de domination coloniale, de rétablir les droits des peuples dits « originaires » dans un « État plurinational » et de mettre fin aux inégalités générées par le système capitaliste et la dépendance qu'il a créée dans les pays de la périphérie. Pourtant, il véhicule aussi des revendications qui n'ont *a priori* pas grand-chose à voir avec un quelconque idéal d'émancipation sociale, comme par exemple l'interdiction de l'avortement, la négation de l'homosexualité, l'exaltation d'une image essentialiste, sinon coloniale, du « bon indien » comme forme moderne du « bon sauvage » proche de la Terre mère (la *Pachamama*) et de la vie communautaire, ou encore le maintien des formes d'exploitation familiales plus proches du « capitalisme aventurier » décrit par Max Weber que de la reconnaissance d'un droit du travail ou de l'enfance au sein des petites entreprises qui constituent l'immense majorité de la vie économique du pays.

Face à ce paradoxe, il serait possible de pointer, de façon très postcoloniale, le fait que les structures mentales européennes ne peuvent comprendre les dynamiques sociales locales, mais il y a fort à parier qu'aucun postcolonialiste un tant soit peu conséquent ne pousserait le relativisme jusqu'à la négation des formes de domination masculine qui règnent encore dans les pays du Sud comme du Nord. Il serait aussi possible de défendre une position conservatrice dissociant l'idée d'émancipation de celle de progrès en réhabilitant la *common decency* orwellienne et les voisinages harmonieux (voir *supra*, Chapitre 2). Mais là encore, la critique du progrès n'est vraiment pertinente que lorsqu'elle s'applique au développement industriel et technologique. Même dans le cadre de l'avènement d'un « État thérapeutique », il est difficile de ne pas tenir compte des luttes contre la domination « genrée » des relations d'exploitation et d'oppression, au travail ou dans la structure familiale.

Il faut donc analyser les fondements de ces thématiques postcoloniales qui se traduisent en Bolivie par l'idée, très diffusée chez les intellectuels organiques du gouvernement Morales comme dans son opposition de gauche, « mouvementiste » et « indianiste », qu'il est impossible, pour quelqu'un qui n'appartient pas aux peuples dits « originaires », de comprendre ce qui se passe dans le pays et qu'inversement, il suffirait d'être « indien » pour connaître, de façon immédiate et irréfutable, les enjeux de la domination coloniale. Les enquêtes empiriques, le travail ethnographique, la collecte de données sur les « us et coutumes » et les formes de vie communautaires ou urbaines, et même l'analyse sociologique des rapports économiques et sociaux qui ont permis les mobilisations contemporaines seraient désormais inutiles.

Les peuples « originaires » seraient donc foncièrement et profondément rebelles, hostiles à la domination occidentale et capitaliste : oubliées, les contributions des Caciques et autres autorités communautaires à la conquête et à la colonisation ; oubliées, les métissages et autres hybridations culturelles issus des mélanges – la plupart du temps forcés, faut-il le préciser – entre les cultures précolombiennes et européennes au point qu'il soit devenu impossible de discerner ce qui relevait de « l'avant » et de « l'après » 1492 ; oubliées, les processus complexes de formation des élites nationales qui ne peuvent être réduites à des élites « blanches », ainsi que les rapports d'exploitations internes aux sociétés locales qui agissent en deçà, voire en creux, des contraintes créées par le capital international. La persistance des cultures dominées sous les strates successives des dominations coloniales, républicaines puis néolibérales, ouvrirait désormais la voie à une « indigénisation de la modernité ».

Au-delà de l'essentialisation de l'autochtonie, c'est la possibilité d'un savoir extérieur aux sociétés qui est mise en cause. Un tel populisme épistémologique n'est certes pas nouveau : au tournant des années 1990, Pierre Bourdieu pointait déjà les dangers d'une « réhabilitation de la pensée ordinaire » et des « théories spontanées » dans le domaine scientifique<sup>42</sup>, qui conduiraient à « contester la prétention du savant à rechercher une quelconque vérité sur le monde autre que le sien », et à faire de l'appartenance à une catégorie dominée « la condition nécessaire – et surtout suffisante – de l'accès à la vérité concernant cette catégorie ». Le postcolonialisme donne ici dans un refus de la science dont le corollaire politique est un primitivisme qui fait des cosmologies et des traditions des peuples indigènes une alternative au capitalisme.

En ce sens, les thématiques postcoloniales courent toujours le risque de rejoindre les positions conservatrices dans « la substitution de la lutte des cultures à la lutte des classes » : le double abandon, par la gauche, des classes populaires et d'une analyse économique des liens entre les dimensions ethniques et sociales des inégalités ne peut que renforcer « l'hégémonie idéologique » de la pensée de droite dans les luttes pour définir les représentations légitimes de la société et du sens à donner à ses transformations contemporaines – une hégémonie d'autant moins contestée que de telles visions sont défendues à gauche bien au-delà des cercles postcoloniaux.

## **Le sociologue et les ignorants**

Il est très surprenant, dans cette perspective de trouver chez Luc Boltanski, dans son essai *De la critique*<sup>43</sup>, une reprise du thème de la « sociologie surplombante » qui réduirait les acteurs à des agents passifs et les déposséderait de toute compétence politique et scientifique – surtout lorsque l'on considère le degré de sophistication des dispositifs conceptuels et argumentatifs déployés par l'auteur ainsi que la masse

---

42 On pourrait même remonter aux formes d'intervention que Bourdieu oppose, au tournant des années 1950-1960, aux écrits et aux prises de position politiques de Frantz Fanon.

43 Luc Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, 1999.

considérable de connaissances et de données mobilisées par son travail (avec Eve Chiapello) sur « le nouvel esprit du capitalisme », qui n'est pas à la portée du premier autodidacte venu.

On retrouve la même idée d'une coupure radicale entre le sociologue qui sait et les ignorants, débouchant sur la mise en cause même de la possibilité d'un savoir scientifique, dans le pamphlet de Pierre Verdrager sur Pierre Bourdieu<sup>44</sup> : dénonçant la « domination du discours savant » par rapport au sens commun, voire le « mépris de classe » qui s'y exprime, il opère un renversement que l'on voyait déjà, avec plus de nuances, dans le livre de Claude Grignon et Jean-Claude Passeron sur *Le Savant et le populaire* : la prétention scientifique à étudier les classes populaires nie l'autonomie de leur culture, elle ne peut donc être que misérabiliste. Les dominés n'auraient donc droit, dans le cadre de la sociologie de Bourdieu, qu'à une intériorisation inéluctable de leur propre domination : il faudrait alors voir « ce que les acteurs nous apprennent », position qui rejoint une forme de populisme à l'œuvre par exemple dans la tendance de l'édition indépendante à présenter des paroles sur le monde ouvrier comme étant l'œuvre des ouvriers eux-mêmes. Avant de conclure au caractère indépassable de l'alternative entre le misérabilisme et le populisme pour toute recherche sociologique et toute critique, il faut approfondir les présupposés sociopolitiques de cette vision d'une coupure entre « le sociologue » et « les ignorants », vision qui sera désigné ici sous le terme de populo-ouvriérisme<sup>45</sup>.

Dans un entretien où il revient sur son livre *La Nuit des prolétaires*, Jacques Rancière affirme que « ce qui manquait [aux prolétaires], du moins ce qu'ils cherchaient à conquérir dans les textes que j'ai étudiés, c'était autre chose : le sentiment de la possibilité d'un destin autre. [...] Leur problème n'était pas de passer d'une ignorance à un savoir, il était de rompre un partage traditionnel, mettant d'un côté des hommes de la pensée et du gouvernement, de l'autre les hommes du travail ou encore, d'un côté les hommes de la parole et, de l'autre, les hommes du bruit. [...] Ce partage premier entre les hommes de la parole et de la visibilité et les hommes du bruit et de l'obscurité, sert de soubassement au partage des savants et des ignorants. C'est là le paradoxe du scientisme. Il veut souvent tirer les dominés de leur situation par la science. Mais il ne peut les penser que comme ignorants. [...] Cela veut dire que l'objet de la science est en même temps son autre : la victime de l'idéologie dominante dans le marxisme, la victime de la méconnaissance dans la sociologie de Bourdieu, l'homme de la croyance dans l'histoire des mentalités. » Indice révélateur : Jacques Rancière se situe « dans les textes » et donc immédiatement dans les fractions les plus cultivées du monde ouvrier, les plus intégrées du mouvement ouvrier comme ensemble de structures organisationnelles – partis, syndicats, groupements d'éducation populaire, etc. En faisant ainsi référence à ceux du monde ouvrier qui peuvent écrire sur ce monde, Jacques Rancière tombe dans un biais classique des enquêtes sociologiques sur le sujet qui est de n'accéder qu'aux informateurs appartenant aux fractions les plus cultivées – et au demeurant le plus souvent anarcho-syndicalistes – du mouvement ouvrier.

Mais l'enjeu, pour Jacques Rancière, est tout autre, bien loin des conditions d'une prise en compte du monde ouvrier dans ses différenciations effectives, ou même son existence matérielle : « Ce qui est au cœur des grands livres de Bourdieu, c'était pour moi une variante de ce que j'avais combattu sous la forme du marxisme scientifique althussérien. C'était la démonstration que les dominés ne peuvent être que dominés et que par conséquent ces formes d'appropriation de la langue, de la pensée, de la culture commune que j'avais étudiées ne pouvaient être que des illusions qui prenaient ceux qui

---

44 Pierre Verdrager, *Ce que les savants pensent de nous et pourquoi ils ont tort. Critique de Pierre Bourdieu*, La Découverte, 2010. Il a depuis été dépassé en outrances et simplifications par le livre d'un politiste à l'œuvre inexistante.

45 Le populo-ouvriérisme désigne la réduction du « peuple » aux seules manifestations du monde ouvrier. Sur le populisme voir *supra* l'Introduction.

les effectuaient dans le cercle de la culture légitime, construite pour perpétuer leur propre domination. Autrement dit, le discours de Bourdieu – par exemple dans *La Distinction* –, montrait comment l'univers des valeurs esthétiques était un univers de légitimation de la domination et d'imposition d'un type d'habitus inaccessible pour le pauvre ou auquel il ne pouvait accéder que sur le mode du reniement. Par conséquent, il montrait une espèce de logique implacable d'une domination se légitimant, imposant les formes de sa légitimation, en prenant ceux qui voulaient protester contre elle dans les formes de cette légitimation. »

Que Pierre Bourdieu ait contribué à introduire en France des auteurs comme Richard Hoggart ou Paul Willis, considérés désormais comme faisant partie des fondateurs des *Cultural Studies*, afin de mettre l'accent sur les formes de résistance des milieux ouvriers à la culture scolaire légitime, Jacques Rancière semble l'ignorer. Que *La Distinction* s'attache aussi aux contournements de la règle officielle, aux formes de résistance active par l'ironie sur la culture légitime ou la réaffirmation des valeurs du groupe<sup>46</sup>, il le passe aussi sous silence, tout comme l'a fait, au demeurant, une bonne partie de la sociologie française après *Le Savant et le populaire* de Claude Grignon et Jean-Claude Passeron en renonçant à l'ambition explicative de la sociologie de la domination. L'approche bourdieusienne du populaire ainsi mutilée de ses dimensions empiriques et de ses détails analytiques, il devient alors possible de réduire l'appropriation des valeurs culturelles « à une mystification puisque le non-distingué n'arriverait jamais à s'approprier les valeurs distinguées et ne pourrait que vivre douloureusement et indéfiniment sa relégation ». Cette réduction s'accompagne, en même temps, de l'occultation de toute la critique du point de vue scolastique en sciences sociales, qui constitue pour Bourdieu le préalable indispensable à toute sociologie.

Le paradoxe de la pensée « scientifique » de gauche selon Jacques Rancière – qui assimile sans nuances la volonté d'explication scientifique au scientisme et au positivisme sociologique – réside alors dans la méconnaissance de cette domination dont les dominés seraient toujours victimes, ce qui rendrait impensable l'idée d'une politique de l'émancipation<sup>47</sup>. Dans l'avant-propos à la réédition de *La leçon d'Althusser*, il va encore plus loin lorsqu'il affirme son désir de maintenir une ligne critique ouverte en Mai 68 tout en abandonnant le champ de la théorie, contre les retournements des « pensées de la subversion au profit de l'ordre ». Selon lui, le principe de ce

46 Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Minit, 1979, Chapitre 7 sur « Le choix du nécessaire » (p. 433-462) ; voir aussi le texte sur son livre, « Heureux les pauvres en Esprit », republié dans *Intervention*, p. 109-116 : « Là où je croyais m'être contenté de constater que les hommes (et surtout les femmes) des classes les plus démunies économiquement et culturellement s'en remettent de leurs choix politiques au parti de leur choix notamment au Parti communiste et que, en d'autres termes, le despotisme des appareils et des *apparatchiks*, loin d'être une futilité historique, repose, au moins pour une bonne part, sur la démission du 'peuple' dont ils se réclament, j'aurais en fait condamné les dominés à s'en remettre sans réserve à leur porte-parole, faisant de l'ignorance 'la plus haute qualité du peuple' et prêchant la soumission inconditionnelle du prolétariat, et des intellectuels, au Parti communiste. Tout cela, bien sûr, sous les dehors hypocritement terroristes de la science. [...] Est-il besoin de dire que je n'ai jamais songé à célébrer les manières populaires (même s'il n'est arrivé de les défendre contre le racisme de classe [...]) et que j'ai essayé seulement d'en faire comprendre la logique (comme je l'ai fait pour les manières bourgeoises) ? » (p. 114). L'accusation de scientisme et de monopolisation du savoir n'est ni une nouveauté ni le monopole des postcoloniaux, qui ne font ici que raviver une vieille antienne partagée par la droite conservatrice et les communistes stalinien.

47 Cet argument éculé du déterminisme se retrouve dans l'analyse comparative que Charlotte Nordmann fait de Bourdieu et de Rancière (*Bourdieu/Rancière. La politique entre sociologie et philosophie*, Amsterdam, 2006). Au-delà du scientisme, Bourdieu réduirait la diversité des dominés à un isolement et oublierait par ailleurs la capacité de la domination à se transformer pour perdurer au nom d'une harmonie habitus/structures qui serait loin d'être avérée. Que Bourdieu rende compte, par exemple, des transformations du champ du pouvoir dans des livres comme *Homo Academicus* ou *La Noblesse d'État* ne gêne en rien la commentatrice qui reprend sans distance aucune la vieille critique de l'immobilisme des structures que Bourdieu avait sans doute été le premier à critiquer dans son élaboration progressive d'une théorie de la pratique. Mais pour voir cela, il eût déjà fallu le lire avec un peu moins d'*a priori*.

retournement se trouve « dans l'idée de la domination qui véhiculent les discours qui prétendent en faire la critique ». Ceux-ci partiraient en effet « d'une même présupposition, selon laquelle la domination fonctionne grâce à un mécanisme de dissimulation qui fait ignorer ses lois à ceux qu'elle assujettit en leur présentant la réalité à l'envers. La sociologie de la méconnaissance, la théorie du 'spectacle' et les multiples formes de critique de la société de consommation et de communication partagent avec l'althussérisme l'idée que les dominés sont dominés parce qu'ils ignorent les lois de la domination. Cette vision simpliste donne d'abord à ceux qui l'adoptent la tâche exaltante d'apporter leur science aux masses aveuglées. Elles se transforment ensuite en pure pensée du ressentiment, déclarant l'incapacité des ignorants à guérir de leurs illusions, donc l'incapacité des masses à prendre en main leur propre destin ».

Réduisant la théorie de la violence symbolique à une simple méconnaissance elle-même ramenée au registre de la mystification, la distorsion que Jacques Rancière fait subir à la théorie comme aux intentions de Pierre Bourdieu est révélatrice de l'incapacité de la critique de gauche à incorporer les acquis de l'analyse sociologique de la domination dans la construction d'un projet émancipateur qui vise un peu plus loin que l'exaltation des moments révolutionnaires et de la pensée en mouvement. Il ne reste plus à ce populo-ouvriérisme qu'à enfourcher la rhétorique postcoloniale et à en appeler à James Scott pour faire surgir une conception de « l'infra-politique » qui ne serait pas reconnue par Pierre Bourdieu et qui permettrait de repenser l'émancipation à partir de la politique « invisible » des dominés, en deçà de la politique officielle. La critique bourdieusienne de la division entre profanes et professionnels de la politique, tout comme la relation entre capital culturel et disposition à exprimer une opinion politique, voire à faire de la politique, et surtout *les conditions dans lesquelles une telle loi sociologique est susceptible de s'appliquer ou non* (ce qui correspondrait à une démarche rigoureuse d'invalidation) ne seront pas évidemment discutées : il est plus facile d'invoquer, sans autre justification, l'autonomie des dominés dans une communauté des égaux capable de s'émanciper des formes de domination culturelle. Comment, la philosophie populo-ouvriériste ne le dit pas ; elle se contente de le présupposer.

## Critiques de la critique

Plusieurs remarques peuvent être faites à propos de cette critique de la supposée « position dominante » d'un sociologue voulant « monopoliser le savoir » et rejetant avec un mépris abject les dominés dans l'ignorance. Elles concernent différents contresens relatif à : 1. la mystification des classes populaires induite par l'approche misérabiliste, qui repose sur une incompréhension de la dimension relationnelle de l'espace social ; 2. la politisation des dominés, qui renvoie à une occultation des conditions sociales des mobilisations et de l'acquisition de compétences politiques ; 3. l'idée que le sens commun n'affecte que les dominés, ce qui occulte en même temps l'idée de violence symbolique ; et enfin 4. la notion même de rupture épistémologique, qui ignore la dimension sociale de tout travail d'enquête et de la construction de l'objet étudié.

1. L'idée d'une mystification des dominés face à la légitimation culturelle repose sur une vision quelque peu biaisée de l'analyse du jugement de goût élaborée dans *La Distinction*<sup>48</sup> : singulière lecture qui ne veut voir que la légitimation de la domination et

---

48 On lit pourtant dans *La Distinction*, au sujet des relations des intellectuels aux milieux populaires : « Le populisme n'est jamais que l'inversion d'un ethnocentrisme et si les descriptions de la classe ouvrière et de la classe paysanne balancent toujours entre le misérabilisme et l'exaltation millénariste, c'est qu'elles font abstraction du rapport à la condition de classe qui fait partie d'une définition complète de cette condition et qu'il est moins facile d'énoncer [...] le rapport juste à la condition que l'on décrit que de projeter dans la description son propre rapport à cette condition. » On voit que Claude Grignon et Jean-Claude Passeron ont beau jeu, dans *Le Savant et le populaire*, d'enfoncer des portes qui avaient déjà été ouvertes par Pierre Bourdieu lui-même, notamment dans les séminaires du Centre de sociologie européenne à partir des années 1960.

qui ne prend pas en compte le fait que les cultures dominantes se définissent elles-mêmes négativement par le rejet des cultures dominées – celles des classes populaires comme celles des classes moyennes. Rejet du vulgaire, dégoût du matériel, forme contre contenu, etc. : les classes supérieures se distinguent bien par rapport à quelque chose, et ce quelque chose n'est donc pas seulement défini négativement par rapport à elles puisqu'il leur préexiste en quelque sorte.

A ce contresens sur le *sens* des processus de distinction, qui va *bottom up* si l'on peut dire – pour plagier les politistes – alors que depuis Claude Grignon et Jean-Claude Passeron, il n'est vu que *top down*, s'ajoute une incompréhension profonde de la vision relationnelle de l'espace social développée par Pierre Bourdieu. L'intérêt d'une approche relationnelle est de voir que les cultures des différentes fractions de l'espace social se définissent mutuellement les unes par rapport aux autres sans pour autant être le produit de projets organisés ; et comme toute définition est négation, elles tendent à nier les autres, ce qui veut pas dire qu'elles n'ont aucun caractère positif ni qu'elles n'empruntent rien les unes aux autres. L'accusation de misérabilisme a donc pour condition la négation de la dimension relationnelle d'une analyse sociologique qui étudie ses éléments comme formant système, et donc la négation de l'idée même d'espace social. La réhabilitation des cultures populaires, au-delà du risque d'essentialisation qui la traverse toujours, ne permet pas de prendre la mesure des « nouveaux territoires de la domination symbolique », pour reprendre une expression de Philippe Coulangeon qui a bien montré dans quelle mesure, en dépit de la diffusion de la culture de masse, des effets de l'expansion scolaire ou du déclin des profits de distinction associés à la fréquentation de l'univers de la culture légitime, les différences d'accès aux biens culturels entre groupes sociaux restent tout aussi marquées qu'auparavant : il faut alors déployer tout un ensemble de nouveaux indicateurs pour saisir les nouvelles frontières entre les pratiques – de la musique à la lecture en passant par les pratiques alimentaires associées à la différenciation des styles de vie.

2. La prétention des sociologues au monopole de la vérité est récusée au nom de la capacité d'auto-organisation des dominés – ce qui a précédemment été qualifié d'autonomie du populaire. Le fait que cet argument fonctionne de façon spéculative, sans aucun fondement empirique, permet surtout le passage implicite du culturel au politique : si les dominés peuvent exister culturellement, c'est qu'ils sont autonomes politiquement – un tel présupposé n'étant jamais discuté. Ce postulat va à l'encontre de l'idée selon laquelle il existe des conditions sociales d'accès à la parole publique et à la politisation.

Dans « L'opinion publique n'existe pas », texte développé ensuite dans *La Distinction*, Pierre Bourdieu analyse les fondements d'un tel oubli des conditions sociales de la politisation, et en particulier le présupposé que chaque individu a, non seulement en droit, mais aussi de fait, une opinion politique. Dans cette perspective, l'idée d'égalité que Jacques Rancière place au fondement de son analyse du politique retrouve paradoxalement les fondements anthropologiques d'une philosophie libérale qui, depuis les premières études des collectifs sociaux réalisées par Durkheim (travail social, représentations collectives, taux de suicide, etc.), refuse toute prise en compte de la dimension holiste de la société si ce n'est en termes d'agrégats. On voit ici dans quelles mesures l'antitotalitarisme qui a recomposé la gauche française depuis les années 1970 a pu avoir des effets paradoxaux sur certains penseurs issus du marxisme : la recherche explicative des déterminismes sociaux est assimilée sans nuances à une volonté de réduire l'individu à ces déterminants et donc à une démarche « totalitaire » niant liberté et subjectivation.

Une critique de la critique doit aussi pouvoir rendre compte des arguments, et pas seulement des présupposés, des thèses examinées. L'argument décisif des tenants de

l'autonomie est en réalité « factuel » : il existerait des formes de politisation populaire et donc des possibilités d'émancipation qui ne se réduiraient pas à une prise de conscience de la domination. A l'inverse du biais déjà relevé chez Jacques Rancière, qui n'a affaire qu'aux fractions les plus cultivées et militantes du monde ouvrier, il s'agit bien plutôt d'expliquer comment des individus et des groupes qui ne sont pas dotés de capital scolaire ou culturel peuvent se politiser malgré tout, se situant ainsi en contradiction apparente avec la loi corrélant capital culturel et politisation.

De nombreux travaux permettent de comprendre la façon dont certains microcosmes sociaux, en particulier certains espaces partisans ou organisationnels, rendent possible, au niveau local, l'acquisition de compétences politiques par des personnes qui y seraient pourtant les moins disposées. Cette idée de la formation d'un « capital militant » pouvant se substituer au capital scolaire permet d'expliquer l'engagement différencié des plus dominés par des formes d'encadrement et d'éducation populaire qui sont aussi des conditions sociales d'accès à l'autonomie politique. En étudiant les microcosmes sociaux et institutionnels qui mettent en suspend les lois ordinaires du monde social, comme celle qui relie le capital culturel et la politisation, la sociologie permet surtout de mettre en évidence le fait que rien n'est inéluctable dans la domination et qu'il a des conditions sociales à l'émancipation, comme idée et comme pratique politique.

Pour faire le lien avec la critique des thèses postcoloniales, il est possible de renvoyer ici aux analyses des mouvements sociaux qui, en Bolivie, ont permis l'arrivée d'Evo Morales au pouvoir. Ainsi la vision de la ville d'El Alto, qui a constitué l'épicentre de mobilisations des années 2000, comme une « ville rebelle » au sens où elle serait composée de migrants ruraux et en particulier d'Aymaras qui auraient transposé dans un contexte urbain leurs structures communautaires et donc leurs formes de mobilisation, n'est qu'une inversion des catégories les plus coloniales (voir *supra*, Chapitre 3 et 4) ; bien plus, cette vision ne rend ni compte de la complexité des protestations en Bolivie, ni de la richesse des formes de créations culturelles et politiques qui s'y déroulent, dans des contextes de fort encadrement des milieux populaires par les organisations syndicales et les comités de voisinage (*juntas vecinales*). Rompre avec la vision postcoloniale du « bon Indien » naturellement mobilisé et anticapitaliste, c'est alors se donner les moyens de comprendre les conditions des luttes émancipatrices. On se doute que sur les « révolutions arabes » de 2011, un tel travail s'impose aussi...

3. La critique de la division entre le savant et les ignorants fait comme si le sens commun ne touchait que les dominés. Elle néglige tout d'abord, sur ce point, le fait que la sociologie des rapports de domination s'applique aussi aux producteurs de l'idéologie dominante et au champ du pouvoir qui est organisé par les mêmes structures mentales ; mais elle fait surtout comme si la volonté d'objectivation sociologique s'accompagne d'un jugement de valeur sur les milieux populaires, qui seraient trop « démunis », « incultes » ou « bêtes » aux yeux du sociologue pour se rendre compte de la domination qui s'exerce sur eux. Les sciences sociales peuvent être donc disqualifiées comme hautaines et arrogantes alors qu'elles ne font que tenter d'expliquer une dimension importante des rapports de domination : les dominants peuvent plus facilement agir sur les mécanismes de domination parce qu'ils disposent de plus de ressources (financières, institutionnelles, etc.) comme l'a montré Alexis Spire dans son travail sur le contournement de l'impôt par les classes supérieures ; en revanche, les dominés peuvent contribuer, sans le savoir ou en raison de ce que Hoggart qualifierait d'un rapport « nonchalant » aux affaires politiques et culturelles, à maintenir un ordre social qui va pourtant à l'encontre de leurs intérêts. Ils doivent aussi engager des formes de résistance beaucoup plus coûteuses, au niveau collectif comme au niveau individuel, qui les condamnent parfois à l'« héroïsme » - que l'on pense à la description de « la violence

nue de l'exploitation » sur le corps d'ouvrière de sa mère par Didier Eribon dans *Retour à Reims*, à ses heures supplémentaires pour apporter un supplément de revenus et à son échec face à la reprise de ses études.

Il est très révélateur ici que la théorie de la violence symbolique ne soit jamais discutée en tant que telle par les critiques de la sociologie : à l'idée que les dominants et les dominés contribuent à leur propre domination, qui ressort des enquêtes empiriques dont il faudrait au moins examiner la validité, n'est opposé une fois encore que le présupposé de l'autonomie des dominés. Ce présupposé traduit surtout une vision très réductrice de la domination qui n'est pensée, dans la critique de gauche, que sous la forme de l'oppression, qu'il s'agisse de la coercition physique ou de la propagande idéologique – on passera sur les contresens relatifs à la notion gramscienne d'hégémonie. Or la violence symbolique désigne avant tout une incorporation de structures cognitives et de catégories de pensée qui produisent un ajustement ou plus exactement un consentement à l'ordre social d'autant plus fort qu'il s'impose comme allant de soi. C'est le propre des situations de crise que de mettre en cause cette adhésion ordinaire en produisant des décalages entre le réel et les schèmes de perception ou d'appréciation avec lesquels il est appréhendé. C'est aussi un des effets du travail sociologique, par la mise en œuvre des techniques aussi variées que les statistiques, les questionnaires, l'histoire sociale ou les entretiens approfondis, que de permettre une mise à distance réflexive des modes ordinaires de saisie du réel.

La sociologie de la violence symbolique présente l'avantage de montrer que les mécanismes de la domination sont peut-être plus insidieux qu'on ne le croît, puisqu'ils opèrent au cœur du langage et des catégories de pensée pour produire des formes d'adhésion aux principes de vision et de division de l'ordre social existant. La construction d'un problème scientifique, contre les problèmes sociaux dans lesquels il se présente d'abord, revient à désamorcer les mécanismes de violence symbolique inhérents aux rapports sociaux en déconstruisant les catégories spontanément utilisées pour les penser. IL ne s'agit pas de s'accaparer un « monopole du savoir » mais au contraire de diffuser des savoirs sans lesquels les hommes vivent dans la servitude, pour reprendre un vocabulaire très usité du temps de Spinoza. Et dans cette veine matérialiste, on peut penser que la connaissance des déterminants des actions et des pensées contribue un tant soit peu à la libération de ceux qui y sont exposés. En récusant l'idée selon laquelle « les hommes se croient libres de leurs actions mais ignorent les causes qui les poussent à agir », les théories postulant l'autonomie des dominés ou du populaire retrouvent ainsi sans le vouloir bien plus qu'un spontanisme politique : une politique idéaliste qui s'est rarement accompagnée de politiques émancipatrices et qui a plutôt toujours plaidé pour le maintien de l'ordre existant.

4. Les critiques de la prétention sociologique à imposer son monopole du savoir se focalisent au final sur la « rupture épistémologique » comme condition de toute science sociale. Pour parer à l'impossibilité de transposer à l'étude du monde social une exigence conçue pour les « sciences dures », est alors convoquée une vision radicale et postmoderne du « grand partage » qui aurait lieu entre les hommes et les choses à l'époque moderne du rationalisme triomphant – Bruno Latour en a fait une présentation pour le moins simplificatrice qui a sans doute contribué à son succès en effaçant, sans le moindre scrupule empirique, des décennies de minutieuse histoire des sciences.

Il y a ici, semble-t-il, une incompréhension profonde : la référence à la thématique bachelardienne de la « construction d'objet », développée par l'école française d'épistémologie historique et incarnée en particulier par Georges Canguilhem, n'est en rien assimilable à l'invocation du « principe d'incertitude » appliqué à la politique, que Jacques Bouveresse critiquait déjà dans *Prodiges et vertiges de l'analogie* : elle ne relève pas d'une comparaison infondée mais d'une pratique de recherche. L'incompréhension

tien en fait à l'idée même de ce qu'est analyser le monde social : le sociologue, comme le journaliste ou l'homme politique, utilise des catégories linguistiques et conceptuelles pour en décrypter le sens.

Que la sociologie doive élaborer des concepts spécifiques pour tenter d'expliquer certains phénomènes n'a donc rien de voir avec une tentative pour plagier les sciences de la nature. Il s'agit d'un acte de classification et d'ordonnement du réel semblable au mouvement d'analyse que Marx décrit comme l'élaboration d'un modèle susceptible de rendre compte d'un réel qui se présente au premier abord sous la forme faussement concrète d'une population indistincte, que l'analyse découpe ensuite selon la division du travail social puis des classes sociales qui en sont les composantes, avant de découvrir la force structurante du capital pour revenir au réel comme « concret-de-pensée ». Ce travail progressif de « modélisation » n'a rien à voir avec un doute radical décidé par un savant omniscient ou avec une *époché* [suspension du jugement] inaugurale mettant le monde en suspend : il réside au contraire dans le long et patient travail d'enquête, de confrontation des catégories de pensée et du monde social qu'elles ordonnent en l'observant – ce en quoi consiste le premier temps de la « construction de l'objet ».

La rupture épistémologique avec le sens commun comme vecteur de prénotions dans lesquelles se loge la domination renvoie ainsi à une conception spécifique de la construction d'objet qui intervient au cours du travail d'enquête. L'enquête sociologique est une *relation sociale*, ce que le présupposé de l'autonomie des dominés interdit de voir : ce n'est pas parce que l'on occupe telle ou telle position dans l'espace social que l'on peut en exprimer la vérité. Ce que l'on exprime est un point de vue, sans doute une vérité, mais une vérité partielle, qui doit être replacée dans « l'espace des points de vue » et dans ses conditions sociales d'énonciation, conditions qui ne sont pas toujours spontanément accessibles. Ce qu'exprime par exemple un agriculteur sur ses conditions de vie n'est pas forcément la vérité du monde agricole : il faut, pour en restituer le sens, rapporter ses propos à la crise de la reproduction familiale qui affecte son secteur d'activité, et l'univers de sens qui l'accompagne. La parole ouvrière n'est pas plus omnisciente ou immédiatement susceptible d'exprimer autre chose que la vérité vécue de celui qui l'énonce.

Comme l'écrit Didier Eribon, qu'il est difficile de suspecter de scientisme ou d'hostilité envers les luttes identitaires, « toute sociologie ou toute philosophie qui entend placer au centre de sa démarche le 'point de vue des acteurs' et le 'sens qu'ils donnent à leurs actions' s'expose à n'être rien d'autre qu'une sténographie du rapport mystifié que les agents sociaux entretiennent avec leurs propres pratiques et leurs propres désirs et, par conséquent, à n'être rien de plus qu'une contribution à la perpétuation du monde tel qu'il est : une idéologie de justification (de l'ordre établi). Seule une rupture épistémologique avec la manière dont les individus se pensent eux-mêmes spontanément permet de décrire, en reconstituant l'ensemble du système, les mécanismes par lesquels l'ordre social se reproduit, et notamment la façon dont les dominés ratifient la domination en élisant l'exclusion scolaire à laquelle ils sont voués. La force et l'intérêt d'une théorie résident précisément dans le fait qu'elle ne se satisfait jamais d'enregistrer les propos que les 'acteurs' tiennent sur leurs 'actions', mais qu'elle se donne au contraire pour objectif de permettre aux individus et aux groupes de voir et de penser différemment ce qu'ils font et ce qu'ils sont ».

Si l'on s'attache donc à la relation de l'enquêteur à l'enquêté, la prise en compte du rapport social et de la distorsion que l'interaction est susceptible d'introduire dans la production et le recueil des discours ne peut être corrigée que par un travail d'analyse et d'auto-analyse de la position de l'enquêteur comme de l'enquêté – ce qui constitue une autre composante de la construction d'objet. En oubliant cette forme élémentaire de prudence épistémologique au profit de l'exaltation de l'immédiété de « la voix des sans-voix », les courants populo-ouvriéristes, postcoloniaux et postmodernes, ainsi que

la désormais très académique – et académiquement dominante – sociologie pragmatique, occultent cette relation sociale dans la complétude de la connaissance « indigène » que les « acteurs » peuvent avoir du monde social dans lequel ils vivent. La connaissance « indigène » résumerait alors la totalité de la connaissance du monde social. En ce sens, ils rejoignent là encore l'un des principaux postulats de la sociologie d'État : les individus sont, par principe, libres de choisir leurs styles de vie, leurs compromis sociaux et leurs formes de justification puisqu'ils en ont la connaissance<sup>49</sup>. On présuppose qu'ils sont autonomes, et même, pour les plus dominés d'entre eux, naturellement portés vers l'émancipation politique, mais il devient impossible de comprendre pourquoi, justement, ils continuent à vivre dans des mondes sociaux que tout devrait les pousser à rejeter. La prise en compte des conditions sociales de la politisation telles qu'elles sont révélées par les enquêtes sociologiques rend finalement possible une position non seulement beaucoup plus modeste mais aussi bien plus à même de penser des formes pratiques d'émancipation.

Les quatre contresens analysés précédemment permettent de reposer la question des fonctions politiques de l'analyse sociologique. Savoir nécessairement incomplet et imparfait que la « pluralité théorique » de Jean-Claude Passeron ne suffit pas à combler, la sociologie n'en présente pas moins des corpus de méthodes et de techniques, des impératifs de validation empirique, des obligations d'évaluation collective, bref, autant de critères qui, s'ils restent souvent contestés et mal appliqués par une grande partie de la « profession », expriment néanmoins la présence d'un accord sur les désaccords possibles, condition de la constitution d'une « communauté de pairs » et, à terme, d'une discipline dotée de ses propres règles et principes de fonctionnement<sup>50</sup> - ce qui correspondrait à la définition d'un champ scientifique, dont la sociologie est encore très loin.

Le fait que la sociologie ne fonction pas encore tout à fait comme une science ne veut pas dire que ses prétentions à la scientificité sont infondées : cela signifie au contraire qu'elle n'est pas assez rigoureuse, dans les pratiques d'enquête comme dans ses règles collectives de fonctionnement, et l'on peut penser hélas que les nouvelles réformes, tout comme les nouveaux critères d'évaluation introduits depuis quelques années, ne vont pas contribuer à en améliorer la qualité. La défense de la sociologie comme science passe donc par la constitution d'un champ scientifique autonome qui ne serait au demeurant pas sans ambivalences.

Cette défense peut être lue, de façon quelque peu simplificatrice, comme une monopolisation de la connaissance par un corps de spécialistes académiques, monopolisation qui se révélerait alors incompatible avec la production de savoirs populaires. Mais outre le fait, souvent négligé, que le projet de réhabilitation de ces savoirs populaires s'enracine dans le projet sociologique et n'aurait sans doute pas existé sans lui, on peut penser que la constitution d'un corps de techniques, de méthodes et de normes collectives doit être dissociée de sa diffusion et de son appropriation par des non-spécialistes, et que cette appropriation est la condition première d'une production future par ces non-spécialistes, ce qui pourrait faire partie intégrante de la redéfinition d'un projet politique d'éducation populaire.

Le problème véritable, auquel renvoie la division sommaire faite par Rancière entre le maître et ses ignorants, concerne donc les modes d'intervention des

---

49 Dans cette perspective, la sociologie pragmatique de Boltanski peut alors devenir, au même titre que les analyses de Rosenvall, le cadre théorique des postcoloniaux et des populo-ouvriéristes.

50 On peut rappeler ici, à la suite de Jean-Louis Fabiani (*Qu'est-ce qu'un philosophe français ? La vie sociale des concepts, 1880 – 1980*, Éditions de l'EHESS, 2010), que les recours à des méthodes et à des formes de rationalité spécifiques ont toujours été rejetées par le spiritualisme : et d'évoquer la situation après la Commune lorsque le spiritualisme conservateur s'est retrouvé une nouvelle jeunesse, brisant le travail d'émancipation sociale dans ses fondements organisationnels et théoriques. Voir aussi Mathieu Léonard, *L'Émancipation des travailleurs. Une histoire de la première internationale*, La Fabrique, 2011.

sociologues, la diffusion de leurs résultats et les conditions de réappropriation actuelles des sciences sociales au-delà du cercle des « professionnels » ou des « initiés ». Le présupposé de l'autonomie adopté par la critique de gauche interdit de voir que l'autonomie politique est le produit d'une construction ou, dans un vocabulaire plus combatif, de conquêtes sociales, et que la connaissance du monde social en est une des conditions. En attendant, force est de constater que l'on en est encore au stade laborieux de la conquête de l'autonomie scientifique, qui n'est pas plus achevée, faut-il le reconnaître, que celle d'une politique émancipatrice. On pourra objecter qu'il s'agit là d'un idéal impossible et qu'il ne faut pas attendre pour casser la barrière entre spécialistes et non-spécialistes. Le problème est alors de discerner, dans un éventuel processus commun de production de connaissance, ce qui relève d'un savoir et ce qui n'en relève pas : la légitimité scientifique doit alors être mise au service de la détermination de critères de vérité, sous peine de relativisme idéologique et d'indifférenciation des savoirs.

Peut-être faut-il admettre, au contraire, que la sociologie est toujours dans une situation de tension entre l'exigence de constitution comme science – et donc d'un champ scientifique réglé par les « pairs » du monde académique, qui n'obéissent pas toujours à des intérêts « purs » - et l'exigence d'une restitution des savoirs sur le monde social. Reste alors à explorer la possibilité que, par la rupture potentielle avec le sens commun et les formes de domination qui le traversent, plus la sociologie est scientifique, plus elle est potentiellement politique. Selon Pierre Bourdieu, c'est la sociologie de la sociologie, comme activité critique, qui conditionne alors la construction d'une science sociale partagée au-delà du cercle des professionnels : « La vigilance épistémologique sociologiquement armée que chaque chercheur peut exercer pour son propre compte ne peut être que renforcée par la généralisation de l'impératif de réflexivité et la divulgation des instruments indispensables pour lui obéir, seule capable d'instituer la réflexivité en loi commune du champ, qui se trouverait ainsi voué à une critique sociologique de tous par tous capable d'intensifier et de redoubler les effets de la critique épistémologique de tous par tous.

### **Au-delà du misérabilisme et du populisme**

Il est possible de revenir, au terme de cette critique de la critique, au problème des cultures dominées dont l'étude n'échapperait pas, selon Claude Grignon et Jean-Claude Passeron, au mouvement de bascule entre un misérabilisme qui réduit le populaire à une négativité et le populisme qui honore, au contraire, leur dimension active et autonome. Il n'est pas inutile d'analyser cette opposition un peu plus en détail. Le misérabilisme, caractéristique de la théorie de la légitimité culturelle de *La Distinction*, échouerait à comprendre le populaire en leur appliquant des concepts trop peu en rapport avec la dimension pratique des rapports de domination, tandis que la volonté de rendre justice aux cultures dominées reposerait, dans une approche populiste, sur un « anti-intellectualisme d'intellectuels en difficulté qui, acceptant pour s'en faire une gloriole marginale la hiérarchie des objets d'étude, contribuent à entériner le classement de leur objet en série B de la recherche ». On comprend qu'en posant un tel écart infranchissable entre les intellectuels et les classes populaires, Claude Grignon et Jean-Claude Passeron éprouvent un réel « embarras » face aux évocations sociologiques ou romanesques du peuple. En n'y voyant qu'une expression de la passivité face à la domination d'une part, ou une valorisation des capacités de création ou de révolte des dominés d'autre part, ils ne peuvent tout simplement pas penser l'idée d'une contribution des dominés à la domination, qui définit le problème du *consentement*.

Jean-Claude Passeron remarque pourtant par ailleurs que « le problème du consentement des dominés à la domination et à la légitimité des valeurs dominantes est, en tout ordre social, l'énigme politique à laquelle conduit le plus directement la sociologie ». Et s'il ne partage pas les conclusions de Pierre Bourdieu sur le lien entre la sociologie de la domination et le nécessaire engagement du savant, il note bien que l'analyse du sens commun et plus précisément des « opinions naïves » empruntées à l'anthropologie de Pascal permet d'expliquer la contribution du peuple au maintien de l'ordre social sans avoir besoin de recourir aux philosophies de l'aliénation qui, depuis Hegel et Marx, définissent l'horizon de la critique de gauche. Mais faute de prendre en compte la dimension du pouvoir symbolique, il ne voit pas dans quelle mesure le consentement renvoie à une anthropologie des pratiques qui va bien au-delà de l'échange et théorie du don, dont les seconds termes définissent pour l'instant l'une des seules alternatives sociales à la critique de gauche<sup>51</sup>.

Pour échapper à l'emprise du système capitaliste et à la violence des rapports économiques, il n'y aurait d'autre alternative que de mettre en place une société fondée sur le don et le désintéret, signes d'une communauté retrouvée (voir *supra*, Chapitre 2)<sup>52</sup>. C'est précisément l'analyse que Pierre Bourdieu fait du don qui livre sans doute une clé d'interprétation du problème du consentement, lorsqu'il explique en quoi celui qui donne et celui qui reçoit dénie, dans l'intervalle temporel entre les deux opérations, la vérité de l'échange. La description objectiviste de l'échange de dons, qui le réduit au donnant-donnant, ne peut donc fonder la différence entre un échange de dons et un acte de crédit. Ce travail de dissimulation de la vérité objective de la pratique peut être dévoilé par la sociologie, mais celle-ci court le risque de réduire un acte désintéressé à un calcul cynique si elle n'intègre pas la vérité vécue par les agents sociaux dans ses analyses : « Le malheur, écrit Bourdieu, c'est que les sociologues sont portés à s'en tenir à la première démarche, purement objectiviste, qui démystifie ou désenchanter ; on devient souvent sociologue parce qu'on veut faire un peu le malin et se distinguer des naïfs qui croient que l'offrande n'est qu'une offrande. »

Les pratiques ont donc une « double vérité » qu'il faut tenir ensemble pour comprendre leur signification sociale. Cette ambiguïté est rendue possible par la dénégation dont participent les agents eux-mêmes par un travail de méconnaissance – de *self-deception* individuelle et collective, pourrait-on dire si ce concept ne véhiculait par trop un finalisme implicite. La dénégation de la vérité économique de l'échange renvoie en fait à un travail de mise en forme et d'euphémisation : il faut donner les signes que l'on se met en règle – un respect accordé à l'ordre social lui-même que Spinoza désigne par le terme d'*obsequium*. Cette logique de dénégation de l'économie « s'accomplit dans un travail objectivement tourné vers la transfiguration des relations économiques, et en particulier des relations d'exploitation (homme/femme, aîné/cadet, maître/domestique, etc.), transfiguration par le verbe (avec l'euphémisme) mais aussi par les actes. [...] L'exemple le plus intéressant de cette sorte d'alchimie symbolique, ce serait la transfiguration des rapports de domination et d'exploitation. L'échange de dons peut s'établir entre égaux et contribuer à renforcer la communion, la solidarité, par la communication, qui crée le lien social. Mais il peut aussi s'établir entre inégaux, comme dans le potlatch qui, si on en croit ceux qui l'ont décrit, institue des rapports durables de

---

51 Pour une analyse du don échappant à cette mythologie politique, on renverra aux travaux d'Alain Testard et surtout au livre de François Athané, *Pour une histoire naturelle du don*, PUF, 2011.

52 Voir, entre autres exemples, l'analyse du « cycle du don » que fait Jean-Claude Michéa dans *L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Flammarion/Climats, 2007, p. 138 sq. Selon lui, la *common decency* orwellienne trouve dans cet éclairage anthropologique échappant à la logique intéressée du donnant-donnant sa véritable cohérence philosophique et morale. Or c'est justement la « revendication morale » des classes populaires de ne pas « idéaliser la délinquance et les conduites de transgression » que « l'extrême gauche française » serait incapable de comprendre (p. 157).

domination symbolique, des rapports de dominations fondés sur la communication, la connaissance et la reconnaissance<sup>53</sup>. »

Le problème du consentement peut alors être posé : c'est la possession de catégories de perception et d'appréciation identiques qui permet des actes cognitifs de connaissance et de reconnaissance susceptibles de transfigurer les actes de domination (pouvant inclure l'exploitation économique de la femme par l'homme, du cadet par l'aîné, du domestique par le maître) en relations affectives ou plus exactement en « relations domestiques de familiarité » qui masquent la vérité de la domination. Le paternalisme en est un exemple dans les sociétés différenciées, dans la mesure où les échanges économiques n'évacuent pas toute économie des échanges symboliques. L'ajustement des catégories de perception et d'appréciation aux conditions dont elles sont le produit permet de créer un capital de reconnaissance, un capital symbolique qui peut alors fonctionner de façon quasi magique en extorquant « des soumissions qui ne sont même pas perçues comme telles » parce qu'elles relèvent d'attentes collectives et de croyances socialement inculquées. Ces croyances reposent sur un travail de socialisation où les agents se dotent de schèmes de perception et d'appréciation qui leur permettent de « percevoir les injonctions inscrites dans une situation ou un discours et de leur obéir », et qui provoquent une adhésion immédiate à ce qui est dit ou fait : le consentement est une soumission aux injonctions du monde qui est le produit de l'ajustement des structures mentales engagées dans le rapport de domination.

La force d'une théorie ne se mesure pas seulement à son contenu explicite mais à ce qu'elle permet de penser au-delà du problème dont elle part. Ainsi, la sociologie de la domination symbolique ne signifie pas que le consentement est irrémédiable et irréversible : le capital symbolique étant commun à tous les membres d'un groupe (à l'image des identités ethniques dans les sociétés différenciées), il est l'enjeu de stratégies, individuelles ou collectives, pour le conserver, le renverser ou se l'approprier, qui peuvent déboucher sur des stratégies de reproduction comme sur des stratégies de subversion et de remise en cause de l'ordre établi. Ces dernières sont susceptibles de rompre le consentement : « Du fait que les structures de perception et d'appréciation sont, pour l'essentiel, le produit de l'incorporation des structures objectives, la structure de la distribution du capital symbolique tend à présenter une très grande stabilité. Et les révolutions symboliques supposent une révolution plus ou moins radicale des instruments de connaissance et des catégories de perception. »

Dans ce contexte, l'appel de Pierre Bourdieu à former un *intellectuel collectif*, où la collaboration entre les mondes de la recherche et des mouvements sociaux aurait pour tâche « de produire et de diffuser des instruments de défense contre la domination symbolique qui s'arme souvent aujourd'hui de l'autorité de la science », a toutes les chances d'échapper aux schèmes d'analyse de la critique de gauche, puisqu'il ouvre sur une construction des autonomies, politiques et scientifiques, sans les présupposer comme déjà données. Une telle perspective est finalement beaucoup plus modeste, on l'a déjà souligné, que la référence incantatoire à « l'insurrection qui vient ». D'une part, elle ne prétend en rien fonder une ligne politique : son ambition est de démonter les mécanismes de domination par lesquels les propositions alternatives restent prises dans les formes de pensée imposées par les rapports sociaux existants ; d'autre part, elle ouvre la possibilité d'une convergence avec les organisations et collectifs qui refusent déjà les formes d'expertise au service du capital et de ses relais étatiques, afin d'élaborer des formes de mobilisation plus réalistes et plus en prise sur les luttes sociales.

Au moment où les mouvements des Indignés ou d'Occupy Wall Street sombrent dans l'invisibilité d'un isolement médiatique qui n'a même plus besoin de propagande

---

53 Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, 1994, p. 175 – 213. Voir aussi les analyses de l'auteur exposées dans *Le Sens pratique*, Éditions de Minuit, 1980.

pour imposer l'évidence de l'ordre capitaliste existant, on mesure combien l'existence d'un intellectuel collectif au sein du mouvement social *européen* que Pierre Bourdieu appelait de ses vœux au tournant des années 2000 aurait permis de fédérer les luttes et de construire des solidarités au niveau supranational où elles s'imposent désormais, afin de donner plus de forces aux résistances locales.

## **Conclusion**

### **Domination et mobilisations**

22 Avril 2012 : les résultats du premier tour de l'élection présidentielle française confirment le poids politique limité des courants positionnés à gauche du Parti socialiste<sup>54</sup>, et leur incapacité à peser véritablement sur les orientations politiques futures autrement que sous la forme de négociations pour quelques sièges de députés. L'espoir d'une remobilisation massive autour d'une gauche radicale dont la campagne avait pourtant porté de nouveau l'attention sur les conditions de travail et les inégalités, s'est fracassé sur la rude réalité des enjeux électoraux : car à projeter que les classes populaires et les classes moyennes en voie de déclasserment soutiendraient un mouvement politique juste parce que celui-ci prétendrait valoriser leurs intérêts, c'est encore une fois la dimension durable de l'accompagnement militant qui s'est effacée derrière les urgences électorales.

Il est toutefois difficile de tirer les leçons du passé sans avoir l'air de faire la leçon à ceux qui en ont été les protagonistes ou même, parfois, de simples observateurs. En dépit des précautions d'écriture, la critique est sans doute condamnée à apparaître comme un exercice négatif, alors qu'elle pointe des biais d'analyse que pour mieux reposer d'autres bases de discussion. Merleau-Ponty écrivait, en son temps, des aventures de la dialectique : « ce sont les erreurs sur elles-mêmes par lesquelles il faut bien qu'elle passe, puisqu'elle est par principe une pensée à plusieurs centres et à plusieurs entrées, et qu'elle a besoin de temps pour les explorer tous ». Et tout comme le subjectivisme sartrien surestimait la capacité révolutionnaire de la classe ouvrière, il faut aujourd'hui s'écarter de la vision enchantée des mobilisations dans lesquelles la critique de gauche, sous diverses déclinaisons, veut discerner un dépassement du capitalisme – comme si les mouvements de contestation sporadiques qui éclatent, ici ou là, suffisaient à annoncer des lendemains qui chantent. Mais n'est-ce pas là prendre, une fois de plus, le moyen pour la fin ?

Au-delà des querelles de chapelles académiques et partisans, il est sans doute temps de susciter une réflexion collective sur ce qui a régulièrement été mis de côté par les récentes tentatives de « refondation de la gauche » : une prise en compte des conditions sociales de politisation des classes sociales les plus touchées par les transformations économiques du capitalisme globalisé. Dans un contexte de précarisation massive et d'accroissement des inégalités, la décomposition de l'outil organisationnel de la classe ouvrière et des salariés du public, la « forme parti », a en effet disqualifié le travail d'encadrement et de coproduction des savoirs sans lesquels il est difficile de générer les processus de subjectivisation qui se trouvent au cœur de tout projet d'émancipation sociale. Car si les propositions alternatives à l'ordre politique et financier existent, force est de constater qu'elles passent rarement la barrière des cercles intellectuels et militants – il n'y a pas de force intrinsèque à « l'idée vraie ».

En dépit de la défense de l'État social, du refus de l'Europe du capital et de la mise en cause de la finance globalisée, les formes de domination actuelles rencontrent peu de mobilisations susceptibles d'avoir un poids politique réel, et il est difficile de croire que

---

54 Le Front de gauche a obtenu 11,11 % des voix, le Nouveau Parti anticapitaliste 1,15 %, Lutte ouvrière 0,56 %, soit un total de 4,6 millions de voix environ sur un peu plus de 46 millions d'électeurs inscrits en 2012.

la critique de gauche n'a pas sa part de responsabilité dans leur manque d'efficacité. Il ne suffit donc pas de remarquer que « la critique est moins mobile que le capitalisme » et que « les instances critiques n'ont pas l'initiative du déplacement » : il s'agit avant tout de repenser la possibilité de politisations populaires sans idéal d'émancipation prédéfini. Les mésaventures traversées par la critique depuis les années 1990 apparaissent alors comme des étapes dans un processus sans finalité ni fin, lorsque s'estompent les croyances millénaristes en une fin de l'histoire autrefois incarnée, selon le positionnement idéologique adopté, par un Prolétariat idéalisé ou un Marché concurrentiel de plus en plus ébranlé par les crises financières à répétition.

Les quelques mésaventures évoquées successivement dans ce livre – le reflux de l'altermondialisme, les impasses des utopies communautaires, les ambivalences du postcolonialisme au pouvoir, la subordination des analyses sociologiques aux logiques médiatiques ou encore le rejet des sciences sociales par différents courants de la critique de gauche – renvoient finalement à une même idéalisation de la politique : *la parole des dominés exprimerait seule vérité de la domination*. Le présupposé de l'autonomie des classes populaires s'avère alors constituer un obstacle à la compréhension des formes d'adhésion plus ou moins actives au système capitaliste et aux styles de vie qui y sont associés : l'autonomie politique ne se décrète pas, elle est le produit de constructions collectives dans la durée de l'implantation militante – s'il y a une leçon à retenir du mouvement des Indignés en Espagne, c'est bien celle-là. Et alors que les modes de domination mis en œuvre pour reproduire l'ordre social existant ne cessent de gagner en intensité et en diversité d'action pour renforcer ce que Bourdieu appelait des « politiques de dépolitisation », la critique de gauche préfère dissenter à l'infini sur le savoir/pouvoir : le refus de « la Science » au nom d'une réhabilitation du « pouvoir des pauvres » la conduit ainsi à rejeter des outils d'analyse pertinents dans le contexte actuel.

Au premier rang de ces outils, la notion de domination symbolique : si elle n'a pas pour ambition de tracer un quelconque programme politique, elle ouvre en revanche la possibilité d'une compréhension un peu plus fine des ressorts de l'adhésion au système capitaliste. Au-delà de la « crédibilité » des alternatives politiques, ou de la croyance en des valeurs de réussite individuelle et de fonctionnement idéal des marchés, elle rend compte des formes de consentement qui reposent sur l'inculcation de catégories de perception et d'appréciation du monde, et plus spécifiquement sur l'ajustement de ces structures mentales aux structures sociales qui les ont produites ; elle permet par là-même de saisir les formes de contestation qui peuvent émerger des décalages issues des crises collectives ou des ruptures des trajectoires individuelles. Comme le remarque Alain Accardo, la critique du système capitaliste ne peut se réduire à une lutte économique et politique contre les structures objectives de l'ordre établi, elle doit aussi mettre en cause la « connivence non intentionnelle » qui participe au bon fonctionnement du système : « ce retour réflexif de la critique de la critique sur elle-même est une entreprise difficile car elle ne peut que heurter, de prime abord, la bonne conscience des opposants au système, qui croient généralement [...] avoir assez fait en dénonçant le caractère pernicieux des structures objectives de l'ordre capitaliste et en leur refusant leur adhésion expresse, sans même supposer en quoi une telle prise de position critique, en raison même de son caractère partiel peut contribuer au fonctionnement du système<sup>55</sup> ».

Pas plus que que l'analyse de la domination symbolique ne suffit à fonder une ligne politique, ce ne sont pas les sciences sociales qui vont changer le monde. Elles peuvent cependant contribuer à en former une image un peu moins schématique : contre les diverses instrumentalisation politiques et intellectuelles du « peuple », elles ouvrent des pistes pour saisir la contribution des dominés à un système de domination

---

55 Alain Accardo, *De notre servitude involontaire. Lettre à mes camarades de gauche*, Agone, 2001.

qui va à l'encontre de leurs intérêts les plus visible, en termes de protection sociale, de retraites, de pouvoir d'achat, de niveau de vie, de formes de sociabilité, etc. Les luttes symboliques contre les visions dominantes du monde social et la légitimité générée par l'évidence de leur imposition n'en prennent alors que plus d'importance, même si elles ne peuvent constituer qu'un moment et un moyen parmi d'autres de la contestation. On mesure ici l'enjeu que revêt encore la production des savoirs à la fois indépendants et engagés, distincts de la figure de l'expertise économique et mobilisables dans les luttes pour la redéfinition des principes de vision et de division légitimes du monde social.